

ENCUENTRO DE COSMOVISIONES

**El encuentro entre la cultura y la religión
de los autóctonos de Cañar y el evangelio**

ENCUENTRO DE COSMOVISIONES

*El encuentro entre la cultura y la religión
de los autóctonos de Cañar y el evangelio*

Live Danbolt Drange

ABYA-YALA
1997

ENCUENTRO DE COSMOVISIONES

El encuentro entre la cultura y la religión de los autóctonos del Cañar y el evangelio
Live Danbolt Drange

1a Edición

© Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf: 562-633 / 506-217 / 506-251
Fax: (593 2) 506-255
e mail: editorial@abyayala.org
<http://www.abyayala.org>
Quito Ecuador

Autoedición:

Abya-Yala Editing
Quit-Ecuador

ISBN:

9978-04-353-5

Impresión:

Sistema digital DocuTech U.P.S/XEROX.

AGRADECIMIENTO

Esta fue mi tesis de graduación en la Facultad Libre de Teología de Noruega. Gracias al apoyo de la institución “Oslo Lille Indremisjon” y una beca de la facultad fue posible realizar un trabajo de investigación breve en Cañar en marzo y abril de 1994. Quiero agradecer a mis informantes en Cañar tanto indígenas como misioneros que me ofrecieron su tiempo durante mi estadía en Cañar. Especialmente quiero mencionar al profesor de quichua José Maldonado, el director del Instituto de la Lengua Quichua en Cañar que compartió su conocimiento profundo de la cultura quichua conmigo. También quiero dar las gracias a la misionera Hilde Moen que me ofreció su casa y fue un soporte importante durante mi trabajo de campo.

Aquí debo mencionar al doctor Tormod Engelsviken en La Facultad Libre de Teología que fue mi consejero y me apoyó en el proceso de escribir la tesis. Tampoco debo olvidar a las bibliotecarias noruegas porque sin su ayuda no habría sido posible realizar esta investigación.

La presente edición en castellano se ha podido llevar a cabo gracias a la colaboración de la editorial Abya Yala y al apoyo económico de la institución “Oslo Lille Indremisjon”. La traducción del noruego se ha realizado por medio de una cooperación entre la peruana Irene Patricia Sobenes, mi hija Eli-Marie D. Drange y yo. Quiero darles las gracias por haberme ayudado en este trabajo.

Igualmente quiero recordar a los miembros de la Misión Luterana Sudamericana de Noruega; si no fuera por ellos, no habría podido trabajar en Cañar y conocer la cultura indígena.

Finalmente quiero agradecer a mi esposo Helge Drange. Junto con él he vivido las experiencias en Cañar - con él he discutido y él me ha apoyado tanto en los estudios para obtener el grado como en la traducción.

INTRODUCCION GENERAL

1.1. Actualidad del tema

En el curso de los últimos años el encuentro entre los misioneros y la gente de las tribus aborígenes ha sido un tema popular tanto para escritores como para directores de películas. Vemos al misionero que no conoce ni la lengua ni la cultura nativa, y que fracasa en su trabajo evangelizador entre gente que tiene su religión autóctona. El mensaje de los libros y de las películas es a menudo el mismo: la religión cristiana no es mejor que la religión tradicional. Por el contrario, aquella destruye la cultura y la identidad de los aborígenes. Dejen tranquilos a los nativos, son felices con su cultura tradicional.

El libro *Black robe* (La sotana negra) de Brian Moore (1985) es un ejemplo. El autor narra el encuentro entre el monje francés Laforgues y los indígenas de Canadá en el siglo XVII. Para el sacerdote lo importante fue bautizar a los nativos para que pudieran entrar en el paraíso. Los indígenas, mientras tanto, no entendían ni el significado de ser bautizados, ni el por qué debían renunciar a sus prácticas culturales. Un indígena expresa su objeción al cristianismo así: “If we do these things and if we give up our belief in the dream, then the Huron life, the way we have always known, will end for us“... “Your ways are not our ways“¹ (230). No solamente debían renunciar a su cultura, sabían también que serían exterminados por sus enemigos si vivían de acuerdo a lo que la “sotana negra” les exigía al dejarse bautizar. Los misioneros tuvieron poco éxito en su labor, pero precisamente aquella tribu fue bautizada. Pocos años más tarde fue exterminada por sus enemigos.

Presentaciones de vulgarizaciones científicas como éstas simplifican la problemática y tienden a presentar y reforzar prejuicios ante la labor misionera. En el presente estudio pregunto si el problema es la labor misionera en sí o si es la forma en que se la lleva a cabo. ¿Es la extinción como pueblo un resultado imprescindible para recibir el evangelio? ¿No sería posible aceptar el evangelio y al mismo tiempo conservar la cultura autóctona?

La presente obra es un análisis de tales interrogantes y un estudio de las consecuencias de diferentes maneras de comunicar el evangelio. También examinaré hasta que punto la labor misionera puede tener un efecto positivo y conservador en la cultura receptora. Hay que enfocar un planteamiento de esta índole desde un punto de vista multidisciplinario. Por lo tanto analizo el planteamiento del problema no sólo desde el punto de vista teológico, sino también histórico y antropológico.

El interés por el tema radica en mi propia experiencia como misionera evangélica luterana en la región andina del Ecuador. En la provincia del Cañar trabajé junto con mi esposo entre indígenas que por medio del bautismo pertenecían a la Iglesia Católica. Presumíamos que después de muchos años de predicación de la Biblia entenderían los conceptos centrales de la fe cristiana. Sin embargo, descubrimos que su fe y su práctica cultural estaban más marcadas por la religión nativa que por el evangelio. Era difícil predicar de manera que el mensaje bíblico fuera entendido. Esta observación condujo a interrogantes como: ¿Por qué el evangelio, después de casi 500 años de predicación, no tenía raíces más profundas? ¿Cómo es la visión cósmica de los indígenas de Cañar? ¿De qué modo se debe predicar el evangelio para que sea entendido sin que sea necesario renunciar a la práctica cultural? Las interrogantes me inspiraron a su vez para el tema de mi tesis de maestría en los estudios teológicos para profesores². La realización del trabajo me ha dado la oportunidad de intentar responder a estas preguntas.

Actualmente vivo en Noruega, y por eso mi trabajo se ha basado principalmente en una investigación bibliográfica tanto cultural e histórica como religiosa. Este ha sido el punto de partida para la discusión de los

procesos operantes que han llevado a la visión cósmica actual, y para las ideas de cómo se puede presentar el evangelio de modo que se convierta en autóctono.

Sé que hay personas que trabajan con planteamientos semejantes. Tengo la esperanza de que mis conclusiones puedan servir de ayuda a aquellos que trabajan en el área y para los indígenas mismos, de tal manera que puedan alcanzar a conocer el evangelio sin tener que cruzar fronteras culturales.

1.2. Planteamiento y desarrollo del problema

La contextualización y el hacer el evangelio autóctono³ son conceptos que últimamente han ingresado en la ciencia de la misión. Se ha tomado en serio a los críticos de la labor misionera. Además se ha puesto énfasis en evitar que el evangelio prive a alguien de su propia cultura, sino que se encarne en la cultura de cada uno. Actualmente, el principio en la predicación del evangelio es que el mensaje debe ser entendido dentro de la cultura y la cosmovisión del receptor hasta donde sea posible. Se deben comunicar las buenas nuevas de acuerdo a las premisas del receptor, influidos lo menos posible por la cultura del emisor. De este modo el receptor puede preservar su identidad cultural al convertirse al cristianismo. En la Biblia misma encontramos el modelo de esto. A los judíos se les permitió seguir siendo judíos cuando se convirtieron al cristianismo. Por otro lado no se les permitía a los judíos exigir que los gentiles se convirtieran al judaísmo primero para ser cristianos después (Hch.15⁴). Para los indígenas de Cañar esto significa que pueden seguir siendo indígenas, aunque se conviertan al cristianismo; que el evangelio se vuelve indígena.

En la tarea de hacer el evangelio autóctono hay que incluir otras ciencias además de la teología. El antropólogo y misionero norteamericano Paul Hiebert presenta un método para la evangelización en su libro *Anthropological Insights for Missionaries* (1985). El método incluye la antropología, la sociología y la psicología como ciencias de aporte a la teología en la labor misionera.

Conocer el método de Hiebert fue el impulso para iniciar la presente investigación. Aquí hay un modo de trabajar con la cultura y la religión de los indígenas de Cañar que posibilita que el evangelio sea autóctono cañareño. Basándose en su cosmovisión debe ser posible crear puentes que lleven al entendimiento del mensaje.

El punto de partida de Hiebert es que hay dos abismos sobre los cuales se debe construir puentes. El primero es el abismo cultural que existe entre el misionero y el receptor del mensaje. El otro es el abismo que existe entre lo histórico y lo cultural de la edad contemporánea de la Biblia y el tiempo actual. El puente sobre estos dos abismos es necesario para la comunicación eficaz del evangelio tanto intercultural como trans-históricamente. Es en este proceso, opina Hiebert, que las ciencias sociales pueden ayudar al misionero a comunicar un evangelio culturalmente menos atado, con la probabilidad de ser autóctono en la cultura receptora. Pueden ayudarlo a uno a entender tanto la cultura del receptor como la propia cultura y brindar medios para formar el puente necesario entre estas dos culturas. Asimismo es fundamental tener un conocimiento profundo de la cultura y la cosmovisión bíblica para poder construir un puente entre éste y el tiempo actual. Debemos aprender lo que la teología y las ciencias nos dicen referente al ser humano y, a partir de esto, llegar a un entendimiento de la persona íntegra. Con esta base Hiebert ha desarrollado una manera holística de estudiar el ser humano que se ilustra de la siguiente manera:

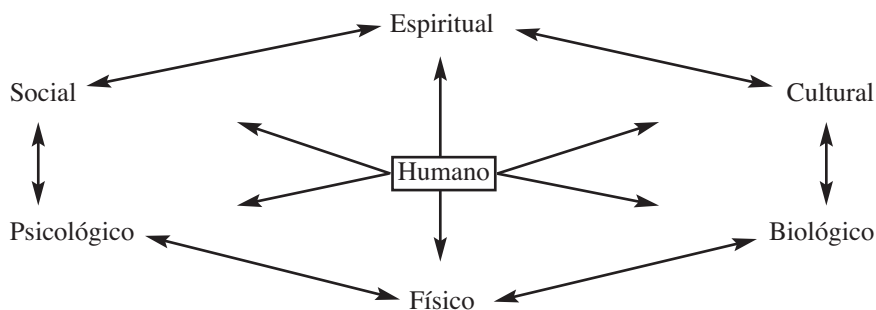


Fig. 1 Un acercamiento integral al estudio del ser humano (Hiebert, 1985:26)

Veo en este método un auxiliar muy útil en la labor de comunicar el evangelio a la población indígena de Cañar. Con él será posible responder a las interrogantes que mencioné en la introducción. Es, sin embargo, demasiado amplio utilizar todo el método para una tesis de graduación. En vista de que no existe una presentación completa de la historia, la cultura y la religión indígena de Cañar, la presente obra se concentrará en esta “cabeza de puente” que a la vez puede ser una base para una labor en los otros aspectos. Es un intento de hallar aspectos importantes de la cultura y la cosmovisión actual. A partir de ello se establecerán algunas indicaciones de lo que puede ser un camino para llegar a este pueblo con el evangelio. Espero que el trabajo de alguna manera pueda servir de base para que otros puedan seguir construyendo a partir de él y constituir un uso más completo e integral del método.

Existe cierta limitación en lo que se refiere al acceso a la bibliografía. La investigación se basa en literatura accesible sobre la región de los Andes en los idiomas que domino. Asimismo hay la limitación de que esta literatura sólo en un mínimo grado se refiere especialmente a los indígenas de Cañar. Es preciso evaluarla a la luz de la poca literatura que se refiere a Cañar y también me basaré en mi experiencia personal y en un breve estudio de campo en la zona. Esto implica que puede haber posibles fallas en mis evaluaciones. Los pocos investigadores que han realizado estudios en Cañar se basan en parte los unos en los otros y en parte en otros investigadores que han hecho estudios en otras regiones de los Andes. Finalmente, he tenido informantes que proceden de una región delimitada de la provincia del Cañar.

El objetivo del trabajo es el crear condiciones para que el evangelio no siga siendo concebido como algo ajeno y asociado con el abuso del poder y la destrucción de la identidad y la cultura. Deseo establecer una base para un trabajo posterior que puede llevar a una fusión de horizontes; entre el horizonte de entendimiento de la Biblia y el horizonte de entendimiento de los indígenas de Cañar. Mi meta es que haya un punto en común entre la identidad indígena y la fe en Cristo; que el mensaje que se entrega al indígena se entienda desde su cosmovisión de manera que pue-

da rechazarlo o aceptarlo sobre un fundamento adecuado. En caso de que decida aceptarlo deberá, en la medida de lo posible, integrarlo a su cosmovisión y participar él mismo en el proceso de cambio que se iniciará a partir de la aceptación. Por otro lado el evangelio hace reventar la cosmovisión de cualquier cultura; el evangelio inicia, además, procesos que llevarán a prácticas eclesiósticas culturalmente relevantes.

En síntesis, el planteamiento del problema del presente trabajo yace en el punto de intersección entre la teología, la ciencia de la religión y la antropología social dentro de la ciencia de la misión. Se trata de la contextualización del evangelio en una cultura cristopaganista. Es un trabajo dentro de la materia Conocimiento del cristianismo, y mi competencia está dentro de la teología y en parte dentro de la ciencia de la religión. Con mis antecedentes como profesora tengo también competencia en metodología y didáctica. Cuando el carácter del presente trabajo me lleva a adentrarme en lo que es antropología social, carezco de estudios necesarios y me debo basar en la consulta de la literatura apropiada.

El planteamiento tiene dos partes. La primera parte es una presentación histórica y social de la cultura, la historia y la religión indígena de Cañar. El objetivo de esta parte es describir la cosmovisión del pueblo y explicar por qué ha llegado a ser como es. La segunda parte es una consideración misio-teológica de cómo se puede enseñar el evangelio a este pueblo con el objetivo de establecer la base para una predicación contextualizada.

El planteamiento del problema se formula de la siguiente manera: “La visión cósmica de los indígenas de Cañar en la actualidad ¿cómo se manifiesta y por qué ha llegado a ser así? ¿Cómo comunicar el evangelio de tal manera que sea entendido en base a esta cosmovisión y de modo que el indígena pueda determinar su actitud ante él en base a sus propias premisas?”

1.3. Método y disposición

La presente investigación es una presentación interdisciplinaria dentro de la Ciencia de la misión. La Ciencia de la misión es una ciencia que está en continuo diálogo con otras ciencias no-teológicas. Por lo tanto es más adecuado utilizar un método social-antropológico que un sistema puramente teológico en la investigación. La tesis de graduación cubre diversas facetas que requieren distintos métodos. El método principal es un método general antropológico para la recolección de información, el fundamento teórico y la interpretación de la información. También incluye una corta visita al área de estudio donde me concentraré en las entrevistas. La recolección de información formará el fundamento teórico para interpretar y establecer las conclusiones. La interpretación de los datos se hará en parte a la luz de la literatura social-antropológica y en parte a la luz del contenido del mensaje bíblico.

En la primera parte del estudio se encuentra el principio teórico del planteamiento del problema con las definiciones de los conceptos, cultura, cosmovisión y la contextualización en base a la consulta bibliográfica. En la siguiente parte viene una exposición de la cultura y la cosmovisión indígena de Cañar. En base a las fuentes de información y con la ayuda de una perspectiva diacrónica se describe el desarrollo histórico tanto del área geográfica concreta como de la sociedad más amplia de la que forman parte. Asimismo entra algo sobre la geografía y el clima en el área y un análisis de las características de la lengua que hablan. En esta parte se utiliza un método histórico basado en los estudios literarios. Al tratar el aspecto religioso de su cosmovisión se utiliza una perspectiva sincrónica al mismo tiempo que se recogen los hilos históricos cuando es preciso. Entra una descripción de los principios organizadores del tiempo y del espacio y el cómo los indígenas los integran en sus ideas religiosas principales y en sus fiestas y ritos. En esta parte también se puede notar cómo la religión ha cambiado bajo la influencia externa. Además de los estudios bibliográficos se utiliza el trabajo de campo con observaciones y entrevistas.

Al final se utiliza un método sistemático-teológico en la interpretación de la información reunida. La tesis desembocará en unas indicaciones misio-teológicas referentes a las posibilidades de encontrar un puente de comunicación que haga indígena al evangelio. También hay unas reflexiones metódicas y didácticas.

La última parte se denomina “Resumen y perspectiva”. El planteamiento del problema no está formulado de tal manera que se pueda concluir algo al respecto. Entra una manifestación de que hay respuestas a las cuestiones de la introducción. Finalmente se indican áreas que considero importantes y necesarias seguir trabajando para que el evangelio sea autóctono en Cañar.

1.4. Fuentes de información

La tesis se basa en la consulta de literatura en las lenguas nórdicas, inglés y castellano. En la parte que trata de la cultura, la cosmovisión y la contextualización, me apoyo, además de Hiebert, en el antropólogo social noruego Arne Martin Klausen y en el informe de Willowbank.⁵

No he encontrado estudios sistemáticos de la historia, la cultura y la cosmovisión de los indígenas de Cañar. Los cronistas españoles son los que nombran por primera vez a este pueblo en fuentes escritas. Anotaron los acontecimientos durante la Conquista e intentaron describir a la gente conquistada para “el viejo mundo”. Estos documentos tienen las características de haber sido escritos por los conquistadores y están matizados por sus objetivos particulares.

“La concepción de la historia de Los Andes más difundida y autorizada se basa en las memorias de los escribientes de historia y cultura de la España de entonces, a saber los cronistas..... Los cronistas nos dan informaciones extensas y al mismo tiempo contradictorias. Sus memorias tenían objetivos políticos e ideológicos...” (Kaarhus, 1989:56).

El autor más interesante de éstos es el Inca Garcilaso de la Vega que vivió poco después de la Conquista. Nació en Perú con padre español y madre indígena. Hablaba el quechua y vivió también gran parte de su vida en España. Se preocupó por describir la visión cósmica del indígena y escribió en parte en quechua y en parte en castellano. Es interesante como fuente de la religión de los Incas, pero indudablemente estaba influido por el cristianismo y por el modo español de definir los conceptos.

Ninguno de los cronistas describe detalladamente a los indígenas de Cañar, sólo los nombran en algunas ocasiones. En un trabajo como el presente sería exagerado remitirse a las fuentes originales de los siglos XVII-XVIII. Por lo tanto me basaré en las aplicaciones que los nuevos investigadores han hecho a tales fuentes y dependo de fuentes secundarias cuando es importante y necesario referirse a las anotaciones de los cronistas.

El sacerdote católico Angel María Iglesias es uno de los pocos que ha estudiado la historia y la religión del pueblo autóctono de Cañar. Su obra no es un tratado científico, pero al parecer el estudio es fidedigno. Se basa en algunas de las fuentes antiguas, como por ejemplo las anotaciones de los cronistas, y las analiza. Me parece que las utiliza con mucha precisión. Como trabajó muchos años en Cañar, hablaba quichua y era uno de los pocos que conocía a los indígenas de Cañar, considero su libro como una fuente bastante valiosa para mi tesis. Nuevas obras sobre los Cañaris se basan en su trabajo.

El antropólogo español José Alcina Franch es uno de los pocos científicos que ha trabajado con la cultura cañaris. Ha investigado las excavaciones en Ingapirca y ha estudiado todas las fuentes accesibles de esta cultura. Su artículo en la publicación del Banco Central ha sido muy útil.

Los etnógrafos daneses Eva Krener y Niels Fock vivieron en total un año y medio en el pueblo de Juncal en Cañar. Los dos han escrito diversos artículos sobre diferentes temas relacionados con la vida del indígena en este pueblo. Niels Foch ha trabajado especialmente con los principios organizadores del tiempo y el espacio, y muestra cómo los indíge-

nas de Cañar basan su forma de pensar en éstos. Puede ser una causa de error que su labor date de hace 15-20 años y que trate de un pueblo que en ese entonces estaba bastante aislado. Mucho ha cambiado en el área en el curso de estos años y la manera de pensar antigua está probablemente en retroceso. Al mismo tiempo es posible que precisamente en el pueblo de Juncal, que nunca ha pertenecido a una hacienda, uno pueda encontrar el modo más original y auténtico del pensamiento de la zona. Aunque el indígena en la actualidad está en un proceso de alejamiento de su cultura nativa y las manifestaciones exteriores de su cultura cambian, es de suponer que los principios organizadores seguirán dominando su forma de pensar.

La estudiante inglesa Rosaleen Howard-Malverde vivió un año en Cañar recolectando datos para su tesis doctoral "Quichua Tales from Cañar, Ecuador".⁶ Hizo su estudio de campo entre abril 1976 y febrero 1977. Los narradores de los cuentos fueron hombres y mujeres de 15 a 80 años pertenecientes a diferentes pueblos del valle. La obra de 51 cuentos con comentarios ha sido una base importante para mi tesis. También he tenido acceso a algunos artículos escrito por Howard-Malverde donde se basa en los cuentos. Se ha concentrado especialmente en la concepción indígena del diablo, es decir, de lo bueno y lo malo.

Bolívar Zaruma Q. es uno de los pocos mestizos de Cañar que se ha preocupado por el acontecer de la población indígena de la zona. Ha editado dos tomos acerca de la religión y la identidad del pueblo quichua. Su tesis de licenciatura, que me permitió leer, es un estudio de la celebración indígena de la fiesta del Corpus Christi en Cañar.

Durante su estadía en Cañar, el misionero noruego Harry Vik estudió la cultura autóctona. En un compendio ha reunido una presentación de lo que encontró de literatura, informaciones del profesor de quichua José Maldonado y propias experiencias. No ha sido publicado, pero sí copiado para uso interno por los colegas misioneros. Especialmente la bibliografía ha sido útil. Me permitió citarlo en mi tesis, pero mayormente me he remitido a las fuentes directas.

De los informantes quichuas el mejor preparado es el economista José Maldonado Córdova. Él tiene, además, la relación más consciente con su cultura nativa. Sin embargo, no es de Cañar, sino que es natural de Otavalo. A pesar de esto me ayudó mucho discutir con él, y la entrevista que hice es muy valiosa.

En cuanto a literatura sobre indígenas de otras regiones del Ecuador quiero mencionar la tesis de Maestría del misionero estadounidense Jacob Peter Klassen. Trabajaba como misionero en la provincia Chimborazo, al norte de Cañar. Mucho de lo que escribe sobre la cultura indígena es relevante también para Cañar. Asimismo quiero mencionar la tesis de graduación de antropología social de la noruega Randi Kaarhus. Trata del dualismo en la cultura y la lengua quichua, de los principios organizadores del tiempo y el espacio. Se basa en estudios de campo en Otavalo, en el norte del Ecuador.

Igualmente he consultado literatura sobre la región de los Andes en general y también estudios especiales de otras regiones. He considerado adecuado también revisar números anteriores de la revista noruega de la Misión Luterana Sudamericana de Noruega (MLSN), Santalen. En algunos de ellos he hallado información importante como entrevistas con indígenas de Cañar.

El sacerdote católico Walter J. Ong ha examinado la cuestión de cultura oral y cultura literaria. Fue interesante leer sus libros en relación al tema ¿cómo comunicar el evangelio de la mejor manera? Me hizo también comprender experiencias de mi trabajo en Cañar.

Por lo demás véase la bibliografía y el apéndice 3 para una pequeña reseña de cada informante.

Estudio de campo. Durante mi estadía de cuatro semanas en Cañar tuve la oportunidad de controlar lo que había leído y de completar conocimientos que no había podido obtener por medio de lo estudiado. Me refiero especialmente a los ritos de pasaje y preguntas acerca de la predicación del evangelio. Aunque cuatro semanas es poco tiempo, fueron bastante provechosas.

Las técnicas utilizadas para recopilar la información fueron las entrevistas o conversaciones. La mayoría de éstas fueron grabadas en cassetes. Como conocía la región y también a mucha gente, tuve conversaciones informales sin necesidad de grabar. Pronto me di cuenta de que no es fácil entrevistar a un indígena. No se trata solamente de hacer una pregunta y esperar la respuesta. Hay que charlar algo en relación al tema, aclarar si la pregunta se entiende, y tener bastante tiempo para poder enterarse de lo que uno desea saber y tal vez habrá una respuesta a la interrogante. Definitivamente habría sido una ventaja hablar quichua. Aunque mis informantes dominan el castellano, su modo de pensar y su comprensión de los conceptos están ligados a su lengua materna. Por lo tanto no es siempre fácil entender qué quieren decir aunque las palabras que utilizan son fáciles de traducir.

Visité algunos museos y las ruinas del gran castillo Ingapirca. En los últimos años se han hecho descubrimientos interesantes que nos acercan más a conocer el período anterior a la conquista de los Incas. En la Semana Santa visité la iglesia católica en el pueblo de Cañar y de Tambo para tener una impresión de las celebraciones indígenas en estas fiestas religiosas. También asistía a la Iglesia Luterana Central en Cañar cada domingo y estuve de paso por un campamento indígena luterano. Allí presencié un bautizo y la fiesta posterior al mismo con el consabido almuerzo festivo con cuy asado y chicha.

II

CULTURA Y COSMOVISIÓN

2.1. *Cultura*

Los antropólogos son los científicos que estudian la comunidad social y las culturas humanas. El estudio de diferentes sociedades ha llevado al descubrimiento de cómo funciona una comunidad, un conocimiento que a su vez es una base esencial para un trabajo intercultural. Un misionero, por ejemplo, entra en una cultura que funciona de manera diferente a la propia. Para poder comunicar el evangelio de tal manera que sea comprendido y recibido, es imprescindible ponerse bien al corriente de la cultura del receptor. Como la cultura y la cosmovisión indígena de Cañar son centrales en esta obra, es lógico analizar más de cerca el concepto de cultura. ¿Qué comprende la cultura de un pueblo y qué significado tiene la cultura para los individuos que pertenecen a ella? ¿Cómo se forma y cómo funciona una visión cósmica? ¿Qué sucede cuando el evangelio se encuentra con una nueva cultura? Este capítulo intenta dar respuestas a estas interrogantes.

La literatura social-antropológica da numerosas definiciones del concepto cultura. Algunos se preocupan de las formas exteriores de actuación y definen cultura como “la suma de las distintas actividades que realiza un determinado grupo de gente” (C. Swetland seg. Eitinger, 1981:32). Edward T. Hall, en el libro *The Silent Language* (1973), llama a la cultura: “comportamiento aprendido y compartido” (48). Estas definiciones atribuyen importancia al modo de vivir. La cultura es, según estos científ-

ficos, la suma de todo lo familiar, lo que uno conoce desde el nacimiento sin estar consciente de ello. Pierre Bourdieu llama cultura a lo obvio, aquello que esta fuera de discusión (seg. Klausen, 1992:12).

Cuando uno empieza a conocer una nueva cultura, descubre que los actos externos y el hábito se encuentran en un campo controlado por valores y normas que no son fácilmente registrables. Se ve cómo la gente se comporta, pero uno no comprende por qué se comporta así. El antropólogo social noruego Klausen (1992) tiene una definición de cultura que va más allá del hábito y comprende varios niveles. Tiene un concepto descriptivo de la cultura y dice que cultura no es sinónimo de sociedad, sino que es el contenido de la comunidad que hace la sociedad. Cultura es:

“... ideas, valores, reglas, normas, códigos y símbolos que transmite a una persona de la generación precedente y que a su vez intenta pasar a la próxima generación a menudo con algunos cambios.” “Cultura es, en otras palabras, todo lo que aprendemos referente a lo bueno y lo malo, lo bonito y lo feo, lo útil y lo inservible, acerca del proceder diario y del sentido de la vida” (27).

Klausen describe los conceptos de la definición así (29s.): En una cultura hay ideas de la realidad más o menos fijas y bien formuladas. Nuevas ideas aparecen constantemente en la mayoría de la gente, pero por lo general son ideas pasajeras que desaparecen. Algunas se vuelven, sin embargo, tan esenciales que se convierten en **valores**.

Valores son lo que uno desea preservar y aumentar. Algunos valores se pueden medir y pesar y contrastar con otros en la vida diaria. Otros se consideran como absolutos y solamente se contrastarán consigo mismos, como por ejemplo la libertad del individuo y la soberanía nacional. Unos valores son tan importantes que se convierten en lo que llamamos **normas**.

Normas son reglas tan importantes para la sociedad que se mantienen a través de reacciones de premio y castigo. La cultura nos enseña cómo nos debemos comportar y tiene mecanismos de control de las reglas

como el chisme, la exclusión, el poder y el castigo. Por otro lado la gente dentro de la misma cultura no está siempre de acuerdo con las reglas.

Una comunidad humana precisa de un sistema de comunicación: **código y símbolo**. Las ideas, los valores y las normas se deben comunicar continuamente para que la comunidad se mantenga o para crear cambios en el fundamento de ella. El idioma es el aparato principal para expresar comunidad, pero existen también otros modos simbólicos de comunicarse. Hiebert (1985:37) nombra la escritura, las señales de tránsito, el dinero, las estampillas, los sonidos, los olores, la vestimenta, etc. Por último, la comunión mental se expresará mediante rituales, arte y otros medios de comunicación. El informe Willowbank dice:

“La cultura está estrechamente vinculada al idioma, y es expresada en proverbios, mitos, leyendas y diversas formas de arte, las cuales se hacen parte de los muebles mentales de todos los miembros del grupo. Gobierna las acciones emprendidas en la comunidad - - actos de adorar o de bienestar general; las leyes y la administración de la ley; actividades sociales como danzas y juegos, pequeñas unidades de acción como clubes y sociedades, asociaciones en una inmensa variedad de fines comunes” (en Stoff, 1979: 435).

Klausen describe los conceptos de la definición así (29s.): En una cultura hay ideas de la realidad más o menos fijas y bien formuladas. Nuevas ideas aparecen constantemente en la mayoría de la gente, pero por lo general propia cultura y programada de acuerdo a ésta. El individuo adquiere un filtro o unos “anteojos culturales” que inconscientemente usa. “La programación” se da por medio del proceso de socialización. La figura 2 ilustra la relación entre la sociedad y la cultura. Muestra como la cultura se transmite a través del proceso de socialización, y como la cultura cambia. El cambio se da tanto por medio del contacto con otras sociedades como por tensiones internas que ocasionan cambios.

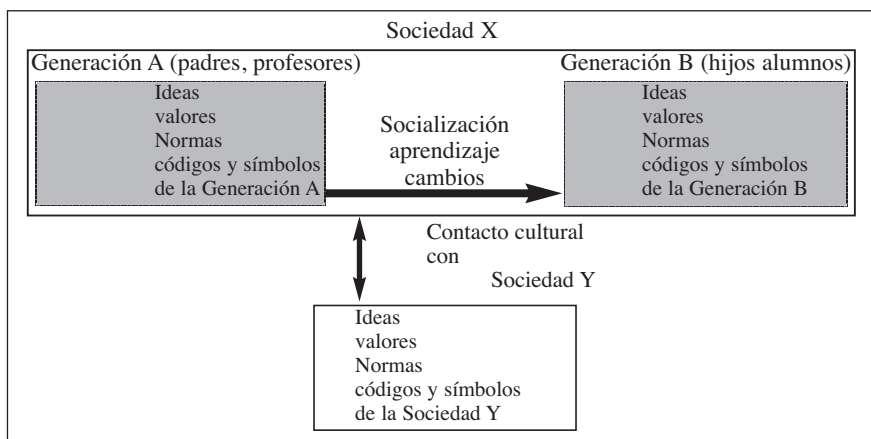


Fig 2. Modelo del término cultura descrito (Klausen, 1992:29)

Podríamos aplicar lo que ha sucedido con los Cañaris como un ejemplo de este modelo. El contacto intercultural tanto con los Incas como con los españoles ha cambiado las ideas, los valores, las normas, los códigos y los símbolos de esta sociedad. La cosmovisión de los Cañaris no es como fue antes de la conquista de los Incas. Los cambios se deben al contacto intercultural y a tensiones internas. También el evangelio puede causar tensiones internas que posteriormente llevan a cambios.

Klausen da, como un buen noruego, importancia a la comunión cognoscitiva y mental en su definición. Pero el hombre no sólo tiene un aspecto cognoscitivo. Hiebert (1985) incluye también los sentimientos en su definición. Cultura es, según él, “el sistema más o menos integrado de ideas, sentimientos y valores y sus patrones de conducta vinculados, y productos compartidos por un grupo de personas que organizan y regulan lo que piensan, sienten y hacen” (30). Hiebert profundiza la definición dividiendo la cultura en tres dimensiones: la cognoscitiva, la evaluativa y la afectiva. A la cognoscitiva y la evaluativa corresponden las ideas, los valores y las normas de la definición de Klausen. La dimensión afectiva comprende los sentimientos, las actitudes, los gustos y la moda. Tal dimensión se refleja en la mayoría de los aspectos de la vida.

La cultura también se manifiesta en productos, en cosas materiales como casas, canastas, canoas, vestimenta, etc. El hábito y los productos no son partes independientes culturales; están íntimamente ligados a ideas, valores, normas y sentimientos (Hiebert, 1989:35s).

Sumamos lo que implica el concepto cultura por medio del informe Willowbank:

“La cultura es un sistema integrado de creencias (sobre Dios, la realidad o el sentido final), de valores (sobre qué es verdadero, bueno, hermoso y normativo), de costumbres (cómo comportarnos, relacionarnos con los demás, hablar, orar, vestirnos, trabajar, jugar, comerciar, comer, realizar tareas agrícolas, etc.), y de instituciones que expresan dichas creencias, valores y costumbres (gobierno, tribunales, templos o iglesias, familia, escuelas, hospitales, fábricas, negocios, sindicatos, clubes, etc.) que unen la sociedad y le proporcionan un sentido de identidad, de dignidad, de seguridad y de comunidad” (en Padilla, 1989:33s).

Las definiciones referidas hasta aquí quizás reflejan a los investigadores occidentales que las han formulado. Si los pueblos estudiados por los investigadores definieran el concepto cultura, posiblemente incluirían la naturaleza y el ambiente geográfico que los rodean. La naturaleza y el clima influyen en la manera de pensar, de vestirse, en el vocabulario, hasta en la comida. Cultura trata de la respuesta del hombre a su medio ambiente y de capacidades creativas. Los que viven en un clima frío construirán sus casas y se vestirán de modo diferente a los que viven en el trópico. Los que viven en el interior de un país tendrán una vida distinta a los que viven en la costa. Factores geográficos como éstos llevan a diferentes expresiones culturales.

La adaptación de la población autóctona a su contexto ecológico en la región de los Andes es un ejemplo de esto. En la región andina bajo el círculo ecuatorial, son las variaciones de altura más que los cambios de estación los que ocasionan las variaciones climáticas. Las diferentes culturas que se desarrollaron en esta región supieron aprovechar estas condi-

ciones. Controlaron la mayor cantidad posible de zonas ecológicas, lo que los investigadores llaman microverticalidad. “Microverticalidad quiere decir que los habitantes de un pueblo tenían campos situados en varios pisos ecológicos alcanzables en un mismo día con la posibilidad de regresar al lugar de residencia por la noche” (Oberem según Kaarhus, 1989:67). Tal situación ecológica se convertirá a su vez en la base de las expresiones culturales. Uno de los planteamientos del problema de Fock y Krener en su estudio de campo en Juncal estaba vinculado con esta situación. Querían observar “La adaptación cultural al ambiente circundante, una adaptación que es tan peculiar como la naturaleza misma de esta área” (1981:17). Mantienen, entre otros puntos, que el agua es tan importante que el sistema de ríos y canales de agua “sirve como modelo de interpretación de la historia Cañar, tanto con respecto a los Incas como a los conquistadores españoles” (1978:173). El agua establece los límites entre los diferentes grupos y pueblos dentro de la zona y delimita todo el territorio. Como veremos más adelante el principio de la verticalidad funciona como base para la organización social, política y económica en los Andes.

Una cultura es un sistema donde las distintas expresiones culturales se relacionan entre sí y se influyen mutuamente (Hiebert, 1985:37s). Son partes de un todo y deben entenderse dentro del contexto al que pertenecen. Una variación en uno o en varios aspectos del patrón cultural influirá en amplios aspectos de la cultura. Las autoridades ecuatorianas experimentaron esto al tratar de ayudar a las mujeres indígenas a mejorar la producción del cuy. Recibieron una respuesta fría al proyecto porque el cuy es mucho más que un alimento. Hay factores sociales, religiosos y de salud ligados a este animal, (Archetti, 1986). El que desea promover un cambio debe tener en consideración qué clase de proceso se pondrá en marcha. No todas las expresiones tienen la misma importancia o son igual de básicas para todos los habitantes. Las que no son tan importantes son más fáciles de cambiar sin afectar a toda la cultura. Mientras tanto uno debe conocer el sistema cultural profundamente antes de comenzar a producir cambios.

Asimismo se dará diferente valor a la misma expresión en distintas culturas. Podríamos utilizar al cuy como ejemplo: en Noruega es una mascota que a nadie se le ocurriría comer. En el Ecuador es tanto una mascota como parte importante de la cadena alimenticia. También se usa para establecer diagnósticos de enfermedad. El mismo sentido también se puede expresar de distintas maneras. Por lo tanto hay que tener cuidado al tomar prestadas imágenes de una cultura a otra, podrían adquirir un nuevo significado en la otra cultura. Expresiones culturales de una cultura en toda su amplitud pueden ser extrañas en otra. Una cultura no se compone de un conjunto de piezas de construcción independientes reunidas al azar, con las que se puede jugar por separado. Al trasladarse de una cultura a otra uno debe, por lo tanto, escoger imágenes culturales apropiadas para evitar que el receptor dé a las formas un significado erróneo.

La cultura de un pueblo comprende tanto aspectos relativamente fáciles de cambiar como aspectos básicos que rechazan un cambio. Hall (1973) diferencia entre estos aspectos dividiendo la cultura en tres niveles que actúan en mayor o menor grado en cualquier situación (64ss):

El nivel superficial o la cultura técnica es la parte de la cultura que se enseña explícitamente, especialmente en el colegio u otras instituciones de enseñanza. Tal sabiduría es acompañada de un alto nivel de conocimiento (cognoscitivo), y un bajo nivel sentimental (afectivo). Las fallas se corrigen de manera relativamente simple mediante la corrección. En este nivel el cambio es relativamente fácil. La lengua es lo que principalmente refleja y descubre los valores del pueblo y los conceptos del nivel superficial.

El nivel siguiente es el **“nivel informal”**, donde se trata de cómo se deben hacer las cosas. También en este nivel se habla de conocimientos conscientes, pero son menos explícitos. Se aprenden a menudo por imitación. Uno conoce intuitivamente lo apropiado, pero tendría dificultades al describir el cómo y el por qué. Cuestiones que se presentan en este nivel son, por ejemplo, lo adecuado, lo educado, etc., qué vestido se pondrá o qué se debe contestar cuando a uno le preguntan ¿cómo está? Un error expresa mal gusto y la corrección por lo general se da por medio del chis-

me. El nivel cognoscitivo es relativamente bajo, pero el nivel emocional es alto. Un error lleva fácilmente a un sentimiento de “bochorno”, de “embarazo”. También en este nivel los cambios se establecen cuando el individuo se conscientiza de qué hace y por qué, y el por qué es deseable el cambio. En una cultura oral como la de Cañar la mayor parte del aprendizaje se da en este nivel.

El nivel principal es el **“nivel formal”**, el nivel de la cosmovisión con los conceptos fundamentales de la fe, a menudo considerados autoevidentes. Son las creencias básicas culturales.

Los niveles culturales se forman en gran parte inconscientemente en la vida de uno desde temprana edad. Se integran en el modo de pensar, de actuar, de sentir, de la propia identidad. El centro es el nivel formal donde encontramos la cosmovisión. Como la visión cósmica de una cultura es tan esencial, procedemos profundizando lo qué es y cómo funciona.

2.2. La cosmovisión (world view)

“A menudo se denomina cosmovisión a las ideas fundamentales de la realidad subyacente de las creencias y la conducta de una cultura” (Hiebert, 1985:45). La cosmovisión es el corazón de la cultura. Por consiguiente afecta todos los aspectos de la vida del pueblo; todas las expresiones culturales reflejan la cosmovisión subyacente. Por lo tanto, diferentes cosmovisiones conducen a distintos resultados en el nivel superficial. El significado de la cosmovisión puede ilustrarse:



- Círculo interior: *cosmovisión subyacente de la cultura*
 Círculo intermedio: *diferentes aspectos de la vida donde los hábitos reflejan la cosmovisión*
 Círculo exterior: *ejemplos de distintas costumbres que reflejan diferentes cosmovisiones*

Fig. 3 *Cosmovisión, aspectos de la vida y costumbres (Musk 1992:26)*

La cosmovisión se usa para formar valores y normas. Asimismo para explicar el propósito de la vida y el papel del ser humano en relación al universo, a los poderes sobrenaturales y en relación a los demás. Tiene una función explicativa frente a lo que uno encuentra en la vida; en los Andes, por ejemplo, la enfermedad se explica como el desbalance entre lo frío y lo caliente. Se utiliza para evaluar los valores y la conducta propia y la de los demás. También sirve para responder a las cuestiones éticas: qué es correcto e incorrecto, bueno o malo, y para decidir en las cuestiones emocionales básicas, lo que gusta o disgusta. En resumidas cuentas, la cosmovisión funciona como un mecanismo de control que decide cómo se concibe a sí mismo, su mundo y a Dios, y qué determina el sentido de un mensaje. “Error” en este nivel es pecado que no sólo se corrige, sino que se castiga. Se interpreta como una amenaza a la propia existencia poner en duda alguno de los principios de la cosmovisión. Un cambio fundamental en este nivel es una conversión.

El informe Willowbank establece que la cosmovisión puede ser religiosa o “secular”, que crea el entendimiento de la ubicación del hombre en el universo (en Stott, 1979:434). Hiebert (1985) resume la cosmovisión:

“Sumando, las creencias cognoscitivas, afectivas y evaluativas proveen a la gente una manera de ver al mundo que le tenga sentido, que le dé el sentir de estar en casa, y le confirme de que está bien. Tal cosmovisión sirve como el fundamento sobre la cual construye tanto su fe explícita y su sistema de valores como las instituciones sociales dentro de las cuales vive la vida cotidiana” (47s).

La cosmovisión no es innata. El niño adquiere inconscientemente tal conocimiento de su medio desde temprana edad. En una cultura dada aprende a interpretar la realidad desde un marco de referencia que se encuentra tanto dentro de la cultura como en las condiciones ecológicas alrededor de ella. Así como la naturaleza influye en las expresiones culturales de un pueblo, influye también en su cosmovisión. Foch y Krener (1981) querían estudiar este aspecto también durante su estudio de campo en Cañar. Formularon el siguiente planteamiento del problema: “El concepto del mundo circundante de los indios de Juncal mismos, su selección de categorías y sistemas relevantes” (17).

Foch da en el artículo “Ecology and Mind in an Andean Irrigation Culture” (1981:311ss) la respuesta y mantiene que son las condiciones ecológicas en el área las que dan a los habitantes un fundamento “no sólo para un modelo ecológico inconsciente, sino también para un sistema elaborado de clasificación social y simbólico que gobierna sus pensamientos y acciones”. Los factores ecológicos son la raíz de la cosmovisión subyacente; la naturaleza y el clima en una región dan claves para el entendimiento de la visión cósmica de un pueblo. Mantiene también que cuando los juncaleños no desean mudarse de su pueblo, es porque “todos los principios cognoscitivos que constituyen la cosmología de los juncaleños están geográficamente ligados a su territorio; para ellos el dejar su hogar sería como dejar atrás su mundo entero” (328).

Claves útiles para entender la visión cósmica de un pueblo son modismos y mitología, cuentos y leyendas, canciones y folklore. Naturalmente tal material es el fundamento de una descripción de la religión indígena de Cañar. Al tratar la visión cósmica de los indígenas de Cañar, se notará que la cosmovisión también influye en aspectos como tiempo, espacio y causa.

Lo que domina la mayoría de las cosmovisiones fuera de occidente es que están al abrigo de la diferencia entre lo secular y lo sagrado; la mayor parte de los factores son tanto seculares como sagrados. Se ocupan de dioses y espíritus, pero son comúnmente antropocéntricos y etnocéntricos. Unen a una totalidad lo sobrenatural y la naturaleza, el tiempo y el espacio, este mundo y el otro mundo. Esa unidad no es monismo ni panteísmo. “Es más bien la unidad de una continuidad en la cual los lazos entre las deidades, espíritus, animales, hombres y fenómenos naturales son más o menos oscuros y cambiantes” (Hesselgrave, 1991:222). La cosmovisión, religión y cultura están entrelazadas en un todo dentro del cual es difícil distinguir las diferentes partes. Tal es la cosmovisión holística indígena de Cañar.

Antes de pasar a la descripción de la religión y cultura de los indígenas de Cañar examinamos la relación entre el evangelio y la cultura en general. Por último analizamos el significado de la contextualización del evangelio. Así ponemos un fundamento para la comunicación del evangelio a este pueblo.

2.3. La relación entre el evangelio y la cultura

El dilema de los misioneros en su trabajo intercultural siempre ha sido ¿cómo comunicar el evangelio de tal manera que el receptor entienda el significado y lo integre? Desde el tiempo de los apóstoles en Jerusalén se aseguró que, el ser cristiano no implicaba tener que cambiar de cultura. Cualquier persona podía ser cristiana dentro de su propio marco cultural. Pero, ¿es eso lo que experimenta un pueblo que escucha el evangelio por primera vez? ¿Preserva el evangelio la cultura? ¿la destruye como sostienen sus detractores?

Hiebert (1985) asegura que el evangelio en sí no pertenece a ninguna cultura. Es la propia manifestación del Señor y su trato a todo pueblo. Sin embargo, siempre debe ser comprendido y expresado en formas culturales humanas. No se puede comunicar el evangelio sino a través del pensamiento y la lengua humana (30).

Si bien el evangelio no pertenece a una cultura determinada, Jesucristo se hizo carne y hueso en un determinado contexto cultural. El evangelio se encarnó dentro de un contexto cultural judío que se extiende desde Abraham hasta Cristo. Jesús fue un judío que vivió toda su vida entre judíos. Fue marcado por el idioma judío, y por la cultura, la historia, la religión y las costumbres judías. Tanto Jesús como sus apóstoles se referían a la historia judía en el AT y a las normas de vida e instrucciones contemporáneas. El contexto judío caracteriza el vocabulario y los conceptos del NT. De ahí que el evangelio aun ahora se comprende mejor cuando uno se basa en el contexto judío en el trabajo con el mensaje bíblico.

Sin embargo, el evangelio no está limitado al marco cultural judío. También fue proclamado y entendido fuera de este contexto. En el NT observamos como los apóstoles comunicaron el evangelio de la cultura judía a la helénica. Adecuaron palabras y conceptos a una nueva realidad cultural. Para que el contenido fuera entendido dentro de un contexto no judío, el evangelio fue contextualizado, fue transmitido en un nuevo contexto. De este modo el evangelio ha sido comunicado de cultura en cultura durante unos 2000 años. Pero, ¿qué habrá sucedido con el evangelio en su caminar sobre la tierra? ¿Cómo fue llevado de Atenas y de Roma? ¿Fue llevado a nuevas culturas sin una carga cultural agregada?

Cuando el mundo helenístico difundió el evangelio a nuevas culturas, los misioneros eran hijos de su propia cultura y llevaban consigo la carga cultural de la misma. Cuando comparamos la cosmovisión judía con la occidental-cristiana observamos que mucho razonamiento griego ha llegado como carga cultural con el evangelio. Esta carga la han llevado los misioneros occidentales por todo el mundo con el resultado que, para muchos, el evangelio se ha convertido en la religión del hombre blanco. El teólogo latinoamericano René Padilla opina que los misioneros han llega-

do “...con una versión occidental del Cristianismo combinando componentes bíblicos con elementos de la filosofía griega y de la herencia europea-norteamericana... El resultado es que, en muchas partes del mundo, el Cristianismo es considerado una religión étnica -- la religión del hombre blanco. El evangelio tiene un sonido extranjero...” (en Stott, 1979:103s). El evangelio culturalmente independiente se ha convertido en la religión del occidente. Los que conforman el objetivo de la obra misionera de nuestros días lo miran a menudo como una religión étnica.

Nida y Reyburn (en Hiebert, 1985) señalan otro aspecto importante de la difusión del evangelio hoy. Misioneros occidentales bajo la influencia de una cosmovisión científica miran a esta visión cósmica como la manera de pensar del “individuo moderno”. Niegan lo sobrenatural y lo mágico y carecen de interés por la vida religiosa. Tal cosmovisión es muy distinta a la visión cósmica de los pueblos donde los misioneros trabajan en nuestros días. A pesar de que muchas personas no practican su religión y viven de una forma más “moderna”, no significa necesariamente que han aceptado una cosmovisión científica. Entre gente de un alto nivel de estudios se pueden encontrar rasgos de la religiosidad popular, como por ejemplo astrología y amuletos.

Al mismo tiempo que la cultura bíblica difiere de la cultura del mundo actual en muchos aspectos, también hay numerosas similitudes. La mayoría de las culturas receptoras del evangelio están, culturalmente consideradas, más cercanas a la cosmovisión judía que a la occidental.

“Si uno compararía los rasgos culturales de la Biblia con los de toda cultura existente hoy,... uno encontraría que en ciertos aspectos la Biblia está sorprendentemente más cerca de muchas de ellas que a la cultura tecnológica del mundo occidental. Es esta cultura “occidental” que es aberrante en el mundo” (Nida y Reyburn según Hiebert, 1985:153s).

Hay muchas culturas, muchos idiomas, muchas maneras de adorar, pero hay un sólo evangelio, y un sólo camino a la salvación. Este evangelio, este camino a la salvación se entenderá de manera diferente de acuerdo a las distintas visiones cósmicas, de acuerdo al marco cultural al cual uno pertenece. Cuando una cultura se encuentra con el evangelio, éste afectará al corazón de la cultura, la cosmovisión, y desafiará, en el plano formal, las ideas básicas de la vida. Los cambios que acontecen en el nivel formal tendrán consecuencias para toda la cultura. Habrá una tensión entre el evangelio y la cultura. Hiebert (1985) expresa esta tensión así: (53ss.):

El Evangelio contra la cultura. El evangelio no es igual a ninguna cultura humana, tampoco a la cultura occidental. Es una manifestación divina, no es una especulación humana. Precisamente porque no pertenece a ninguna cultura determinada se puede expresar adecuadamente en cualquier cultura. Es en esto que los misioneros han cometido muchos errores a través de todos los tiempos. Han querido yuxtaponer el evangelio y la cultura propia. El resultado es que bajo presión han introducido a los convertidos en una forma cultural extraña. Por consiguiente el contenido del evangelio, no siempre ha sido comprendido según su intención.

El Evangelio en la cultura. A pesar de que el evangelio es diferente a las culturas humanas, siempre hay que expresarlo y encarnarlo en formas culturales para que los oyentes escuchen y crean. Sin esas formas (incluido el lenguaje humano) no podemos verlo ni escucharlo. Esto es lo que llamamos contextualización: El Señor nos encuentra en nuestra cultura y habla con nosotros donde estamos y como somos. Viene a nosotros en nuestra historia humana. Toda cultura sirve como herramienta para la comunicación del evangelio. Si no fuera así, tendría uno que cambiar de cultura para convertirse. “En el nivel cognoscitivo, la gente debe comprender la verdad del evangelio. En el nivel emocional, debe experimentar el pavor y el misterio de Dios. En el nivel evaluativo, el evangelio debe desafiarlos a responder en la fe” (Hiebert, 1985:54).

A pesar de que el evangelio no se entiende en toda su amplitud dentro de ninguna cultura, todo ser humano consigue, dentro de su propio

contexto cultural, entender lo indispensable para ser salvo y para crecer en la fe.

El Evangelio para la cultura. El evangelio desafía a toda cultura a transformarse. El reino de Dios implica juicio sobre toda cultura, pero no todo se condena. El ser humano es creado en imagen y semejanza a Dios y crea culturas que contienen mucho de positivo que los cristianos disfrutarán. Debido al pecado humano toda cultura tiene, sin embargo, estructuras y prácticas malas que son condenadas por el evangelio. Una teología autóctona debe tanto confirmar los aspectos positivos culturales como desafiar aquellos aspectos culturales que expresan fuerzas demoníacas e inhumanas. Hiebert lo llama la función profética del evangelio: “El evangelio cumple una función profética, enseñándonos la manera en que Dios quiere que vivamos nuestras vidas como seres humanos juzgando nuestras vidas y culturas bajo aquellas normas” (Hiebert, *op.cit.*:56).

Hay numerosos conceptos distintos utilizados en ese proceso que se inicia cuando el evangelio desafía la cultura a cambiar. El que se usa más actualmente es contextualizar o hacer autóctono. Cuando se trata de contextualización en la obra misionera, se cuenta con tres culturas: la cultura bíblica, la cultura del misionero y la cultura receptora. Son culturas que tienen algo en común, pero aún se caracterizan por considerables diferencias. En el encuentro entre culturas se enfoca la comunicación. La ciencia que ofrecerá a la misión ayuda valiosa tanto en la intercomunicación en general como en la comunicación intercultural, es la teoría de la comunicación. El misionólogo estadounidense David J. Hesselgrave (1991) es uno de los que han examinado la problemática comunicación y misión. El define contextualizar como:

“...el intento de comunicar el mensaje de la persona, las obras, las palabras y la voluntad de Dios de una manera leal a la revelación de Dios, especialmente a cómo es expuesto en las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, y que está lleno de sentido para los receptores en su respectivo contexto cultural y existencial. La contextualización es tanto verbal como no verbal y tiene que ver con teologización; traducción de la Biblia, interpre-

tación y aplicación; forma de vivir encarnado; evangelismo; enseñanza cristiana; establecimiento y crecimiento de iglesias; manera de adorar - verdaderamente con todas estas actividades envuelto en el llevar a cabo la Gran Comisión” (144).

En la historia de la misión hallaremos numerosos ejemplos de lo que sucederá si no se toma en serio ese proceso. Hiebert (1985) nombra tres maneras en las que la misión se puede enfrentar a la cultura y tradición, y las consecuencias que puede llevar para la comprensión del evangelio. (184ss):

Negación de lo antiguo: Rechazo la contextualización del evangelio.

Frecuentemente los misioneros han considerado numerosos aspectos de tradiciones culturales como costumbres paganas que deben rechazarse. En los recién convertidos esto ha ocasionado un vacío cultural que se debe llenar. Muchas veces han sido las tradiciones y la cultura de los misioneros las que han sustituido a las culturas tradicionales. Esto, a su vez, ha llevado a muchos malentendidos y también a que el cristianismo haya sido considerado como una religión occidental. A los creyentes se los ha mirado *como* extraños en su propia tierra.

Sin embargo, no pocas veces se nota que las tradiciones antiguas no desaparecieron del todo. Muchas se ocultaron y fueron practicadas en secreto por los creyentes. “A largo plazo, cuando las costumbres paganas se practicaban en secreto, combinaron éstas y sus culturas, las tradiciones antiguas se miran como buenas en el fondo. Esto conlleva a que pocos cambios, sean considerados como necesarios para ser un buen cristiano.

Este método de acercarse a otras culturas también genera problemas. Uno pasa por alto que no sólo existen pecados personales, sino que en las culturas también se dan tanto idolatría como estructuras pecaminosas. “Primero, pasa por alto el hecho de que existen tanto pecados corporales y culturales como transgresiones personales” (Hiebert, *op.cit.*:185). La consecuencia es que este modo de solucionar la relación entre la tradición y el evangelio también abre las puertas para toda clase de sincretismo. Cuando el cristiano lleva indiscriminadamente las antiguas creencias y prácti-

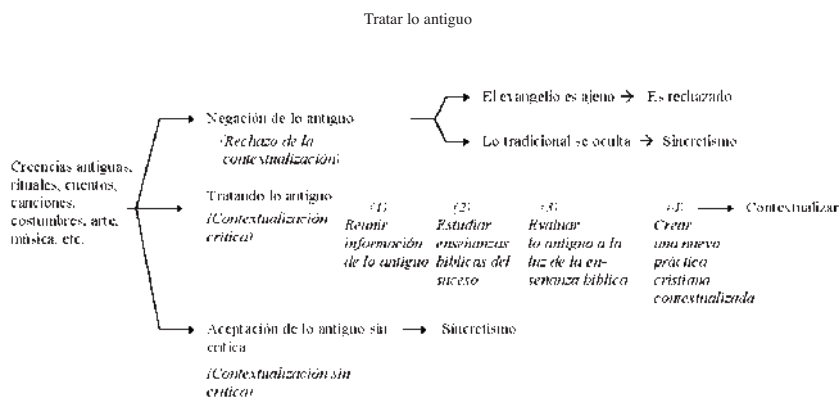
cas a la Iglesia, conducirá a diversas formas de nuevo-hedonismo.

Labor seria con lo antiguo: la contextualización del evangelio con crítica.

Por medio de este método uno se acerca a las antiguas tradiciones sin rechazarlas ni aceptarlas antes de pasarlas por una revisión crítica. Primero se estudian dentro del propio contexto cultural con el fin de descubrir el significado y la posición que tienen en la misma. Después las evalúan a la luz de las normas bíblicas, antes de tomar la decisión si se debe conservarlas, rechazarlas o darles un nuevo contenido.

El proceso comienza cuando el creyente o la Iglesia admiten la necesidad de trabajar con todos los aspectos de la vida a la luz de la Biblia. Los líderes de las iglesias locales junto a los misioneros guían a la congregación en el proceso de analizar las costumbres tradicionales, sin criticarlas, pero tratando de comprender cuáles son sus significados y las funciones que tiene cada uno de los elementos. Es importante que la congregación pueda hablar abiertamente de las costumbres y comprender el significado de todos los componentes. Después se dirige la congregación en un estudio bíblico relacionado con la cuestión que se discute para que el creyente mismo pueda entender y aceptar lo que la Biblia dice al respecto. Con tal fundamento pueden los laicos practicar la crítica de costumbres y tradiciones propias. Estarán capacitados para tomar una decisión en cuanto a lo que se puede mantener, lo que se debe renovar y además cómo un cambio eventual se creará dentro de su propio contexto cultural sin copiar indiscriminadamente las costumbres culturales de los misioneros. Por último la congregación misma es la que debe tomar sus propias decisiones comprendiendo el por qué las toma para prevenir que las antiguas tradiciones se escondan en vez de desaparecer.

Fig. 4. Trabajo con las costumbres tradicionales (Hiebert, 1985:188)



Este procedimiento establece pautas adecuadas para que la palabra de Dios critique la cultura. No es el misionero, sino la propia Palabra de Dios que convencerá al creyente de qué actitud debe adoptar a su propia práctica cultural. El rol del misionero, es por tener más conocimiento de la Biblia, es ser asesor, no dirigir el proceso ni tomar decisiones.

Según Hiebert esto conduce a que (Hiebert, 1985:187ss):

- **algunos componentes se conservan** porque no son antibíblicos. Valiosos rasgos de otras culturas como por ejemplo modos de formar comunidades, solidaridad con la familia y los parientes, el cuidado de enfermos y ancianos, y expresiones culturales como idioma, música y literatura pueden ser verdaderos, valiosos y justos. Fil. 4, 8.
- **algunos componentes son rechazados** porque no hay cómo combinarlos con el hecho de ser cristiano. Idolatría, brujería, venganza

de homicidio y varias formas de discriminación por razón de raza, sexo, minusvalidez y casta son ejemplos de costumbres que no pueden unirse con el evangelio. Gá. 5,19-21.

- **algunos componentes son indiferentes.** Puede tratarse de tradiciones locales como por ejemplo normas de educación, forma de llevar el cabello o vestimenta. No está escrito en ningún lado que, por ejemplo, el creyente debe usar pantalón y camisa para entrar en el reino de los cielos.
- **a algunos componentes se les dará un nuevo significado.** Algunos fenómenos culturales no se pueden eliminar así como así, tampoco se pueden aceptar como son. Puede tratarse de ceremonias en relación al ciclo vital o fiestas religiosas con música y canciones relacionadas con la religión antigua.

Para Hiebert (1985) es importante que sean los mismos cristianos locales quienes encuentren soluciones a sus dilemas culturales que estén de acuerdo con las pautas de la Biblia. Hiebert llama a esto el cuarto “self”: teologización propia. La teología es, asimismo, marcada por el contexto cultural de los teólogos. Las iglesias jóvenes deben tener la posibilidad de elaborar una teología adecuada a su contexto cultural.

“...las teologías están, por lo tanto, influenciadas por la cultura. El sólo hecho de que expresamos nuestra teología en inglés puede perjudicar nuestro entendimiento de la Biblia. No hay un idioma teológicamente imparcial. La verdad es que todas las teologías desarrolladas por seres humanos están formadas por su contexto particular histórico y cultural, por el idioma que usan y por las cuestiones que interrogan. Toda teología humana comprende solamente entendimientos parciales de la Teología como Dios la ve. Nosotros vemos por cristal oscuro” (198) .

Precisamente porque la teología tiene bases tanto en la Biblia como en la cultura, puede representar el puente por medio del cual el evangelio habla en nuestros días. Sin embargo, requiere una exégesis profunda de las Escrituras, un estudio del contexto cultural e histórico donde se comu-

nica el evangelio, y el uso de una buena hermenéutica que actualice el mensaje antiguo en los contextos culturales continuamente renovados.

El desafío hermenéutico para el que proclama el evangelio es el de producir la misma experiencia en los oyentes de cada cultura nueva donde es proclamado como la creada la primera vez. Padilla dice:

“El problema básico de las hermenéuticas bíblicas es el transponer el mensaje bíblico de su contexto original al contexto de los lectores modernos u oyentes para producir en aquellos la misma clase de impacto que el evangelio intentó provocar en sus lectores u oyentes originales” (Seg. Stott, 1979:83).

Este desafío es el punto de partida para proceder a estudiar la cultura y la cosmovisión indígena de Cañar y para tratar el cómo producir la misma experiencia en ellos que el evangelio creó en los primeros oyentes hace cerca de dos mil años.

III

CULTURA Y COSMOVISIÓN DE LOS INDÍGENAS DE CAÑAR

En el capítulo anterior examinamos los conceptos cultura y cosmovisión. Concluimos en que se forman tanto por las condiciones climáticas y geográficas, como por la influencia del exterior y el desarrollo interno. Así también ocurre para el pueblo que vive en la región de Cañar en el Ecuador. Por lo tanto es razonable iniciar la exposición de su cultura y su cosmovisión con una descripción geográfica de la zona donde viven. Con esta base haré un bosquejo de los puntos importantes de la evolución histórica tanto de esta área como de la sociedad de la que forma parte. Luego pasaré a la religión y la cosmovisión actuales que son el resultado de una fuerte influencia externa de distintas culturas combinadas con elementos de creencias más antiguas.

Lo que complica el estudio de la población aborigen en América Latina es el acceso a las fuentes. En el idioma quichua⁷ no hay textos antiguos aparte de los escritos del Inca Garcilaso de la Vega. Las fuentes escritas que tratan del tiempo anterior a la llegada de los españoles son, en gran parte, anotaciones hechas por los mismos cronistas españoles y se han concentrado en la cultura incaica. Lo que narran sobre la época anterior a la conquista de los Incas es poco fidedigno porque no se sabe hasta qué punto está marcado tanto por el tiempo incaico como por los cronistas mismos. Deben haber existido graves problemas de comunicación entre los cronistas y los indígenas. No sólo refiriéndonos a la diferencia de

idiomas, sino que se toparon también dos cosmovisiones profundamente desiguales. Los cronistas interpretaban lo que veían y escuchaban por medio de su antecedente cultural europeo y su cosmovisión basados en el catolicismo de España. Seguramente debió ser éste el antecedente de la siguiente frase del cronista Bernabé Cobo sobre el intento indígena por explicar el origen de los Incas: “...envolviendo tan grande confusión y variedad de desatinos que por su relación no es posible averiguar cosa cierta” (según Kaarhus, 1989:57). Para los indígenas seguramente era lógico y claro lo que intentaban comunicar a los españoles.

Los cronistas que comentan sobre el área de Cañar están de acuerdo en cuanto al pueblo que vivía allí.

“Todos los cronistas españoles del siglo XVI que se refieren a la parte sur del actual territorio serrano del Ecuador, denominan a los habitantes de la región que corresponde a las provincias del Cañar y del Azuay, como de la mayor parte del Valle de Alausí en la provincia de Chimborazo, cañares o cañaris. Esta nación o grupo étnico se caracterizaba por hablar una lengua particular denominada cañari, poseer unas costumbres peculiares, y utilizar un vestuario característico que lo diferenciaba de otros grupos vecinos” (Fresco, 1984:57).

De la época anterior al Incanato uno tiene que basarse en los estudios de descubrimientos arqueológicos, especialmente en lo que se refiere a la cerámica y la interpretación de ésta. En parte los arqueólogos y otros investigadores han llegado a conclusiones contradictorias. Evidentemente uno debe tener cuidado con establecer conclusiones categóricas. En realidad hay poco conocimiento sobre esta época. Del Incanato hay un mayor conocimiento, pero también aquí hay que basarse en suposiciones.

En cuanto a la tradición oral de Cañar, no hay mucho material histórico de ésta; lo que hay está, mientras tanto, marcado por la regla general para este material: los tiempos pasados son subordinados al presente y la historia del vencedor es la historia que por lo general sobrevive (Ong 1982:48s.).

3.1. Geografía y clima

La región de los Cañaris se encuentra en la meseta interandina de la Cordillera de los Andes en el sur del Ecuador, lo que actualmente corresponde a las provincias de Cañar y Azuay, algunas zonas en el sur de la provincia de Chimborazo y el norte de las provincias de Loja y El Oro. En esta zona la Cordillera de los Andes se divide en dos ramas. Por motivo de la actividad telúrica, la meseta está dividida en hendiduras y cuencas con hermosos valles. Los ríos de la región desembocan o bien en el Océano Pacífico o bien en el Océano Atlántico. Los ríos Chan Chan en el norte y Jubones en el sur forman los límites de la región de Cañar. Las montañas dividen el territorio en dos zonas; a la norteña llamaron Hatun Cañar o Gran Cañar y a la sureña, Cañaribamba.

Las variaciones del clima en la zona de los Cañaris se deben más a las diferencias de altura que a las estaciones del año. La temperatura varía alrededor de los 5°C entre los 2500 y 3500 m.s.n.m. con grandes variaciones en el día. Hay condiciones adecuadas para la verticalidad en la agricultura hasta los 4000 m.s.n.m. Hay dos períodos lluviosos y dos períodos secos al año, pero no se habla de estaciones. De febrero a abril y de octubre a noviembre suele llover, pero aun estos períodos no son tan fijos. Parte de la tierra en Cañar se ha vuelto improductiva por erosiones. El clima y el acceso al agua hacen que se haya podido practicar la agricultura sin necesidad de construir terrazas artificiales como en el Perú. Pero el riego artificial es necesario para poder aprovechar el agua al máximo.

“Lo que se revelaría fundamental para la ecología cultural de la zona en que se desarrolló la cultura cañari es la diferenciación entre los **Andes de páramo** y los **Andes de puna**; ya que el Valle de Cañar, y toda la región habitada por los indios cañaris, se halla localizada en la primera zona. Mientras que en los **Andes de puna** las zonas más altas (es decir, la puna) se caracterizan por una precipitación mínima, fuerte insolación y una tal variación cotidiana de temperatura que produce heladas nocturnas regulares, en los **Andes de páramo** los niveles superiores de las laderas reciben abundantes precipitaciones, poca insolación di-

recta, y no ocurren heladas con regularidad. Los **Andes de páramo** se extienden a lo largo de la cordillera desde el Norte de Colombia y el Noroeste de Venezuela hasta una línea que corta el macizo andino al sur de Cajamarca, en Perú” (Salomon según Fresco, 1984:43).

En algunas zonas de la región hay mucho viento tal como nos indica el nombre **Huayrapungo**, puerta del viento. Cuanto mayor es la altura en los Andes, más frío hace y puede nevar en las áreas más altas donde pastan las cabras. En la temporada más fría no es inusual que alguien se muera de frío si es sorprendido por la nieve cuando pastorea o revisa sus terrenos en estas zonas. A los 5000 m.s.n.m. siempre hay hielo y nieve. Cañaribamba es el valle más alto y el más pequeño del Ecuador. Está situado en la parte occidental de las montañas. Por períodos hay mucha niebla, como nos indica la etnógrafa danesa Krener (1977) después de haber vivido en tal valle durante un año:

“Generalmente es la nube la que inicia un período de niebla, al día siguiente a uno le asalta una hora más temprano y al día siguiente aún una hora más temprano, hasta que un día uno se despierta en la gran nada gris al mirar por la sus ventanas. Uno concibe la idea de que el mundo se ha ido frustrando y uno debe vivir con esa sensación de una a tres semanas, hasta que las nubes se desvanecen o son sopladas por una fuerte tormenta del oriente” (6 y 8).

También describe el clima de este modo:

“Todas las variaciones climáticas en Juncal son extremas. El contraste entre el Sol y la sombra es enorme porque el aire a los 3000 metros de altura es fino y no conserva el calor, de tal manera que siempre hace frío en la sombra. El aire puro tampoco suaviza la fuerte luz del Sol. Todos los caminos y cursos de agua se transforman en ríos de fango cuando llueve y la plaza plana en el centro de Juncal se asemeja a una tina de sopa.... Cuando uno luego llega al período seco entre mayo y septiembre, el cual uno ha añorado con deseo vehemente y tos de pecho hundido,

si, se arrepiente y trae a la memoria al tiempo de niebla como una capa protectora, porque el período de sequía es de un frío glacial a pesar del Sol, y es abatido por violentas tormentas con granizadas y congelaciones nocturnas” (8).

3.2. Historia

3.2.1. Epoca pre-incáica

No es fácil obtener una visión general de la historia del pueblo aborígen de Cañar. No se sabe mucho sobre el poblamiento de la región, sin embargo, los investigadores tienen muchas hipótesis al respecto. Descubrimientos arqueológicos indican que desde hace aproximadamente 6000 A.C el área ha estado habitada. Los hallazgos arqueológicos más antiguos en el Ecuador muestran una cultura cazadora y recolectora y un pueblo que posteriormente se asentó y empezó a cultivar la tierra y a trabajar con herramientas. Los Cañaris fueron uno de los numerosos pueblos que vivieron en señoríos en las mesetas de la región de los Andes, se conocen como guerreros valerosos, y fue quizás el grupo más importante del sur de los Andes ecuatorianos. “El tipo de organización política de los indios cañaris antiguos, debe situarse en el nivel de los Señoríos o Cacicazgos, o en el de los Reinos y Confederaciones” (Alcina Franch, 1988:168).

Población

Hay poca información respecto al tamaño de la población. Según Alcina Franch estaría en torno a unos 50.000 habitantes en la época de la Conquista española. (146) Hubo dos acontecimientos que, en pocos años, causaron una reducción considerable en este número. Primero, al término del Incanato, hubo como una carnicería humana en Cañar, después de los combates entre los hermanos Atahualpa y Huascar. Más tarde vinieron los españoles y durante y después de la Conquista murieron muchos indígenas por causa de los combates y las enfermedades que llegaron de Europa con los españoles. Cabe suponer que hubo una gran pérdida de la po-

blación. Es así que la población debe haber sido bastante mayor antes que los Incas conquistaran el territorio. “En poco más de un siglo la población del reino Cañari ha podido reducirse a una décima parte” (146). Así que en la época preincaica quizás se contó con una población entre 500 mil y un millón de Cañaris.

Viviendas y minga

Hermida Piedra (1988:89) cita diversas fuentes que describen las viviendas como pequeñas casas de tierra con una especie de entramado de madera y ramas, sin ventanas y con paja en el techo.⁸ Tenían comúnmente dos habitaciones: un dormitorio y una cocina, donde también tenían una buena cantidad de cuyes. Se construían las casas en dos días de trabajo común, minga. Se desconoce si este sistema de trabajo fue introducido por los Incas o era común en la región antes de su llegada. La reciprocidad es, sin embargo, una característica cultural tan marcada que es muy probable que este sistema sea bastante antiguo. La descripción de la construcción de las casas corresponde a la actual, y es probable también que este sistema de construcción sea antiguo. Hay pocas ruinas de piedras, y las que hay corresponden posiblemente al imperio Inca. Las casas de tierra no duran tanto y tampoco dejan ruinas duraderas.

En toda la región Andina los indígenas han vivido siempre en las laderas de las montañas para poder aprovechar el clima para la microverticalidad. Fock y Krener (1978) indican que la agricultura es lo único que da continuidad al tiempo anterior al Incanato:

“Lo que forma una base de continuidad es la técnica agrícola, en la cual la fase Cashaloma, un período de alrededor de 1000 años de duración hasta el período Inca, ya estaba caracterizado por el empleo de una agricultura intensiva a base de riego artificial en pequeños lotes en terrazas, donde se cultivaban patatas, maíz, porotos, zapallos y una larga lista de productos típicos de los Andes” (170).

Asimismo, las investigaciones arqueológicas muestran que la gente vivía diseminada en contacto directo con las regiones cultivables, como es común en muchas localidades de Cañar en la actualidad.

Vestimenta

La vestimenta que usa la población indígena de Cañar actualmente parece tener raíces bastante antiguas. También de este aspecto hay información en las crónicas españolas, y no se sabe si han habido cambios durante el Incanato. Se dice que los hombres iban vestidos con una camisa, llamada **cushma**. Parecía un poncho largo con abertura para los brazos y llegaba hasta las rodillas. Una fuente dice que los Incas introdujeron una capa para llevar encima y que ambas prendas podrían haber sido de lana de llama, algodón, franela, cáñamo o seda, esto de acuerdo al estatus y a la capacidad económica. El Padre Iglesias (1987) opina que las fuentes de los cronistas “trataron de hacer aparecer a los Cañaris casi como salvajes, y que todo el adelanto por ellos alcanzado se lo debían a la influencia incaica” (46). Al conocer el frío de Cañar, uno entiende que difícilmente una *cushma* haya sido la única prenda de vestir. El Padre Iglesias opina que los Cañaris “tejerían, a más de camisetas, mantas, fajas y otras prendas de vestir, tal como en la actualidad lo hacen. Sólo que entonces empleando como material el algodón y en menor escala la lana de llama, hoy la de oveja” (Iglesias, *op.cit.*). Las técnicas de tejido especiales que tienen en esta área deben ser muy antiguas, transmitidas de padres a hijos.⁹

El cronista Cieza de León describe a la gente del área:

“Los naturales desta provincia, que han por nombre los cañares, como tengo dicho, son de buen cuerpo y de buenos rostros. Traen los cabellos largos, y con ellos dada una vuelta a la cabeza de tal manera, que con ella y con una corona que se ponen redonda de palo, tan delgado como aro de cedazo, se ve claramente que son cañares, porque para ser conocidos traen esta señal” (Según Fresco, 1984:57).

También en la actualidad los indígenas de Cañar, tanto los hombres como las mujeres, llevan el cabello largo recogido en una trenza que les cae sobre la espalda.

Hallazgos arqueológicos parecen indicar que los Cañaris usaban un calendario lunar con un mes de 28 días y un año de 13 meses. Con este sistema sobraba un día en el año solar. Este día se imaginaban que el Sol descansaba y lo dedicaban a fiesta y celebración por el término del año (Iglesias, 1987:50).

Hermida Piedra (1988:97) menciona el uso del alcohol entre los indígenas. Era común que bebieran **chicha**, alcohol de maíz, en sus fiestas, especialmente en la siembra, la siega y cuando una casa había sido terminada de construir. Las fiestas solían durar de tres a cuatro días.

Sobre la cultura cañaris el Padre Iglesias (1986) mantiene que

“Los Cañaris tenían una cultura en algunos aspectos similar y en otros diferentes de las otras culturas entonces existentes. Cultura notablemente desarrollada sobre todo en lo que respecta a artes manuales: textilería, cerámica, trabajos en metales o metalurgia. Fuera de esto, eran poseedores de conocimientos astronómicos, de tradiciones y leyendas mantenidas a través de milenios” (39).

Hallazgos en sepulcros de esta época muestran que “conocían y labraban los metales de oro, plata, cobre e incluso bronce, como lo demuestra el hecho de que objetos de esta naturaleza, en especial hachas se han encontrado en gran cantidad...” (43s). También se han encontrado campanas trabajadas artísticamente, joyas y cuadros de ídolos, toros de cobre, finos trabajos de cerámica y textiles tejidos de algodón provenientes de territorios bajos, lana de llama y fibra de planta.

Todos los investigadores están de acuerdo en que los Cañaris tenían su propia lengua, pero, ¿tuvieron una escritura? En los hallazgos arqueológicos de madera y de metal hay dibujos y figuras que quizás fueran un

modo escrito de expresarse, pero que desapareció bajo el Imperio Inca (Iglesias, *op.cit.*: 55ss).

Vida social

No es fácil reconstruir la vida social antes del período Inca. Alcina Franch se remite a varias fuentes y concluye en que este pueblo grande no puede haber tenido un sólo mando común. Deben haber existido muchos kurakas¹⁰ más o menos importantes que dirigían grupos grandes o pequeños que en parte compartían los deberes y en parte luchaban contra sus enemigos. (Franch *op.cit.* p.168ss) Los grupos se formaban en base a los ayllus¹¹ consistiendo en grupos más o menos grandes de personas vinculadas entre sí, en parte debido al parentesco y en parte debido al trabajo de tierra común. Cada ayllu poseía tierras propias de cultivo, pastoreo y bosques comunales. Dentro del ayllu no existía la propiedad privada, sino que los derechos a la tierra, el agua y los prados pertenecían a todos y la reciprocidad dominaba las relaciones. Había diferencias sociales, pero no diferencia de clases. El kuraka y su familia formaban la única nobleza. La familia cumplía funciones de base en la sociedad. Las mujeres tenían derechos semejantes a los hombres. Las tareas se distribuían en base al sexo y a la edad, fundamentados en la idea de que el trabajo del hombre y el de la mujer se complementan. Silverblatt (1987:5) mantiene que lo normal era comprender a la familia en líneas paralelas. Las mujeres se veían como seguidoras de sus madres en la línea femenina y los hombres se veían paralelamente como seguidores de sus padres en la línea masculina.

Las distintas tribus de los Cañaris siempre se encontraban en guerra dirigidas por los diferentes caciques.

“Por ejemplo el cacique Peuzar de Peleusi (actualmente Azogues) hacía la guerra al Hatun Cañar, que geográficamente se encuentra al otro lado de una divisoria hidrográfica, pero también sabemos que justamente estas dos tribus podían actuar como aliados, tal como lo demuestra el primer encuentro con el ejército Inca” (Fock y Krener, 1978:173).

Los Cañaris tenían sus propias creencias religiosas. Como la religión del pueblo de Cañar es el tema principal de este estudio, las trataremos luego en forma más amplia.

3.2.2. Bajo el Incanato

El Inca¹² Tupac Yupanqui de Perú conquistó las montañas y la costa de lo que actualmente es Ecuador alrededor de 1470. En cuanto a los Incas, no se ha establecido su punto de origen. Según su propia historia la primera pareja inca proviene de **Viracocha**:

“Viracocha era para el Inca reinante y para todos en el Incanato el nombre de una gente extraña que en tiempos antiguos vino como inmigrantes del extranjero para dominar a sus antepasados.... los viracochas eran hombres blancos y barbudos que vinieron del mar bajo el mando de un rey-sacerdote que fue honrado como el representante del Sol... Sangre de Viracocha corría por las venas de la familia real” (Heyerdahl, 1992:112).

Viracocha era considerado el progenitor de la familia real Inca, era un personaje histórico y asimismo santo, como sus descendientes. Manco Capac fue el primer Inca descendiente del Sol y era su representante en la tierra. Vino al lago Titicaca y de ahí se dirigió a Cuzco. Los historiadores creen que los Incas vinieron de la región de Cuzco a mediados del siglo 13 y que empezaron como un pequeño grupo encabezado por el Inca.

En el siglo 15 el Inca comenzó a conquistar territorio tras territorio hasta que el Imperio Inca, el Tahuantisuyo¹³, en menos de 100 años, abarcaba unas 500 tribus y se extendía desde la mitad de Chile en el sur hasta el sur de Colombia en el norte, un territorio de aproximadamente 980.000 Km². Esta gran región fue gobernada como una monarquía con una administración centralizada en la capital Cuzco. El imperio se dividía en cuatro suyu, con Cuzco como centro. Cuzco estaba dividido en dos partes: **Hanan Cuzco** en el norte con dos suyu y **Hurin Cuzco** en el sur con dos suyos. Quito y Cuenca eran ciudades importantes en la región norte

llamada **Chinchaysuyu**. Construyeron caminos para poder ir rápidamente de Cuzco hasta los confines del Imperio.

Las fuentes que hablan del dominio de los Incas sobre el pueblo cañari divergen. Según Oberem (1974-76)

“no es perfectamente claro si los Cañaris se sometieron luego de algunas batallas, y más tarde se sublevaron provocando de tal manera una segunda conquista por parte de los incas o si acaso tan solo fueron algunos grupos los que se sometieron, mientras otros se defendieron hasta ser vencidos” (264).

“Según Garcilaso que era leal a los Incas, Tupac Yupanqui usó mucho tiempo para entablar una paz duradera con los Cañaris y entre ellos mismos” (Fock y Krener, 1978:174). Sin embargo, al término del siglo XV, aproximadamente cinco años antes de tomar Quito, la región de los Cañaris era anexada al Incanato. Pero nunca aceptaron sus soberanos.

Los Incas reorganizaban cada región conquistada de acuerdo con el patrón incaico. A un territorio recién conquistado la administración mandaba un grupo de colonizadores leales, los **mitimaes**. Servían de funcionarios para el Inca, supervisando el pueblo recién integrado en el imperio. Enseñaron la religión, la lengua y lo demás que el Inca tenía que comunicar a los conquistados para mantener el poder. Si un pueblo conquistado podía causar un peligro contra la seguridad del Estado, el Inca lo desplazaba a una zona estable donde, por medio de inductación, el pueblo ya había entrado en obediencia total a los Incas. El hecho de que grupos Cañaris fueron intercambiados por mitimaes demuestra que debe haber sido difícil tratar con ellos. El Inca

“ordenó que 1500 hombres y mujeres fueran expatriados según el sistema mitimae. Fueron repartidos entre las regiones más estables del imperio, especialmente Cuzco, pero también en Bolivia, en Ayacucho y en la región de Cajamarca. Se puede suponer con cierta seguridad que ya en este período mitimaes leales al Inca fueron mudadas de la región del Cuzco a Cañar, donde por lo menos Cojitambo cerca de Azogues hasta hoy en día se

considera una mitimae extraña (sic)” (Fock y Krener, 1978:174).

El modelo de organización socioeconómico, político y cultural del Incanato no era, sin embargo, del todo desconocido para los Cañaris. También se servía de la verticalidad, pero el Inca introdujo métodos mejores en la agricultura. Alcina Franch (1988) se refiere a fuentes escritas del año 1582 sobre la formación social que muestran que los Incas utilizaron el sistema ayllu en su organización política del Imperio: “Así, en la relación de Cañaribamba se especifica que la unidad menor o “parcialidad” es equivalente a un **ayllu**, “que quiere decir **una parentela**”, a cuya cabeza se hallaba un **principal**, los cuales se agrupaban bajo el mando de un **cacique** ...” (168s). En el tiempo de la Conquista española un cacique dominaba toda la región de los Cañaris. De esta manera, el Inca tenía el poder, pero gobernaba por medio de los caciques locales a los que la gente obedecía de costumbre.

Toda la tierra y todos los recursos naturales fueron expropiados por el Inca, pero era administrados por el ayllu, así la vida continuaba como antes. La tierra en cada distrito se dividía en tres partes y del rendimiento quedaba una parte para los que habían cultivado la tierra, otra parte iba para el culto al dios Sol o sea para el mantenimiento de la vida religiosa, los sacerdotes y las ceremonias, y la tercera parte era destinada al propio Inca y su administración. Así todos los pobladores, también los ancianos, inválidos y las viudas tenían siempre lo necesario, y si había un mal año contarían con comida en los depósitos del Estado (Pendle 1971:26).

Asimismo en lo religioso había aspectos comunes entre la religión de los Cañaris y la de los Incas en cuanto a la adoración de los cuerpos celestiales. Los Cañaris adoraban a la Luna. El culto al dios Sol como religión del Incanato tenía que ser respetado y añadido a las creencias de los pueblos conquistados “Los Incas fueron conquistadores que aspiraron a afianzar física y espiritualmente su presencia. Quisieron para siempre las tierras ganadas, como todos los imperios” (Iñiguez, 1995:19). Parece que sitios religiosos de los conquistados fueron, de alguna forma, respetados por el Inca. No obstante, centros ceremoniales de importancia como por

ejemplo Pilaloma en Ingapirca fueron ocupados para construir templos para adoración al dios Sol.

El Incanato no trajo solamente consecuencias negativas para el pueblo, conllevó un aumento del estado de bienestar. En la agricultura, los Incas introdujeron métodos más eficientes. Toda persona capacitada para ello debía trabajar, la pereza no se toleraba. Tanto hombres como mujeres labraban la tierra. La manera que los Incas organizaron al pueblo y los sistemas mejorados de agricultura eran, hasta cierto punto, un progreso. “Económicamente el pueblo vivía mejor bajo los Incas que en su vida anterior. En realidad, bajo los incas se necesitaba menos gente en la agricultura, lo que liberó mano de obra para trabajar como soldados, correo, en canales de irrigación y en construcción de caminos” (Klassen, 1974:14).

Tupac Yupanqui tomó su tiempo para asegurar una paz estable y para fortalecer su posición. Edificó la ciudad Tomebamba (Cuenca) como una copia de Cuzco, y es aquí donde nace su hijo, Huayna Cápac naciera. Al morir Tupac Yupanqui en el año 1495, Huayna Capac fue proclamado Inca. Durante su reinado, Cañaribamba parece haber sido una región apacible. Organizó la construcción de caminos, puentes, canales de agua, fortalezas y templos. Hasta hoy en día podemos apreciar restos de esto. El camino de Cuzco a Quito se hizo atravesando Cañar. En el castillo **Inga-Pirca**¹⁴ el Inca se detuvo en el camino con su gran corte. Allí había un campamento militar con tropas leales. Parece haber sido tanto un cuartel como un templo de adoración al dios Sol. Se dice que para la construcción de este castillo y de los palacios de Tomebamba trajeron piedras de Cuzco. De esa manera la región de Cañar fue incluida simbólicamente en el Incanato (Fock y Krener 1978:174, 176s).

Por medio de la construcción de infraestructura en la región, el Inca generó lealtad para él en los ayllus del distrito. Recibían algo a cambio de lo que se les imponía producir. La ideología inca tenía el mismo principio básico que los pueblos conquistados: reciprocidad. El Inca velaba por sus súbditos, al mismo tiempo que obtenía lo que deseaba como soberano. Por lo demás, la comunicación entre Cuzco y el resto del Imperio fue mantenida a través de los mensajeros, **chasquis**, quienes recorrían los

caminos. Los mensajes podían recorrer hasta 225 km. diarios. Los corredores llevaban consigo unas cuerdas con nudos, **quipu**. Esta debe haber sido su forma de comunicarse, pero los investigadores aún no han logrado descifrar los nudos. Alcina Franch (1988:183) cita fuentes que indican que los Cañaris también sabían utilizar los quipus.

Al morir Huayna Cápac, parece que no se había determinado claramente quién lo sucedería en el trono. Algunos historiadores opinan que él mismo dividió su imperio entre sus dos hijos. Lo que sabemos es que Atahualpa tomó el nuevo territorio del norte con Quito como capital, y Huascar la parte antigua con Cuzco como capital. Los Cañaris quedaron bajo el dominio de Atahualpa, pero eran leales a Huascar, quien tenía un grupo numeroso de guerreros cañaris entre sus guardaespaldas personales. Alcina Franch (154ss) dice que la respuesta de Atahualpa a su resistencia fue asesinar a muchos Cañaris, porque no querían obedecerlo. Los Cañaris combatieron con la gente de Huascar en los enfrentamientos que se dieron entre los hermanos en la región de Tomebamba. Muchos cayeron y Atahualpa fue tomado prisionero. Logró huir de su cautiverio, y en los enfrentamientos posteriores los Cañaris fueron vencidos. El Padre Iglesias (1987:8s) menciona fuentes que mantienen que entre cincuenta y sesenta mil personas de todas las edades fueron asesinadas cuando Atahualpa se vengó. “Para quienquiera juzgue los hechos desapasionadamente, no cabrá duda de que las represalias tomadas por Atahualpa contra los Cañaris por haberse puesto del lado de su hermano Huáscar, fueron en demasía duras y crueles, aun para aquellos tiempos de barbarie” (9). Los conquistadores españoles en la región de Ingapirca se sorprendieron a la vista de montones de esqueletos no enterrados. Atahualpa se ocupó también de incendiar y destruir edificaciones tanto en Tomebamba como en otras regiones importantes; en Ingapirca también se han encontrado restos del incendio que se atribuyen a la sed de venganza de Atahualpa.

Cieza de León viajó por la zona poco después de la Conquista. Él hace un comentario del resultado de la matanza de Atahualpa: “.. mató a tantos hombres, que había 15 veces más mujeres que hombres, cuando él, alrededor del año 1547 viajó a través de la región Cañar. Sólo las mujeres

hacían el trabajo en los campos, estando los pocos hombres muy ocupados de tejer en las casas” (Fock y Krener 1978:175).

Probablemente, la población de los Cañaris se redujo a la décima parte de lo que fuera antes de ser conquistada por los Incas. Esto debe haber dejado una huella profunda en el alma de las personas restantes. El Padre Iglesias (1987.:18) menciona nombres de sitios que reflejan esto: **Llactacashca**, palabra quichua que significa patria que fue, patria destruida, nombre de una región con restos de lo que alguna vez tiene que haber sido un lugar importante. **La Matanza**, baño de sangre, es el nombre de una loma que es de suponer fue uno de los sitios donde la masacre tuvo lugar. **Cungapite**, que en quichua significa cortacabezas, es otro de los sitios que refieren los acontecimientos de la región.

Finalmente Atahualpa salió vencedor del conflicto con su hermano, pero no pudo disfrutar por largo tiempo el hecho de ser el soberano único.

3.2.3. La conquista española

El mismo año que Huayna Cápac murió, Francisco Pizarro llegó a las costas del Ecuador. Mientras éste regresó a España para preparar una nueva expedición, los herederos de aquél se disputaban el reino. Es difícil entender cómo Pizarro, ya de regreso con sus 180 hombres armados, pudo tan fácilmente derrotar un Imperio tan bien organizado, con un ejército especializado de varios cientos de miles de soldados. No vinieron de sorpresa, el Inca tenía buen control sobre todo lo que sucedía en el territorio del Imperio. Huayna Cápac debe haber conocido tanto la devastación causada por los españoles en Centro-América como la llegada de Francisco Pizarro a las costas del Ecuador y Perú. Hay numerosas teorías sobre el por qué se dejaron tomar los Incas. Una es la teoría Viracocha. Cuando los barbudos españoles pisaron la tierra incaica, fueron mirados como viracochas, hijos de Viracocha. Debían, por lo tanto, ser honrados y recibidos con respeto y buena voluntad.

Otra teoría dice que los súbditos de los Incas, demasiado cansados del mal tratamiento de sus soberanos, veían un aliado en los extranjeros que venían del norte. Cuando Pizarro volvió a Tumbes en 1532 fue, entre otros indígenas, una delegación de Cañar a su encuentro, pidiéndole ayuda a él y a sus hombres contra los altos funcionarios de Atahualpa, quienes los trataban bastante mal. Oberem (1974-76) opina que:

“no hubiera sido posible la Conquista en una forma tan rápida por parte de los españoles sin la ayuda de algunas etnias indígenas que se pusieron del lado español ora para liberarse del yugo incaico ora para pedir a los forasteros ayuda contra una de las dos fracciones en que fue dividido el imperio en la época de la llegada de Francisco Pizarro y su huestes“(263).

Parece que los Cañaris fueron entre los primeros aliados de Pizarro contra el imperio Inca.

Pizarro deseaba, aparentemente, encontrarse con el Inca gobernante primero, y los jefes cañaris lo acompañaron a Cuzco donde presenciaron la captura de Atahualpa. De ahí los españoles se dirigieron hacia el norte guiados por los guerreros cañaris para luchar contra los Incas y sus generales. En la región norte del Incanato gobernaba ya el general Inca Rumiñahui. Después de presenciar el apresamiento de Atahualpa, aquel general había reunido a su ejército, devolviéndose a Quito lo más rápido posible. Allí se declaró soberano y asesinó a todos los miembros de la familia real y otras personas poderosas que pudieran oponerse a él. Luego se dirigió hacia el enemigo externo que estaba a punto de marcharse al norte. Muchos de los cronistas mencionan que los guerreros cañaris lucharon junto con los españoles en este conflicto y sirvieron de guías en lo que, para los conquistadores, era tierra extraña. Fueron espías y de esa manera ayudaron al enemigo a adelantarse a la estratagema de Rumiñahui, y tomaron parte en las batallas. Así, colaboraron con los invasores para vencer a Rumiñahui.

“Dicen los historiadores que, sin la intervención de los Cañaris a favor de los expedicionarios, habría sido casi imposible a éstos salir adelante en su temeraria empresa. Se encontraban frente a un enemigo astuto que sabía valerse de ardidés y artificios para frustrar los planes del adversario. Un enemigo dispuesto a luchar sin tregua y hasta el último hombre; bastante experimentado..” (Iglesias, 1987:21s).

La ayuda de los guerreros cañaris a los españoles no terminó con los combates contra el general Rumiñahui. Oberem (1974-76:268) indica que tropas cañaris sirvieron en numerosas luchas en los años siguientes, tanto en las luchas en el área de Cuzco contra Manco Inca, heredero de Atahualpa, como en la toma de Lima y en las luchas en otras regiones del Ecuador. Debe haber existido una importante colonia cañari en Cuzco a la llegada de Pizarro, tanto descendientes de aquellos que fueron deportados en el tiempo de Tupac Yupanqui en referencia a la conquista, como guerreros que los Incas sucesivos habían traído como guardaespaldas y soldados para el ejército. Ahora habrían visto una posibilidad de vengarse y los españoles supieron como aprovechar sus sentimientos contra los soberanos.

Pero, aliarse con los españoles no ayudó al pueblo cañari. Fueron mal pagados por su colaboración en la Conquista. No contribuyó que los cronistas tuvieran muchas alabanzas con respecto a su braveza y eficiencia. Para los Cañaris no fue mejor el estar bajo el dominio español, muy al contrario. Aunque los Incas también explotaban a sus súbditos estaban de acuerdo en un entendimiento básico de los límites hasta dónde podía llegar el ejercicio del poder. Tenían una concepción homogénea de la realidad. No hubo un entendimiento común parecido entre los españoles y los que fueron colonizados por ellos. La descripción de los indígenas de lo sucedido fue así: “Anocheció al medio día.” Se sintieron profundamente engañados y aquel sentimiento establece el patrón para las relaciones entre los indígenas y los blancos en los siglos subsiguientes. Los blancos siempre están tratando de engañar al indígena. Su iniciativa a favor de los españoles también les causó problemas en su relación con los otros grupos de la región. Hasta nuestros días se mira a los indígenas de Cañar como traidores, y, por lo tanto, como sospechosos.

Bajo el dominio Inca, el pueblo vivió bien de la tercera parte de lo que la tierra producía, los conquistadores y la Iglesia podrían haber vivido bien de los dos tercios restantes. Pero los españoles no aprovecharon este sistema que se les dio en las manos; uno se pregunta si fue la avaricia del oro o el idioma y las diferencias lo que hizo que no entendieran cómo podrían haber aprovechado el sistema vigente de la distribución de bienes. De cualquier modo procedieron de una manera tal que para la gente conquistada fue nefasta. Toda la vida política, económica, social, cultural y religiosa existente fue arrasada y reemplazada por la de los españoles y aquella gente que los había ayudado a subir al poder fue reprimida y subyugada.

Los nuevos señores se aprovechaban de la lealtad indígena hacia sus líderes y ubicaron a aquéllos en toda clase de funciones esenciales. Los caciques tuvieron privilegios como líderes de grandes áreas y servían de intermediarios entre la administración española y los indígenas. El poder de los mitimaes como líderes a nivel local fue tomado por los españoles. Se convirtieron en los dueños de las haciendas en las tierras que el Rey español les concedió como gratitud por su contribución, pero debieron pagar un impuesto grande a España. Formalmente los indígenas seguían libres, pero la corona española permitió que se los pudiera utilizar como obreros en las haciendas bajo el sistema de la **encomienda**: el indígena recibía una pequeña parcela de tierra en la hacienda, donde podía construir una casa de tierra y cultivar los alimentos que necesitaba a cambio de que toda la familia trabajara una cierta cantidad de días de la semana. “Pero semillas, préstamos y multas aumentaban su endeudamiento al hacendado. A esta clase de indígenas se les llamaba **huasipungueros**. La palabra compuesta quichua quiere decir casa y tierra” (Klassen, 1974:24). Así los indígenas llegaron a ser esclavos y fueron tratados peor que animales. Habían de recibir enseñanza del cristianismo y protección para convertirse en **huasipungueros**, pero a cambio tenían que pagar mucho, tanto en trabajo como en tributo.

Los indígenas que se convirtieron en peones, obreros sin propiedad en la hacienda y aquellos que permanecieron libres no se encontraban

exactamente mejor ubicados. Debían pagar tributo y contribución al Estado y a la Iglesia. Las tierras que a los indígenas les permitían retener eran las menos productivas, "...los territorios demasiado secos o demasiado húmedos o demasiado pedregosos o demasiado remotos o demasiado nebulosos como por ejemplo Juncal" (Krener, 1977:15).

Respecto a la nueva situación de la población indígena, dice Klassen (1974):

"Bajo los Incas, los Quichuas habían sufrido dislocaciones físicas. Bajo los Españoles su dislocación incluía mucho más. En el medio ambiente reorganizado habían tres tipos de Indígenas: huasipungeros; peones de hacienda de peones; e indígenas libres. La confrontación con la fuerza abrumante de los conquistadores, y la conversión religiosa externa al Catolicismo nominal había efectuado una dislocación social tergiversada.... Comerciantes, agricultores, hacendados de ganado y mineros reclamaron obreros indígenas. Así la dislocación social y cultural llegó a ser física también" (23).

Los españoles tenían un programa de reorganización del asentamiento de acuerdo con los patrones sur-europeos. Forzaron a los indígenas a mudarse de las propiedades más lejanas donde habían utilizado distintas zonas ecológicas y vivido en contacto con sus lugares sagrados. Los españoles no deseaban tenerlos fuera de su alcance a caballo y los reunieron en distritos y poblados donde pudieran controlarlos como fuerza de trabajo y en la vida religiosa.

"Las nuevas estructuras sociales abolieron las jerarquías y posiciones tradicionales andinos (sic); casi toda la gente, que antes pertenecía a diferentes grupos y categorías sociales, se convirtió en una masa homogénea de "indios" a cargo de un pequeño grupo de caciques, quienes eran los intermediarios en la administración colonial" (Kaarhus, 1989:92s).

La conclusión en cuanto a la condición de los indígenas después de la llegada de los españoles no es nada agradable. Klassen (1974) la compendia:

“En resumen, el impacto de la Conquista española en los quichuas fue devastador. El indígena descendió de ser un hombre del pueblo a un esclavo; de un código de leyes rígido justamente ejecutados (que producía una fibra moral) a injusticias caprichosas, variando en intensidad, pero siempre injustos; de tener suficiente para comer a hambre, miseria y mala salud como resultado de malnutrición y demasiado trabajo, de una persona relativamente satisfecha y despreocupada a un peón endeudado...” (24s).

La condición de los indígenas no sólo empeoró considerablemente en lo político y lo social con la llegada de los españoles, para los conquistadores también era importante imponer su religión al pueblo conquistado. La cristianización forzada que se hizo tenía razones tanto políticas como religiosas. En conjunto con el deber de expandir el cristianismo, el catolicismo se convirtió en el arma ideológica del poder colonizador. Los indígenas fueron considerados unos bárbaros sin religión alguna y el deber de los españoles era “civilizarlos” y “cristianizarlos”. Fueron “convertidos” y bautizados a miles por miedo a ser matados. La Iglesia Católica siempre se ha vinculado al poder en América Latina. Aunque la Iglesia y el Estado se separaron oficialmente al inicio de este siglo, la Iglesia tiene aún una gran influencia política y económica.

Westhelle (1992:3ss) dice que la obra misionera se comprendía como una asimilación de personas, comunidades o naciones a un “corpus christianum” gobernado políticamente por uno de los reyes ibéricos. La misión cristiana se veía como la incorporación a un reino con la Iglesia como el espíritu manifiesto. Existían tres diferentes visiones de los indígenas con sus métodos de misión correspondientes. El primer modelo se lo llama “aculturación”; a los indígenas se les consideraba paganos y la evangelización implicaba civilizarlos. Toda vida pagana se debía destruir como preparación para el evangelio y esto tuvo lugar tanto con como sin uso de violencia. El otro modelo fue “la catequesis proteccionista y sincrética” que se basaba en la convicción de que “entre los indígenas se hallaba un conocimiento original del evangelio, que debido al correr de los siglos y al libertinaje de la vida cultural se había deteriorado.” Aquella visión de la religión de los indígenas permitía actitudes sincréticas en que

rituales y mitos fueran incorporados en la fe cristiana. Se miraba a los indígenas herejes en necesidad de ayuda para recrear la fe que habían tenido, el cristianismo. El tercer modelo se puede llamar “El antiguo testamento indígena”. Según éste, la tarea del misionero al encuentro con la gente y la cultura era encontrar la naturaleza que prepara para la gracia. Esta postura llevó a tolerancia y aceptación de la cultura original como una posibilidad para la evangelización.

Los tres modelos de la obra misionera existieron a la par con diversos portavoces a través de los tiempos con el resultado de que los indígenas experimentaron tanto fuerza como tolerancia por parte de la Iglesia. Por otro lado, la Iglesia no podía dar una enseñanza adecuada después del bautismo en masa; no disponía de gente suficiente para poder instruir a todos los candidatos a bautizarse y el personal de la iglesia no aprendía el idioma indígena. El cristianismo que presentaron fue una religión más caracterizada por fiestas religiosas y cultos exteriores que por el evangelio que la había originado. A menudo los sacerdotes y los españoles que tenían la responsabilidad de la enseñanza vivían una vida alejada de la ética que debían transmitir. Para los indígenas el resultado fue que los sacramentos se convirtieron en actos exteriores que repetían obedientemente para evitar molestias, pero no aprendieron el significado de los ritos. “La religión de los españoles fue pobremente enseñada a los indígenas en palabra y groseramente torcido en obra. Por tanto la nueva religión torció esencialmente a los conceptos religiosos de los quichuas en vez de corregirlos” (Klassen, 1974:21).

Para los aborígenes de Cañar, el resultado de la Conquista española fue que una vez más tuvieron que adaptarse a una cultura nueva, a un idioma nuevo y a una religión nueva. Su cultura les fue arrebatada junto a la posibilidad de desarrollarla libremente. Fueron saqueados, y no tuvieron la posibilidad de entrar en la nueva cultura que encontraron. La nueva cultura tenía un idioma escrito que no se enseñó a los indígenas. Trajo animales nuevos como reses y ovejas pero pasó largo tiempo antes que los pudieran aprovechar los indígenas. También introdujo la rueda y métodos para aprovechar las minas de hierro.

La nueva cultura era una cultura que había recibido una fuerte influencia externa. La cultura que los españoles trajeron a Hispanoamérica no era sólo europea; por aproximadamente 750 años los árabes dominaron España y su influencia tanto en la religión como en la cultura fue formidable. “Así pues los **conquistadores** españoles que eventualmente navegaron hacia las Américas eran de una raza mezclada y habían sido fuertemente influenciados por la cultura musulmana” (Pendle, 1971:27). Los árabes introdujeron nuevos productos como arroz, caña de azúcar y algodón. Muchas palabras españolas tienen origen árabe. Los árabes tenían interés en plantas medicinales, algo que inspiró a los españoles a estudiar la botánica en el Nuevo Mundo. La costumbre de los árabes de esconder a sus mujeres tras muros y portones altos la ve Pendle como el modelo de tratamiento de la mujer en Iberoamérica. También la música y el baile latinoamericanos tienen su origen en la vida popular árabe.

El cristianismo de España no podía escapar de la influencia del dominio árabe. Mackay (1932:95) mantiene que el Cristo que fue llevado a las colonias españolas había pasado por África: “Viajando de Belén y del Calvario, El atravesó Africa y España en su largo viaje occidental hacia las pampas y cordilleras”. Cuestiona si realmente fue el hijo de María y Nuestro Señor quien viajó hacia el occidente o si se quedó prisionero en España y que otro Cristo que había nacido en África, era el Cristo que halló su lugar en las colonias ibéricas. Volveré a esta problemática.

¿Cómo fue entonces el encuentro de los indígenas con la opresión a la que fueron sometidos tanto política, cultural, y religiosamente? No se conformaron obedientes a ella, al contrario, opusieron resistencia tanto con rebeliones locales como individuales. En el siglo XVIII hubo un par de sublevaciones mayores. Pero las fuerzas nunca se unieron a nivel nacional y por lo tanto nunca alcanzaron su objetivo con las protestas.

En otro ámbito, los indígenas tuvieron mejor suerte en su oposición a los conquistadores. Nunca asumieron la cultura de sus conquistadores sino que, al contrario, en el tiempo de la colonia desarrollaron una cultura más unitaria de la que parecen haber tenido bajo el **Tahuaintisuyo**. “Esto ocurre parcialmente como resultado de la influencia Inca en la re-

gión antes de la llegada de los españoles, al mismo tiempo que los pueblos, que durante el período Inca adoptaron elementos culturales incaicos, tenían desde tiempos atrás muchos “elementos andinos” en común” (Kaarhus, 1989:102). Esto sucedería también como una estrategia de supervivencia. En tiempos de opresión y explotación extrema, los indígenas mantuvieron y fortalecieron su propia identidad cultural mediante la transmisión del lenguaje común. Acomodaron y transformaron sus propias tradiciones y de esta manera mantuvieron la visión cósmica. El resultado del encuentro entre la religión indígena y el catolicismo español no fue que los indígenas se volvieran cristianos. Mantuvieron fijamente sus creencias religiosas al mismo tiempo que incorporaron componentes de su comprensión del cristianismo con el resultado de que la religión indígena ha llegado a ser un “cristopaganismo”.

En base a esto entendemos el por qué los indígenas ven a los Incas actualmente como héroes culturales y que se identifican con ellos que una vez fueron los odiados conquistadores y los consideren sus antepasados. Los Incas han sido integrados a mitos que les confieren características sobrenaturales. Fock y Krener (1978) dicen que “los Incas son concebidos como una especie de héroes culturales y por otro lado la gente se identifica con ellos” (175). Señalan también que las ruinas de construcciones como Ingapirca, con piedras que vendrían de Cuzco, para los indígenas son testimonios de un tiempo de grandeza del cual ellos mismos formaron parte como pueblo conquistado. Los integra a la identidad inca. Ya no tienen relación con la edad preincaica, sino que se ven a sí mismos como Cañaris sólo después de la Conquista española.

Las tradiciones orales reflejan el tratamiento de los indígenas por los españoles. La hacienda simboliza el infierno, el dueño de la hacienda es el diablo y el que se hospeda en una hacienda raramente regresa vivo. “De este manera la narrativa oral sirve para expresar metafóricamente la actitud popular hacia el sistema explotativo de la hacienda y, así, para conservar la memoria de éste en el folklore, aunque en la realidad haya dejado de operar como antes” (Howard-Malverde 1981:42). Muchas historias embroman a los sacerdotes y reflejan del todo la desconfianza que se halla entre los indígenas y mestizos.

3.2.4. Nuevos tiempos

Después de servir obedientemente a España durante alrededor de 280 años, los hispanoamericanos colonizados comenzaron a oponerse. A finales del siglo XVIII empezaban a experimentar como algo difícil la exigencia de impuestos a la Corona española. Todas las decisiones políticas y económicas importantes se tomaban en España y el deseo de independizarse comenzó a crecer cada vez más. La lucha por la libertad empezó en 1809 y el 24 de mayo de 1822 Ecuador fue liberado de España e incorporado a la Gran Colombia (Panamá, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia). La labor esencial de los indígenas en la lucha fue la de cargadores, y las luchas por la liberación dieron nuevas esperanzas a los indígenas así que participaron en las mismas de buena gana.

El 10 de Agosto de 1830 Ecuador se convirtió en una república libre e independiente; sin embargo, esta libertad significó poco o nada para la población indígena. Es verdad que la esclavitud y el sistema de la encomienda, se abolieron y que los indígenas obtuvieron iguales derechos de ciudadanía que los blancos en 1850, pero la nueva sociedad mantuvo a los indígenas en el nivel de esclavos aun después de abolir oficialmente la esclavitud. De tener amos españoles pasaron a tener amos mestizos. En esa época el orden jerárquico del mundo se comprendió como algo impuesto por Dios, y, por lo tanto, legitimado por la Iglesia. La Iglesia Católica Romana mantuvo su poder político e ideológico; en la Constitución de 1830 se determinó que el catolicismo romano era la religión oficial del nuevo estado, y que todas las demás se excluían. Los indígenas fueron ubicados bajo el poder eclesiástico. Según la Iglesia, la pobreza debía ser aceptada como una bendición. El concepto del indígena como una raza inferior legitimaba el orden social en la hacienda como algo lógico. Uno de los escritores mayores del Ecuador, Juan Montalvo, se ocupó de la situación de los indígenas. En “El Espectador”, publicado desde el año 1886 dice:

“No escribiría yo en conciencia, si me pusiese a sincerar a los hispanoamericanos del modo, como todavía tratan a los indios. Los indios son libertos por la ley, y pero, ¿cómo lo he de negar?, son esclavos del abuso y la costumbre. El indio, como su burro, es cosa mostrenca, pertenece al primer ocupante. ... El soldado le coge, para hacerle barrer el cuartel y arrear las inmundicias: el alcalde le coge, para mandarle con carta a veinte leguas: el cura le coge, para que cargue las andas de los santos, en los procesiones: la criada del cura le coge, para que vaya por agua del río; y todo de balde si no es tal cual palo que le dan, para que se acuerde y vuelva por otra. Y el indio vuelve, porque ésta es su condición, que cuando le dan látigo, templado en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo: Diu su lu pagui, amu, dice: Dios se lo pague, amo, a tiempo que se está atacando el calzoncillo” (Montalvo, 1968:108).

Los primeros siglos de la historia libre del Estado ecuatoriano, los indígenas tuvieron que vivir como huasipungueros, peones o como hombres libres con las peores tierras, como trabajadores en las minas o como trabajadores mal pagados en las ciudades, que experimentaron un constante crecimiento. Legalmente los indígenas del Ecuador han tenido libertad. “Un aspecto característico y constante de las colonias españolas era, sin embargo, la distancia inmensa que existía entre las leyes - o teoría - y la “realidad” (Kaarhus, 1989:97). De este modo ha sido hasta ahora. Una pequeña minoría indígena ha logrado salir de la pobreza socioeconómica. Sin embargo, la mayoría de ellos ha tenido que pagar con la pérdida de su identidad cultural y ser asimilados a la sociedad dominante.

En los años 1937 y 1938 se promulgaron leyes importantes en cuanto a la organización de pueblos de población esencialmente indígena. Desde entonces también se ha dado importancia a la educación y a la formación indígena. No obstante, en la escuela que el Estado ofrece a los niños indígenas se enseña en castellano de tal manera que sólo una minoría indígena ha podido aprovechar adecuadamente la educación ofrecida. Los puestos de autoridad tanto públicos como religiosos en los territorios indígenas los han desempeñado los mestizos. Todo el período, desde la lle-

gada de los españoles hasta los años 1960, la situación de los indígenas podría calificarse como prácticamente igual. Fue entonces que algunas organizaciones externas comenzaron a trabajar para mejorar las condiciones de los indígenas.

Reformas agrarias se han debatido continuamente los últimos 40-50 años. En el año 1964 se realizó una reforma en pequeña escala. Unas pocas haciendas (si el dueño no se encontraba en el país), fueron divididas entre los huasipungueros que habían trabajado las tierras. Asimismo algunas haciendas de la Iglesia Católica u otras personas importantes fueron regaladas por sus dueños con “bombos y platillos”. En Cañar, algunos indígenas se convirtieron en propietarios de tierras de esta manera, pero también aconteció que no fueron los indígenas que habían trabajado como huasipungueros los que obtuvieron esas tierras, sino los mestizos de la zona. Algunos hacendados dividieron sus tierras y las vendieron a los indígenas para adelantarse a la reforma. Por tales razones una buena cantidad de indígenas en Cañar tienen tierras propias hoy en día, pero la regla de herencia hace que algunos posean cada vez menos, de tal manera que se hace difícil mantener a la familia con la tierra que poseen.

Es indiscutible que los que no disponen de tierra son los que tienen mayor dificultad en la actualidad. Asimismo, los que no tienen suficiente tierra como para vivir de ella. “Las posibilidades de empleo son bastante reducidas y la vida bastante precaria, de existencia mínima. Muchos emigran a las ciudades donde los afortunados consiguen trabajo como barreos callejeros, recolectores de basura y obreros de construcción del estrato más bajo” (Klassen, 1974:62). Muchos hombres viajan de Cañar hacia la costa como jornaleros en las plantaciones de azúcar, trabajadores en los criaderos de langostinos, a zonas donde encuentran oro o a la ciudad millonaria de Guayaquil para buscar trabajo allí. Las mujeres, mientras tanto, realizan el trabajo de la tierra en su pueblo natal y se ven en necesidad de contratar obreros para que las ayuden en lo que ellas no pueden hacer. En la actualidad hay también entre los indígenas muchos que han hipotecado su tierra en el banco y han inmigrado ilegalmente a los Estados Unidos, dejando a la familia en Cañar.

En los años 70, se descubrió petróleo en la selva ecuatoriana y el país ingresó a una época de prosperidad económica. Pero aunque este descubrimiento haya mejorado las condiciones de la vida de los indígenas, siguen todavía en el último peldaño de la escala social. A los indígenas se les considera ciudadanos de segunda clase y son víctimas de muchos prejuicios como por ejemplo que son ociosos, que beben mucho y que huelen mal. La meta de la sociedad es borrar del todo las fronteras étnicas y culturales de tal manera que todos se vuelvan “blancos” o sea gente civilizada: “de manera que se conviertan en más urbanos, más cristianos, más civilizados, menos campesinos, menos negros, menos indios” (Whitten, 1981:15).

En la nueva Constitución de 1978 también los ciudadanos analfabetos mayores de 18 años obtuvieron el derecho a votar y, por lo tanto, cada uno de los indígenas tiene los mismos derechos y deberes que cualquier otro ciudadano. Pero no hay ningún indígena ocupando un puesto de liderazgo en los partidos políticos y solamente un indígena ha ocupado un puesto parlamentario.¹⁵

Los últimos años los indígenas se han organizado en entidades propias de minorías étnicas. Estas también se distinguen políticamente. En 1990 organizaron una revuelta y presentaron 16 demandas. Las más importantes eran que el país debía ser proclamado una nación multicultural con la enseñanza bilingüe en las escuelas (castellano y quichua), que los indígenas debían recibir tierras y que se debían respetar sus territorios tradicionales. El presidente Rodrigo Borja prometió cambios, pero nada concreto sucedió en el resto de su período gubernamental. Sixto Durán Ballén, quien asumió en el poder en el año 1992, no mostró señales de interés por el asunto, sino al contrario.

3.3. La lengua de los Cañaris

La lengua es el aparato de símbolos más importante de una cultura. La estructura y el vocabulario de una lengua reflejan la cultura a la que pertenecen, son portadores de componentes socioculturales. Por lo tanto

es lógico estudiar detenidamente las lenguas con las que los aborígenes de Cañar han vivido, especialmente el quichua, que es la lengua que han utilizado los últimos 500-600 años.

3.3.1. Período preincaico-Cañaris

En el período anterior al incaico hubo varias lenguas en la región Andina. “Es obvio que en la pequeña región geográfica de lo que actualmente es la República del Ecuador vivió en el tiempo pre-inca una caótica complejidad etnolingüística” (Klassen, 1974:6). Hay discrepancia en cuanto al número de idiomas existentes, pero documentos antiguos de los conquistadores españoles indican que los Cañaris tuvieron la suya propia.

Es difícil hallar la huella de esta lengua actualmente. A pesar del modo imperialista de proceder de los Incas, es de suponer que estaba en uso cuando los españoles llegaron. Según Alcina Franch había aún gente que no entendía el quichua y que utilizaba el cañaris diariamente cuando los españoles tomaron el poder. En 1593 el obispo D. Fray Luis López de Solís mandó escribir catecismos de doctrina cristiana en diferentes lenguas, entre ellos el cañaris porque había gente que no entendía la lengua incaica (Alcina Franch, 1988:148). El cañaris y el quichua deben haber vivido juntos bastante tiempo, pero nadie sabe cuándo y por qué el cañaris desapareció al final. Darío Guevara (1972) indica que la causa por la cual el quichua sobrevivió fue que la Iglesia percibió la multitud de idiomas como un obstáculo para la evangelización de los autóctonos. El quichua como el idioma del Incanato ya se conocía por todas partes donde los Incas tenían poder. Aquel idioma fue estimado como el más apropiado para la traducción de textos religiosos. Así que fue elegido el idioma adecuado de donde partir.

“Para resolver esta complejidad de lenguas que obstaculizaban la evangelización de indios, tanto las autoridades eclesiásticas como los misioneros y curas de pueblos difundieron el Quichua, por considerarse la lengua más conveniente por el papel que ju-

gó mientras que gobernaron los Incas y por la calidad misma del idioma para las traducciones de textos religiosos” (22).

Lenguas que viven en conjunto tienen una tendencia a influirse mutuamente. Rasgos estructurales de una lengua, a menudo la lengua materna, marcan lo que uno dice en otra lengua de una forma sistemática, los lingüistas lo llaman interferencia. Así como con la adquisición de palabras, palabras de una lengua se usan en la otra y viceversa. Parece ser lo que ha sucedido en Cañar, el quichua ha tomado palabras del cañaris. El Dr. Cordero Palacios (1981) es un investigador que ha analizado la lengua quichua. Encontró muchas palabras usadas en Cañar que no son palabras quichuas y sonidos que faltan en el quichua de otras regiones. La mayoría de esas palabras son nombres de lugares, apellidos y nombres de animales, pájaros y plantas. Su conclusión es que esas palabras deben ser préstamos del cañaris. El Inca conquistador y sus sucesores no tenían posibilidad de cambiar todos aquellos nombres de los pueblos conquistados, y por esta razón sobrevivieron en la nueva lengua (24 ss.). En su libro hay una lista de estas palabras.

3.3.2. Bajo el incanato-quichua

Runa-shimi¹⁶ es el nombre que los quichua-hablantes ponen a su idioma. Significa “lengua de seres humanos”. Los Incas obligaron a los pueblos conquistados a hablar su lengua y a adoptar su cultura. Con la ayuda de los mitimaes el runa shimi se extendió en toda la región de los Andes con la expansión del Tahuantinsuyu.

“Originalmente se lo hablaba en una zona ecológica o región localizada entre los 2,800 y 3.400 m., la zona donde el Cuzco está situada (sic). A esta región se la llamaba Quechua, palabra que se utilizó más tarde para denominar a la gente de esta región. Desde los primeros tiempos de la colonia se utilizaba la palabra quechua para denominar al idioma Runa-shimi. Quechua también se utiliza hoy en día para denominar a la cultura de los indígenas de habla quechua en los Andes. En Ecuador el

fonema /e/ se transforma en /i/, y Quechua y quechua se transforma en Quichua y quichua” (Kaarhus, 1989:72).

Algunos investigadores opinan que en muchos territorios hablaron el quichua aun antes de la conquista incaica, por ejemplo en la región de Quito. Puede ser una razón de que en el curso de solamente 46 años el quichua dominó todo lo que ahora es Ecuador. Sin embargo, otro de los motivos podría ser que: “...el idioma quechua se convierte en un elemento fundamental de la identidad étnica y cultural runa de los indígenas en la sociedad colonial” (Kaarhus, *op.cit.*: 96).

Hasta la llegada de los españoles el quichua era una lengua solamente oral. Fueron los españoles quienes lo hicieron una lengua escrita. De ahí que el quichua escrito está fuertemente influenciado por el alfabeto castellano, la gramática y la forma de escribirse aunque en realidad no combinan bien. Así los conquistadores dejan su huella en la lengua de los conquistados y de hecho la hacen más difícil. Los lingüistas desean cambiar el modo de escribir el quichua, pero tienen problemas en conseguir su objetivo. No es fácil cambiar un modo de escribir que ha estado vigente durante tanto tiempo, aunque no es mucho lo que está escrito en quichua.

El quichua tiene solamente tres vocales: la **a**, la **i** y la **u**. Algunas veces la **a** suena como la **e** y la **u** como la **o**. De ahí que se escribe actualmente con 5 vocales, que para los indígenas son difíciles de diferenciar. En cuanto a las consonantes los lingüistas no están de acuerdo sobre el número. Según Torres Fernández de Córdova las consonantes son: ch, h, k, ll, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, u, y (1982:15).

El quichua está clasificado como una lengua aglutinada en que las palabras se construyen añadiendo prefijos y sufijos a la raíz de la palabra. De ahí que las palabras a menudo son bastante largas. Las oraciones siempre empiezan con la palabra más importante.

Actualmente el quichua no es una lengua unitaria en la región de los Andes. Existen numerosos dialectos, en parte tan diversos, que indígenas de diferentes regiones no siempre se entienden. Fock y Krener (1981) experimentaron eso en Juncal:

“De antemano teníamos un conocimiento básico del quechua peruano, pero la forma cañareña mostró muy diversa, así que aunque la sintaxis y la gramática eran iguales al peruano, el vocabulario estaba fuertemente caracterizado por la lengua cañari preincaica y del español de después de la Conquista. Un texto peruano es apenas comprensible para un juncaleño ...” (5)

3.3.3. La conquista española-castellano

Cuando los españoles tomaron posesión de la región de los Andes, el castellano se convirtió en la lengua de la administración y el idioma oficial de toda la región. Poder, privilegios, prestigio y “cultura” se asociaron con castellano en toda la colonia y todo el que quería progresar y llegar “más arriba” tenía que aprender esta lengua. Al principio el quichua fue aceptado, después rechazado. Los cambios en la actitud hacia el quichua reflejan comúnmente los cambios de aspecto político tanto en España como en las colonias. Los indígenas, sin embargo, nunca fueron obligados a aprender el castellano.

La Iglesia se preguntó si los indígenas entenderían mejor los dogmas si los enseñaba en su propio idioma. Tuvo diversas respuestas. Un decreto real de Carlos V de 1550 prohibió la enseñanza en quichua porque las lenguas autóctonas no serían capaces de expresar de manera adecuada y exacta los artículos católicos de la fe. “Habiendo hecho particular examen sobre si aun en la más perfecta lengua de los Indios se pueden explicar bien, y con propiedad los Misterios de nuestra Santa Fe Católica, se ha reconocido, que no es posible sin cometer grandes disonancias, é imperfecciones . . .” (Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. (1550) 1943 en Harrison, 1989:37s). El mismo decreto aseguraba que existían demasiadas lenguas diferentes como para que en los sitios de enseñanza pudieran enseñar a los sacerdotes en todas éstas. Se determinó, por lo tanto, que era mejor enseñar castellano a los indígenas. En 1578 se dictó otro decreto real que exigía que cada sacerdote debía conocer la lengua del pueblo en donde trabajaba y que debía aprobar un examen para comprobarlo. Esto originó que en 1580 se abriera la Facultad de Quichua en Li-

ma y en 1581 en Quito. Por fin había comprensión de que cada ser humano tiene el derecho de escuchar el evangelio en su lengua materna. Los traductores debían conocer tanto las lenguas autóctonas como ser “expertos en las Sagradas Escrituras” para poder traducir correctamente (Harrison, *op.cit.*: 39s).

A mediados del siglo XVII repetidas veces intentaron “castellaniar” el continente para poder efectuar un control efectivo de las colonias. El rey español inició las campañas, pero en la colonia no todos le dieron buena acogida. Algunos dirigentes coloniales se preocupaban por mantener la diferencia entre los “educados” y los indígenas. Ante el hecho de que la lengua administrativa era el castellano, su enseñanza deficiente podía ser un medio efectivo para ejercer control sobre la población quichua. A finales del siglo XVIII de nuevo se puso en marcha una campaña para exterminar “la lengua indígena” entre otras cosas mediante la enseñanza obligatoria del castellano en la escuela. “Sin embargo, esta medida se oponía a los intereses de la élite colonial “blanca”, que se empeñaba en mantener una jerarquía social basada en diferencias étnicas” (Kaarhus, 1989:96).

El quichua sigue siendo lengua materna para un gran porcentaje de los indígenas del Ecuador, sin embargo, el porcentaje está disminuyendo. En 1967 Dilworth dijo: “Usando la más simple definición de indígena: aquel que habla Quichua en su hogar -- debe de reconocerse que unos 50% de la población ecuatoriana es Quichua” (según Klassen, 1974:85). Actualmente es probable que tal porcentaje haya disminuido considerablemente. Luisa Stark (Klein and Stark, 1985:444) dice que en la región andina alrededor de 610.000 indígenas son quichua-hablantes. Recuerda que en 1973 se estimaba que alrededor del 60% de los 70.000 quichua-hablantes en la provincia del Cañar hablaban únicamente esa lengua (470). Un indígena de Juncal una vez me comentó que como en la escuela los profesores sólo enseñaban en castellano, hasta el 4to grado salió bien aprendiendo todo de memoria. De ahí comenzó a comprender suficiente castellano como para poder completar los seis años de la primaria. En 1980 sólo unos pocos juncaleños habían logrado terminar la primaria.

En la actualidad sólo hay unos pocos colegios bilingües, es decir, que dictan las clases en castellano y en quichua, pero aun así no son apreciadas como lenguas de igual valor. Tampoco se permite el quichua como segunda lengua en la escuela en vez del inglés. En Cañar crearon en los años 80 un colegio o instituto para profesores bilingües, castellano y quichua. Educa profesores para la primaria. Sin embargo, no existen textos en quichua que puedan utilizar los profesores al salir a enseñar en las escuelas.

Durante los numerosos años que el quichua y el castellano han cohabitado, se han influido mutuamente. Tal influencia ocasiona una interferencia lingüística y préstamos en el vocabulario. Especialmente el quichua ha intervenido en la gramática castellana y en la pronunciación en las regiones donde el quichua es la lengua dominante. Stark (Klein and Stark, 1985:458) muestra que comparativamente los hombres utilizan más palabras prestadas del castellano que las mujeres.

Especialmente en el vocabulario religioso cristiano hay palabras castellanas en el quichua. ¿A qué se deberá esto? ¿Podría ser a que la Iglesia no entendía el quichua suficientemente bien como para encontrar palabras adecuadas para la traducción? o ¿fue tal vez para impedir el entendimiento erróneo de los conceptos cristianos que la Iglesia no tradujo estas palabras al quichua?

“Los españoles llevaron sus propios términos a los indios para decirles lo que no era posible con palabras indígenas, verbigracia: nombres y hechos de la historia sagrada; nombres y casos de la dogmática cristiana, etc. Concretando: ellos no quisieron nombrar a su Dios con el nombre del Dios pagano, de los indios y tuvieron que imponer a los quichuas el nombre castellano del Ser Supremo, lo mismo que los nombres del santo Sacramento, Santa comunión, Santa Misa, etc., pero siempre en adaptación a la lengua indígena: **Dioslla**, ¡oh Dios mío! **Diospag**, de Dios, por Dios; santu, santo, etc.” (Guevara, 1972:41s.).

Del quichua al castellano los préstamos son especialmente nombres de plantas, animales y pájaros. Guevara tiene una lista de unas ochocientas palabras prestadas del quichua al castellano. Del castellano alrededor de trescientas cincuenta palabras son préstamos al quichua.

Al final de un capítulo que trata de la lengua, es oportuno recordar que las lenguas española y quichua no sólo son distintas, sino que también toda la visión cósmica que reflejan los idiomas es totalmente diferente. “Hemos de tener presente que la traducción de una palabra Quichua al Castellano es figurada, pues las condiciones culturales de estos dos grupos humanos son tan distintas, resultando diferentes e incompatibles tanto sus ideas como sus conceptos” (Torres Fernández de Córdova, 1982:16).

Tenemos ahora cierta comprensión de la historia de los indígenas de Cañar. Observamos que mantienen una identidad cultural propia y fuerte porque han logrado preservar su lengua que está estrechamente unida a la cultura. Al mismo tiempo el hecho de que los otros indígenas del Ecuador los han considerado traicioneros tiene que haber influido su autoimagen. También hay que contar con que la fuerte influencia externa y las confrontaciones interculturales han jugado un papel decisivo en su religión. En la siguiente parte analizaré cómo la religión indígena ha cambiado y qué mecanismos usaron los indígenas en el encuentro con los nuevos conceptos religiosos para mantener su propia visión cósmica. Notamos que el pueblo conquistado nunca adoptó del todo los mitos y las ideologías de los conquistadores.

3.4. Religión y cosmovisión

En esta parte hacemos un resumen de las creencias religiosas de los indígenas de Cañar y de su modo de pensar. Nos limitamos a Hatun-Cañar, o la parte de la provincia del Cañar que se encuentra en el páramo. También puede corresponder a la región de Cañaribamba, en algunos casos para toda la región andina en general, pero nos concentramos en la literatura que trata de la parte oriental de la provincia de Cañar.

Al igual que en los otros aspectos es difícil bosquejar las creencias religiosas de los Cañaris en el tiempo preincaico en toda su amplitud. Dependemos de descubrimientos arqueológicos, de las anotaciones de los cronistas y de diferentes teorías. Alcina Franch (1988) dice:

“Lo que podemos considerar como mundo de creencias religiosas de los Cañaris, es un conjunto relativamente heterogéneo de retazos de un sistema del que apenas podemos intuir cuál sería el conjunto. Conocemos algunas narraciones míticas, al tiempo que sabemos cuáles eran los sobrenaturales en los que, al parecer, creían tanto en época del imperio Inca, como antes de la llegada de estos; igualmente cuáles eran los tipos de sacrificio que realizaban, etc. De todos esos deshilvanados datos trataremos de sacar alguna conclusión a continuación” (175).

Los Incas que dominaron el territorio se consideraban hijos de los dioses y diosas quienes los habían convertido en los más poderosos de los Andes. La religión y la vida estaban entrelazadas y la religión debía, por lo tanto, tener una gran influencia en el pueblo conquistado. La política fue integrar la adoración al dios Sol en todo el imperio. Al mismo tiempo parece que el Inca mostró una cierta tolerancia hacia las religiones de los pueblos conquistados. Lo único que tenían que hacer era adorar los dioses del Inca en conjunto con sus propios dioses.

“...los Incas dejaron intactas casi todas las religiones locales que las tribus subyugadas practicaban. Los Incas sólo erradicaron unas pocas prácticas religiosas que consideraron ofensivas. Sin embargo, insistieron en que las nuevas tribus dominadas también adorasen al Wiracocha de los incas, el cual se creía que era el dios creador, así como el dios Sol” (Klassen, 1974:6).

Alcina Franch (1988:179) menciona varias fuentes que muestran que la política inca era el integrar a los sitios sagrados de los pueblos conquistados, las huacas, y alentar a éstos a seguir usándolos. Un ejemplo de esto es el castillo Ingapirca en Cañar.

Uno debe, por lo tanto, calcular que los Cañaris en el Incanato incluyeron el culto de los dioses del Inca, principalmente el dios Sol, en las

creencias religiosas que ya tenían. Pero tanto el procedimiento del Inca como la evolución después del Incanato hacen extremadamente difícil distinguir entre lo preincaico y lo que llegó con los Incas. Esto se refleja en las teorías de los investigadores.

Cuando los españoles llegaron con una nueva religión, los indígenas ya tenían la experiencia de sufrir la imposición de una creencia extraña en lugar de la suya propia. Pese a la extensión del uso del poder por parte de los conquistadores, los indígenas no renunciaron a su religión sino que la escondieron. Hallaron maneras de expresarla a través de los cultos que la Iglesia les obligaba practicar. El resultado fue que aparentemente habían aceptado lo nuevo.

“Las ceremonias y **fiestas** indígenas fueron adaptadas a una nueva religión de Cristo y el resultado fue un ritualismo sincrético. La música nativa, las danzas y los festivales no fueron suprimidos, pero les daban una aplicación cristiana así que las fiestas de los siglos XVI y XVII llegaron a ser ejemplos perfectos de fusión religiosa” (Osborne 1952:186 seg. Klassen, 1974:40).

La consecuencia es que la religión indígena de Cañar actualmente es un conjunto de conceptos preincaicos, de la religión de los Incas y de componentes del cristianismo católico-español; se ha convertido en un cristopaganismo. La fusión ha sucedido gradualmente a través de un largo período. Actualmente ni siquiera el mismo indígena podría separar cada una de las partes, para él se ha convertido en una totalidad.

Al intentar entender cómo este pueblo ha integrado nuevos factores en su creencia, examinamos primero cuáles son los principios organizadores del tiempo y del espacio que posee. ¿Cuál es el fundamento de su cosmovisión? ¿Cómo piensa y por qué? ¿Cómo usa su cosmovisión en el encuentro con la vida y con nuevos conocimientos? Seguimos estudiando componentes importantes en el sistema de creencias.

En la parte histórica de la tesis he usado una perspectiva diacrónica enfatizando el desarrollo histórico. Sería demasiado largo hacer lo mismo

a continuación. Aparte de que serán la religión y la cosmovisión actual lo que interese cuando nos ocupemos de la problemática de cómo comunicar el evangelio en la actualidad. Voy, pues, a utilizar una perspectiva sincrónica en lo que sigue al mismo tiempo que me referiré a aspectos del pasado cuando sea requerido hacerlo.

3.4.1. Principios organizadores del tiempo y del espacio

Algunos investigadores que han estudiado a los indígenas de la región de los Andes han determinado que hay una división doble y cuádruple en numerosos aspectos de su manera de pensar. Notamos que la región de Cañar estaba dividida en dos, el imperio del Tahuantinsuyu en dos por dos y la ciudad de Cuzco en dos.

Los estudios de Fock y Krener en el pueblo de Juncal confirman que esto también se cumple aquí (1981:22). Encontraron un dualismo¹⁷ en la visión cósmica indígena. Operan con dos épocas, la época del Dios Padre y la del Dios Hijo. El par de contrastes **hahua** y **uku**¹⁸ tiene varios significados. En primer lugar significa arriba y abajo. Pero también

“se entienden las capas cosmológicas: el Cielo/el Infierno (el otro mundo) con nuestro Mundo colocado en el centro, también niveles geomorfológicos; el frío altiplano del Páramo/la caliente llanura de la costa, donde el río creó de este contraste la zona templada de Juncal.... también se entiende la importante distinción social entre la parte superior norteña y la parte inferior sureña de la Comuna de Juncal, ... y al fin también está ligada a la relación geográfica de los Puntos Cardinales..” (Fock y Krener, 1981:23).

El juncaleño clasifica además la mayor parte de la existencia en un dualismo entre las fuerzas frías y las fuerzas calientes.

Hemos observado que Fock piensa que las condiciones ecológicas de Juncal son la base para la cosmovisión cultural y que la naturaleza y el clima son las claves para la comprensión de la concepción indígena de la

realidad. La agricultura en esta zona es como en toda la región de los Andes: basada en la microverticalidad con canales de riego. Los ríos corren desde las alturas, fluyen hacia regiones inferiores y se dividen. Las tierras que se cultivan yacen en diferentes alturas con distintas condiciones de temperatura. Esto conlleva a que el indígena se oriente de arriba hacia abajo, desde la fuente de los recursos naturales de agua en las montañas. De esto sigue que metáforas que en castellano se refieren al tiempo, “no hay tiempo”, en quechua se expresen en el espacio “no hay campo (**pa-cha**¹⁹)” (Fock, 1981:313).

El sistema de riego también incluye la **pallka**, división, bifurcación. Fock establece que en la pallka se encuentra el modelo del dualismo en la sociedad. Otros investigadores han encontrado lo mismo en Perú. La asimetría fundamental entre las dos mitades, en Juncal el jawa y el uku donde jawa es la parte dominante, es derivada de la persuasiva dicotomía asimétrica entre la cima de la montaña y el valle y su respectiva representación simbólica. El sistema de riego viene a ser la base del sistema social dualista en Juncal. La pallka

“forma así la base de un sistema segmentario, en donde los sentimientos entre la gente de diferentes secciones del mismo nivel, claramente con el carácter ambivalente, expresando una mezcla de competencia y cooperación (con respecto a tanto el uso como el mantenimiento de los canales)” (Fock, 1978:173).

Fock (1981) toca también la problemática de la polaridad sexual y concluye: “el dominio del rol sexual masculino parece estar bien integrado en el modelo geográfico” (316).

El dualismo se expresa asimismo en la percepción del bien y del mal. No se trata de un ser absolutamente malo. Fock (1982:168) explica que se trata de un dualismo balanceado donde el mal y el bien juntos constituyen el mundo, dividiéndolo en dos partes que mutuamente se interpretan y se justifican.

Notamos que lo básico del razonamiento indígena, el centro de su cosmovisión, es un dualismo que se basa en el paisaje, en el espacio. Este dualismo, expresado en equilibrio y simetría es “una metáfora generadora básica” (Harrison, 1989:49). Este principio sale a flote en el concepto de tiempo, en la organización social, en relación a la salud, a la cosmología, en la relación entre los sexos, asimismo en el lenguaje y en la religión.

Mientras tanto, los antropólogos han descubierto que la organización dual en la manera de pensar parece ser un fenómeno universal. Por otro lado Bastien (1978) sostiene que tales antropólogos no explican el cómo las parejas están compuestas dentro un marco holístico único para una cultura en particular. Dice “Aunque la gente de los Andes tal vez compare estructuras mentales similares a las nuestras, no conceptualiza un dualismo entre mente y materia. De acuerdo a su epistemología, el propio ser interior es idéntico al exterior” (192).

A continuación estudiaremos este marco holístico de la visión cósmica indígena de Cañar mediante una profundización en las parejas mencionadas. Tales parejas son partes esenciales de su marco cultural y son el fundamento del modo de pensar en todos los aspectos. Mientras tanto, no es fácil separar pares que están compuestos en un marco holístico donde cada uno de los diferentes aspectos están arraigados en el otro; el marco es uno solo donde todas y cada una de las partes están estrechamente unidas. “El indígena quichua parece tener un conocimiento muy integrado y organizado del mundo y el cosmos” (Aguirre Palma, 1986:12).

3.4.1.1. Concepción del tiempo y de la historia

Los juncaleños dividen la historia en dos épocas grandes: La época de Dios Padre y la del Dios Hijo. Narraciones de otras regiones de Cañar muestran que en toda la región se hace esta división, pero sólo el mayor de mis informantes conocía los conceptos. Según Fock y Krener (1978): “Los juncaleños se imaginan las dos grandes épocas como estando en relación directa con el espacio geográfico y separadas por cataclismos natu-

rales” (177). Siguen narrando el único mito de la creación que he podido encontrar en mis estudios:

“..al principio sólo existían los cerros fríos y la costa tropical. En una laguna muy arriba en el páramo vivía una serpiente, que una vez fue herida por un tiro y por eso dejó la laguna, de esa manera abrió camino a un río hacia la costa. De esta manera se creó la región templada en la cual viven los indios. Primero vivieron bajo el dominio del Dios Padre, cuando el Sol era un dios con el cual se podía hablar, las piedras, animales, plantas y toda la Creación estaba dotada del don del habla y había dueños “Urcuyaya” (quichua: padre del cerro), que vigilaban cada uno su región alrededor de un cerro. En aquellos tiempos existían los Ingas, que fueron los primeros después de la creación del mundo. Entonces llegó el “Juicio” y consistió en un incendio universal en la llanura, en la cual las piedras se volvieron polvo y en el altiplano en un diluvio en que el paisaje fue corroído. Casi todos los hombres perecieron, pero fue ahí que nació el Dios Hijo. Mandó que toda la naturaleza callara y sólo permitió el don del habla al hombre. Esto ocurrió mucho antes de la conquista y todavía era tiempo de los Ingas” (178).

Howard-Malverde (1985) mantiene que el tiempo del Dios Hijo, “ñawpa tyimpu”, se caracterizaba por el hecho que aún no había acceso a modos de transporte mecanizados, y había que hacer todo viaje a pie” (306). Quiere decir que se trata de un tiempo no bastante lejano, el tiempo en que vivían los bisabuelos. En cambio el tiempo del Dios Padre es el tiempo de los mitos. Zaruma (31/4 1994) no conocía estos conceptos, pero asegura que los indígenas creen que antes de la llegada de los españoles la naturaleza estaba “viva” y uno podía comunicarse con ella. Sin embargo, parece que ahora estuviese muerta.

El uso de la expresión “Dios Padre y Dios Hijo” podría mostrar una influencia cristiana. González Meda (1989) hace referencia al milenarismo que un grupo de franciscanos introdujeron al nuevo mundo. Eran seguidores de Joaquín de Fióre (1145-1202).

“afirmaba que la historia se repartía en tres edades: la edad del Padre, ya pasada, y que corresponde al antiguo testamento, el presente o la edad del Hijo y la venidera edad del Espíritu Santo. En realidad ésta ya se había iniciado, pero para que culmine su instauración hacía falta derrotar al anticristo” (73).

Tal vez deriven los conceptos de ahí. También el anticristo forma parte de los mitos juncaleños. A la vez vemos que el contenido de las épocas tiene poco que ver con el mensaje de la Biblia y que la época del Espíritu Santo está completamente ausente. Nida (1954:220) indica que cuando los sacerdotes españoles introdujeron la palabra Dios, para los indígenas fue una palabra extraña que entendían como el título que los extranjeros dieron al dios local. Significa que hay que tener cuidado con interpretarlo como un concepto bíblico de Dios cuando los indígenas hablan de él y cuando la palabra sale al tema en las narraciones tradicionales. Por lo tanto pienso que los conceptos Dios Padre y Dios Hijo no deben entenderse como conceptos cristianos, sino como palabras extranjeras usadas por los indígenas interpretadas dentro de sus propios mitos.

La época del Dios Padre no está terminada:

“...en la dimensión espacial el Dios Padre ha sobrevivido la secuencia temporal que postula que el Dios Hijo sucede al Dios Padre, porque el Dios Padre ha obtenido un significado espacial actual en la creencia de Urcuyaya, el dueño y padre del cerro, creencia que todavía persiste” (Fock y Krener, 1978:178).

El poder de los Urkuyaya disminuyó después del “Juicio”, pero todavía la creencia en ellos persiste.

Los Incas no perecieron a la llegada de los españoles, sólo se enterraron a sí mismos con todos sus tesoros de oro, con todas sus cosas. Siguen viviendo bajo la tierra para un día volver. Observamos que algo terminó cuando la época de Dios Padre cesó, como por ejemplo la capacidad

de hablar que tenía toda la creación. Otros componentes que caracterizan aquella época permanecen aún. Algo acabó con la llegada de los españoles, al mismo tiempo que algo de la época anterior continúa. Esto muestra que la historia corre de una manera que las épocas se superponen una sobre otra. No hay nada que termine en toda su amplitud, lo que existió sobrevive. De ese modo se mantiene la identidad.

Algo de lo mismo hay en el concepto de la muerte. La muerte no viene como un final definitivo. Los difuntos siguen viviendo en otro lugar, en un otro mundo, a la vez que no están definitivamente ausentes de este mundo. Comparten aún en la comunidad, en la familia y en la sociedad. Es, por lo tanto, importante mantener diferentes ritos para asegurarse de que los difuntos no sientan necesidad de molestar a los vivos.

La palabra año, **huata**, señala el movimiento circular del año. **Huata** significa amarrar (soga) y la idea es, según Maldonado (11/3 1994) que los años son amarrados los unos con los otros. Aquí entra un factor cíclico. Lo cíclico se presenta también en relación al río que fluye desde la cima del cerro. El agua usada se filtra en la tierra y vuelve al día siguiente en el río (Pilla 15/3 1994). El concepto de tiempo tiene también relación con la palabra que se usa para el tiempo, **pacha**. Notamos que se utiliza más en relación al espacio que al tiempo según el concepto occidental. **Kunanpacha** significa el día de hoy, en esta época, **ñaupapacha** es tiempo antiguo, época pasada. El futuro es para los quichuas un concepto difuso. Vik (1989:15s) afirma que el concepto de tiempo de los quichuas es dinámico y corriente, influido por los cambios de la naturaleza. Ven al pasado de la historia a la derecha y el futuro a la izquierda. Se imaginan que el futuro está “tras ellos” como “tiempo no pisado”. El pasado es “pisado”, revelado y, por lo tanto, yace por delante. Distinguen claramente entre lo vivido y lo no vivido.

Maldonado explica esto en relación a la posición del Sol en el cielo. Es innegable que el Sol se levanta en el este, pero por donde se oculta es más incierto. El este representa el pasado. “El pasado para el mundo indígena es lo que está delante nuestro, el futuro es lo que está detrás y es lo que no podemos ver. Entonces, esta situación hace que el pasado sea un

factor muy necesario para poder desarrollar el futuro. Pero tenemos el gran problema de que no conocemos más este pasado delante nuestro de lo que nuestros abuelos nos han contado o con suerte los bisabuelos” (11/3 1994). La memoria oral en Cañar es corta. Muchos no conocen ni siquiera la Conquista española. Maldonado mantiene que los indígenas manejan el concepto del pasado con el concepto de pisar, **sarun**, algo que está acostado. El pasado es tiempo pisado. “Faltan dos semanas” se dice: “ish-cay semana sirin”, dos semanas reposan y sobre estas dos semanas pisaré.

Los indígenas de Cañar no tienen, por lo tanto, un concepto del tiempo en toda su amplitud, ni linear ni cíclico. Lo dividen en épocas donde las mismas se sobreponen unas a otras, la anterior no ha terminado aunque la siguiente ya ha comenzado. Este modo de percibirlo se ilustrará

“imaginando un transcurso (del río), de cuya corriente central cursos laterales sucesivos son desviados. Las nuevas corrientes o transcurros tal vez son las más importantes, pero eso no impide que el transcurso original continúe su curso. Precisamente de esta manera parece concebida la historia ...” (Fock y Krener, 1978:179).

Al mismo tiempo los indígenas dividen el año en ciclos: en años de agricultura y años de fiesta.

El quichua es primordialmente una lengua oral. Es lógico, por lo tanto, averiguar cómo se expresa el tiempo en las narraciones. Los sufijos para el pasado son **-rka** y **-shka**. Casi siempre se usa **-shka** para referirse a lo que ha sucedido. Se traduce al castellano en los tiempos pretérito e imperfecto. Cuando se utiliza el sufijo **-rka**, se incluye a sí mismo en la narración. Vik (1989:16) comenta que parece que la historia que cuentan los quichuas sobre los Incas, sobre la época gloriosa, es narrada en la forma **-rka**. Opina que de esa manera los indígenas remarcan que es “NUESTRA PROPIA HISTORIA, LO QUE NOSOTROS HEMOS VIVIDO”.

El narrador quichua emplea también la repetición para sugerir una transición del tiempo y del espacio, sobre todo en el caso de los verbos de movimiento, por ejemplo: rikuna nin, rikuna nin, rikuna nin, “andaba lejos durante mucho tiempo” (Howard-Malverde, 1981:23).

3.4.1.2. **Hahua - uku - Arriba - abajo**

Observamos que la solidaridad entre lo espacial y lo temporal, expresado por medio de los conceptos **hahua** y **uku**²⁰, parece tener un significado fundamental en el razonamiento indígena. Cosmológicamente los indígenas miran a la tierra como una superficie plana circundada por mar. Por encima de la tierra está el cielo, **hahua-pacha**, y por debajo de la tierra el otro mundo, **uku-pacha**. Hahua-pacha y uku-pacha son consideradas como imágenes reflejadas que viven tierra adentro:

“Aquellos muertos que habitan en el otro mundo son los malditos que son castigados a ser reducidos a medio tamaño y se cree que están parados de cabeza en el interior de CAYPACHA, desde donde ven el curso del Sol (INTI) al revés, de tal manera que el mediodía en la tierra corresponde a la medianoche en el otro mundo” (Fock, 1981:314ss).

Según Pilla piensan los quichuas que todos los muertos van al hahua-pacha, y uku-pacha es una tierra que hay dentro de la tierra. “No es el infierno, sólo es otra tierra en la que podemos sobrevivir. Simplemente es una tierra más profunda que ésta. Por eso por ejemplo tenemos el agua que sale de la tierra, nosotros decimos que esa agua sale de uku pacha. Si uku pacha fuera infierno entonces ¡estuviera tomando agua del diablo!” (15/3 1994).

Kay-pacha se usa para expresar el tiempo presente, esta vida. El Sol y el agua tiene su curso sobre kay-pacha en el día y su curso en el uku-pacha en la noche de tal manera que el agua fluye al cerro de nuevo.

Geográficamente hablando, el pueblo de Juncal está ubicado en medio del frío hahua y del cálido uku en el centro de la kay-pacha, es decir, en el centro del mundo en la zona templada. Allí viven los **runas** y creen que viven en el centro del mundo. El camino hacia hauha-pacha va a la derecha y a uku-pacha a la izquierda en los mitos escatológicos. Lo derecho es mejor que lo izquierdo, hecho que tiene su influencia en la vida social. Hay una asociación entre el derecho, **hauha** y **kari**, hombre e izquierdo, uku y **huarmi**, mujer. En el mundo de las plantas, por ejemplo, las plantas que crecen en las colinas son clasificadas como kari, y las que crecen en las quebradas son huarmi.

Socialmente el pueblo de Juncal está dividido en dos partes, hahua y uku. Es una división que va más allá de lo geográfico, de manera que en realidad uno no queda arriba y el otro abajo. Tal división asimétrica parece haber sido común en toda la región de los Andes. Kaarhus (1989:80ss) muestra cómo la división doble y cuádruple se practica de diversas maneras en el Incanato. Se refiere a investigadores que opinan que una división de la localidad en arriba y abajo era un fenómeno preincaico en una gran parte de los Andes.

“La división de grupos locales en dos, tales como Hanan y Hurin en el Cuzco, era, según María Rostworowski, en gran parte de los Andes un fenómeno pre-incásico, y es un tipo de organización que, de algún modo, ha sobrevivido al Imperio Incásico” (Kaarhus, *op.cit.*: 83).

Las diferencias sociales tiene muchos efectos. Un ejemplo es que los de arriba y los de abajo no pueden construir una iglesia juntos. Uno encuentra en algunos pueblos templos que quedan bastante cerca el uno al otro, pero que pertenecen a varias partes del pueblo. La organización indígena de Cañar se ha dividido en dos, una para la parte superior y una para la parte inferior de la región. Interrogué a algunos de mis informantes si es por la división arriba y abajo que hay más evangélicos en la parte inferior que en la parte superior. Sin embargo, ninguno pudo asegurarme nada al respecto.

Maldonado (11/3 1994) opina que en la actualidad se habla en términos un lado y otro lado, por ejemplo refiriéndose a la calle, a la línea del tren o al río, y que las expresiones *hahua* y *uku* están extinguiéndose. Pero el dualismo existe aún.

3.4.1.3. Lo frío y lo cálido

Notamos que los juncalcños clasifican la mayor parte en su existencia en un dualismo entre las fuerzas frías y las fuerzas cálidas y que Juncal se ubica en la zona templada entre lo frío y lo cálido. Fock (1982:162ss) afirma que todo el mundo físico está dividido en dos según el concepto de que algo es cálido y algo es frío. No tiene nada que ver con la temperatura sino con el efecto que tiene en el bienestar o en el temperamento del hombre. El ser humano es el único que está ubicado en el equilibrio entre las fuerzas cálidas y las fuerzas frías. Es clasificado como templado: el interior es cálido y el exterior es frío. En la fisiología humana hay una distinción clasificatoria entre lo cálido y lo frío. Tal sistema funciona como modelo para una clasificación de las enfermedades frías o cálidas, y a su vez es el modelo para la clasificación de plantas y todas las demás cosas físicas.

El alimento diario se usa profiláctico para mantener el equilibrio entre el interior y el exterior. El ser humano está sano cuando está bien temperado debido al equilibrio fisiológico entre el interior cálido del cuerpo y las zonas frías del exterior. La enfermedad es una manifestación de la ruptura del equilibrio y debe curarse con la ayuda de su polo adverso. Una enfermedad cálida debe, por lo tanto, sanarse preponderantemente con un tratamiento frío y viceversa. Las medicinas que se usan para curar son hierbas y todas son clasificadas como frías o calientes.

Fock (1982) mantiene que el sistema medicinal forma parte de un “universo moral de fuerzas benignas y fuerzas malignas que influyen en el indígena de Cañar, pero que se transforman en reacciones fisiológicas expresadas mediante lo cálido y lo frío” (169). El sistema de lo cálido y lo frío es un sistema mucho más tangible que el solo hecho de luchar con-

tra el mal. El sistema es práctico porque “la relación entre lo cálido y lo frío se puede experimentar tanto cualitativamente, es decir, como una cuestión absoluta, y cuantitativamente o sea una cuestión de más o menos.”

Para un extranjero parece aleatorio qué se clasifica como cálido y qué se clasifica como frío. Lo primordial es que todo está clasificado en estas dos categorías. Se habla de “dos temperamentos en el hombre, que se encuentran en constante correspondencia con un mundo exterior uniforme” (Fock, 1986:107).

Lo frío y lo cálido están estrechamente ligados al bien y mal. Por lo tanto estudiamos este par de contrastes en el siguiente párrafo.

3.4.1.4. El bien y el mal

Tanto Fock como Howard-Malverde han intentado presentar los puntos más importantes respecto a las creencias indígenas sobre el bien y el mal. Fock (1986:110s) afirma que el cuerpo humano es considerado un campo de batalla de las fuerzas exteriores compuestas por la comida y los vapores maléficos, el “mal viento”, que son las causas de enfermedades, y las dietas y las medicinas que curan. Los demonios del “mal viento” proceden de **Mama Awadona** (Ahuardona) y se denominan también **supay** que actualmente debe casi traducirse como el mal mismo o el diablo y es mirado como un hijo de Mama Awadona.

“La tradición sobre la vieja Ahuardona en Cañar está ligada, en ciertos aspectos, a aquella del diablo: ella es la supuesta madre de los diablos, que vuelven a la casa para hacer una lista de los pecados que han hecho cometer, y que huelen la carne fresca de los niños escondidos en el segundo piso” (Howard-Malverde 1981:102).

También se conoce que es supay que actúa por medio de la bruja local cuando ella maldice o envenena a sus compañeros del pueblo. Por lo tanto es legítimo sostener que toda la maldad y toda la enfermedad al fin

y al cabo viene de lo cálido. Foch mantiene que el indígena de Cañar entiende las categorías bueno y malo como complementarias. Lo malo no solamente se opone al bien, sino que también es un elemento necesario para éste. Quiere decir que no se eliminará lo malo del mundo, tiene su función importante como contraste a lo bueno.

Mama Awadona representa el mal y proviene de uku, debajo de, parte inferior de la tierra subtropical. Es la bruja del cuento europeo “Hansel y Gretel”. Su polo opuesto es el **Urku**, el representante del bien, un hombre y vive en hahua, encima (de), en la parte superior en el frío. Es especialista en hierbas medicinales, es dueño de las plantas silvestres que curan y él instruye a los que vienen buscando su consejo. Reconocemos la relación entre hahua, la parte buena de la existencia y uku que representa lo malo. Fock (1986) resume:

“Uno observa que las causas de las enfermedades y de la salud al fin y al cabo quedan en una escena moral con figuras míticas como las potencias activas. Dentro de este sistema hay, en realidad, un sistema medicinal donde la oposición entre los poderes malos y los poderes buenos se transforman en una distinción operacional entre lo cálido y lo frío, que no tiene relación con la temperatura ni con la diferencia de altura. El sistema de enfermedad y tratamiento es un sistema ad hoc que se motiva a sí mismo y que se desarrolla en el cuerpo humano. El ser humano es evidentemente colocado como el centro del sistema dualista de lo cálido y lo frío, que compone el ambiente físico, pero la posición particular del ser humano consta en que él - como único género - es tanto cálido como frío según un patrón concéntrico en oposición al dualismo diamétrico del ambiente” (111).

Al menos desde el Incanato se ha mirado al arco iris como un signo del bien o del mal dependiendo de las circunstancias. Howard-Malverde (1981) establece que :“Hoy día en la sierra ecuatoriana se mira al arco casi siempre como un elemento maligno que puede causar daño a los que se contagian de los vapores maléficos que emite - o por lo menos que emiten los lugares en donde éste aparece” (126). Se culpa al arco iris por ejemplo del embarazo fuera del matrimonio.

El dualismo no es la distinción entre el bien y el mal como categorías morales sino que se trata de una distinción física entre el bien y el mal. Esto se nota claramente en el concepto del diablo. “Hoy en día, el concepto de “Urku” se mezcla, hasta cierto punto, con el de “diablo” (“*dyablu*”)” (Howard-Malverde, 1981:26). Al mismo tiempo que el Urku es considerado runa, el diablo se manifiesta como un mestizo campesino (37 nota 17). Tal diablo no es meramente un préstamo cultural de la enseñanza católica:

“Aún cuando sin lugar a dudas las leyendas contienen elementos derivados de la cultura hispánica, estos co-existen junto a otros elementos de carácter innegablemente indígena, los cuales se han mezclado e integrado hasta formar parte de un sistema mitológico coherente...El diablo es presentado como un personaje de carácter ambiguo y capaz de ser malévol o benévolo hacia los humanos según sean las circunstancias. En sus relaciones con la gente, responde a los principios andinos de reciprocidad, tal como lo haría un dios autóctono, no es una mera encarnación del mal” (Howard-Malverde, *op.cit.*: 41).

El diablo causa enfermedad, y a la vez avisa cómo curar al enfermo, así que el diablo tiene mucho más en común con los Urku que con el diablo de la doctrina católica.

Howard-Malverde (1985:303ss) señala que ha pasado lo mismo con el nombre de diablo, como Nida postula sucedió con la palabra dios. Los indígenas han interpretado las palabras españolas como títulos extranjeros de los personajes mitológicos locales y las han comenzado a usar sin cambiar esencialmente el contenido de los conceptos. Supay fue cambiado por diablo, pero sin cambiar el significado. Los indígenas no se refieren al concepto europeo y eclesiástico del diablo cuando utilizan la palabra *dyablu*. Dios y diablo han sido integrados al dualismo del bien y del mal. No son mirados como representantes de poderes opuestos; dios y diablo son en realidad uno mismo para el indígena. Maldonado (11/3 1994) postula que el diablo es una persona que podemos dirigir. Él realiza cosas tanto increíbles como divertidas.

Howard-Malverde establece que la creencia antigua de que “el cerro “criaba” a los niños no-bautizados y sacrificados (“*awca wawa*”) coexiste con la de que el diablo agarra a los niños abandonados y los cría convirtiéndolos en “*awka*”, que regresan para molestar a los vivientes” (1981:26). En pocas palabras podemos decir que el diablo actualmente es uno más de los tantos personajes del mundo sobrenatural que en parte se confunden y en parte se identifican con los personajes mitológicos autóctonos.

El bien y el mal también se expresan en los colores blanco y negro contra el gris, **zhiru**, una mezcla de blanco y negro. Mama-Huaca se viste de zhiru, lo que señala perturbación y decadencia en la moral básica. Zhiru reúne lo que visto moralmente no debe ser unido. “La Mama-Huaca, al vestirse de zhiru, ha elegido el color que simboliza su condición incestuosa” (Gutiérrez Estevez, 1985:365).

También Jesús toma parte en esa galería de personajes, presentado como un ser a veces bueno, otras veces malo. El Jesús joven es identificado como el héroe tramposo cultural que se divierte haciendo diversidad trepa a costa de su padre y que posteriormente logra escaparse de sus perseguidores con la ayuda de trucos mágicos y milagros.

Gutiérrez Estevez (1985:336s) postula que en los cuentos de Mama-Huaca se presenta una separación entre naturaleza y cultura en la que ella representa lo natural, lo autóctono, lo pagano de la humanidad anterior. La cultura es la que siempre sale victoriosa en las narraciones, mientras Mama-Huaca pierde. ¿Podría interpretarse como que la naturaleza es lo malo y la cultura es lo bueno?

Los indígenas no tienen, entonces, una separación absoluta entre lo bueno y lo malo. No es tampoco una diferencia metafísica, sino una diferencia física. El mal es una condición necesaria para el bien y no puede desaparecer. Dios y diablo son en realidad uno y lo mismo.

3.4.1.5. Lo masculino y lo femenino

Observamos que el dualismo también está vigente en la relación entre lo masculino y lo femenino. Las plantas son calificadas como él y ella, y las fuerzas malas y las fuerzas buenas están representadas respectivamente por la mujer y el hombre. También es común en los Andes clasificar las montañas en masculinas o femeninas, Urku (yaya) y urku-mama (Kaarhus, 1989:120^{ss}).

El Urku bueno se complementa por una urku-mama buena, pero la separación entre hahua y uku se mantiene mediante la vigilancia que él hace a los productos del monte y ella a los de la costa. Los dos hacen cosas malas, la duplicidad existe en los dos. Cuando urku-mama hace algo malo, es asociada con Mama-Huaca y Mama-Awardona. Esto confirma que no hay una absoluta separación entre el bien y el mal. Se complementan en todos los aspectos. Gutierrez Estevez (1985:349^{ss}) muestra como los cuentos de Mama-Huaca reflejan cuatro papeles femeninos en dos grupos de relatos. Un grupo presenta a la madre y a la Virgen como las mujeres buenas y la madrastra y Mama-Huaca como mujeres malas. El otro grupo muestra la esposa y la mofeta o añas, quien cumple el papel de la Virgen, como las buenas y las malas son la concubina y Mama-Huaca.

Un aspecto importante en lo femenino es el cultivo de la tierra. Es un rasgo típico de toda la religiosidad en la región de los Andes:

“Estos pueblos mantienen con la tierra una relación mística, la consideran su madre, de tal manera que, como afirman, no son ellos los que poseen la tierra, sino es la tierra las que los posee a ellos, más aún, los indígenas son la tierra. Por eso hay en dichas comunidades un amor entrañable a su tierra y un profundo respeto ecológico y sagrado” (Documento de Bogotá 1980 en Iglesia, Pueblos y Culturas I:157).

Miran a la tierra como el elemento femenino de la religión, la expresión de las fuerzas reproductoras. La tierra siempre es percibida como personal y siempre es sujeto.

Numerosos investigadores que se han ocupado de la problemática del dualismo en lo masculino y lo femenino concluyen en que la gente de los Andes parece haber interpretado los procesos de la naturaleza a través de una ideología de complementación sexual. Silverblatt (1987:21) dice que tanto los hombres como las mujeres interpretaban y actuaban en un mundo dividido en dos esferas sexuales interdependientes y que esto también se refleja en las representaciones religiosas. Interpreta la adoración de los cuerpos celestes como el elemento masculino y la tierra como el elemento femenino en el mundo como la manifestación de que la interacción entre las potencias masculinas y las femeninas son necesarias para el mantenimiento de la existencia social. Las normas de reciprocidad que rigen entre las personas crean lazos entre el pueblo y lo sobrenatural.

El hombre y la mujer se complementan en todos los ámbitos. Una persona sólo es considerada como adulta cuando se casa e ingresa en un equilibrio con el sexo opuesto. Maldonado explica como lo masculino y lo femenino se completan en la agricultura. Las mujeres participan en el ritual antes y después del trabajo agrícola y alientan, pero el acto mismo de labrar se ve como una expresión simbólica del acto sexual que sólo realizan los hombres “En sí el arar viene a constituir una especie simbólica del acto sexual y un hecho importante: las mujeres nunca aran, sólo lo hacen los hombres” (11/3 1994). Actualmente hay cambios. Las mujeres intervienen en el trabajo agrícola porque muchos hombres han emigrado en busca de trabajo a la costa o inclusive a los Estados Unidos. Cuando los hombres no están en casa, las mujeres tienen que hacer todo el trabajo de la tierra aun lo que se considera trabajo masculino.

Así que el dualismo también se refleja en la relación entre los sexos. Al mismo tiempo es difícil sostener contundentemente ahora cómo originalmente se consideraba la relación entre lo masculino y lo femenino en los Andes. Uno desconoce la influencia de la cultura española y el catolicismo respecto a esto.

3.4.1.6. Reciprocidad

Otro componente importante es la reciprocidad. La reciprocidad aparece en todos los contextos. En la comunidad en el pueblo y en la familia la reciprocidad tiene su efecto en un sistema de favores mutuos: **minga** y **ayudana**. **Ayni** (interpreto que esto es lo que en Cañar actualmente se llama ayudana) era un sistema de trabajo en la estructura económica incaica. Torres Fernández de Córdova (1982) establece que “Consistía en el **trabajo de ayuda** que se prestaban los indios entre sí, para ser igualmente compensados cuando fuese necesario” (45). Significa un trabajo de reciprocidad entre semejantes en el que pedir ayuda implica repagar con el mismo tipo de trabajo (ver Krener, 1977:49). Minka o minga se usa por aquellos que necesitan ayuda, pero que no pueden o no quieren pagarla con el mismo tipo de trabajo sino que prefieren pagar con comida y bebida: “Entonces no intercambian días de trabajo como en ayudana, sino trabajan el uno por el otro “por causa de amistad y comida y bebida” (Krener, *op.cit.*, ss). La minga también puede ser un trabajo para la comunidad local. Se trata de la limpieza del sistema de regar construir o ensanchar un camino, u otras actividades de servicio a la comunidad. Estas actividades son asimétricas, sin ninguna clase de pago. Por otro lado la reciprocidad consiste en que un trabajo como tal le sirve a uno mismo porque uno necesita canales de riego limpios para sus propias tierras, y asimismo caminos que se puedan utilizar para el transporte propio.

El extranjero se percata de la reciprocidad cuando un indígena le pide un favor y ofrece el pago en prestación en especie. No es por “comprar” al que se está pidiendo, sino que es una contribución basada en la reciprocidad. El que acepta una comida o bebida ofrecida pidiendo un favor, entra en una obligación recíproca de conceder el favor pedido (Howard-Malverde, 1981:277 nota 146). “El mecanismo de reciprocidad, latente en la práctica del sacrificio, se expresa en un nivel metafórico en la narrativa oral, por medio de la relación de compadrazgo que se establece entre el urcu yaya y la madre del niño” (*Op.cit.*:26).

La reciprocidad se hace patente religiosamente en el sacrificio. Tanto Alcina Franch (1988:178) como Iglesias (1987:12) discuten la cuestión del sacrificio humano basándose en una afirmación del Padre Juan de Velasco que sostiene que los Cañaris practicaban éste. Los dos opinan que la afirmación es falsa porque no se han encontrado restos que pudieran demostrarla en los posibles lugares de sacrificio. Alcina Franch cita fuentes que nombran al oro, la plata, la ropa, entre otras cosas, y también cordero y cuy como ofrendas comunes de este pueblo. Sin embargo, es probable que los Incas introdujeran los sacrificios humanos. Debe haber sido a esta tradición que Howard-Malverde (1981) se refiere cuando habla de “la antigua costumbre de sacrificar para el cerro a los niños recién nacidos y no bautizados” (26). Opina que las leyendas de Urcu-yaya se refieren metafóricamente a esa costumbre. Dice también que la reciprocidad entre los hombres y los dioses, en este caso el dios del cerro, se manifiesta en sacrificios. Pone como ejemplo a una leyenda sobre una madre que entrega su niño al Urcu-yaya a cambio de regalos que le da el cerro.

La reciprocidad también se da en la vida eclesiástica. Los indígenas utilizan el sistema del compadrazgo de la Iglesia católica como un medio para ampliar su red de reciprocidad. Cuando uno acepta ser compadre, acepta al mismo tiempo participar en la construcción de casas y en actividades agrícolas. Pilla (15/3 1994) explica cómo la reciprocidad y los compadres intervienen en los rituales de los diferentes ritos de pasaje. Uno trae regalos al pedir a alguien que sea compadre, y hay intercambio de regalos como parte de los rituales.

3.4.1.7. El dualismo como principio reflejado en la lengua

El dualismo también se refleja en la lengua. Debido a que yo no domino el quichua dependo de las conclusiones de otros al respecto. Establezco lo siguiente, de acuerdo en su mayor parte con Harrison, pero debido a que ella se basa en el quechua de Perú, he consultado diccionarios que tratan el quichua de Cañar y he adecuado las palabras de acuerdo a éstos. También Kaarhus trata el anclaje del tiempo y el dualismo en la len-

gua. Algunas de sus conclusiones los considero especulativas, especialmente el tratamiento del concepto *cai*, “ser” (Kaarhus, 1989:149^{ss}). Así que me parece difícil hacer uso de sus conclusiones.

Cuando el dos es tan fundamental en la organización, ¿qué podemos decir sobre el uno? Maldonado afirma que el uno como concepto **shuc**, casi está ausente del todo en el quichua. Cuando se usa el uno, éste está normalmente seguido de la forma plural del verbo. Tampoco se habla en la primera persona del verbo, sino en nosotros. Por lo tanto no se sabe cuántos son los que están incluidos.

El quichua tiene innumerables palabras para par e impar. Un objeto se mira como una parte de una pareja donde el otro falta. Harrison (1989:49) indica que los quichua-hablantes distinguen persistentemente entre objetos que no encajan bien o que no son “iguales”. Las referencias a las divisiones incaicas de simetría y equilibrio revelan un sistema elaborado que asegura un número de items semánticos: **yanantin**²¹, **chacu**, **chulla**, **pacta**, y **tincuni**. Todas estas palabras tienen que ver con par e impar, se refieren al equilibrio, al orden y al balance. El par de dos objetos iguales es lo ideal, cuando se separan hay desorden. Uno solo es impar.

Veamos más detalladamente estas palabras. **Yanantin** significa de nuevo, nuevamente, por segunda vez; segundo trabajo, repetición de una cosa.

La palabra **chaku** no se usa en Cañar, pero **chikan** significa lo mismo: algo que no combina en pareja: diferente, distinto, diverso, otro, separado. **Chulla** significa, por el contrario, un objeto solo, sin par, cosa que se halla sola, pero que pertenece a una pareja, un calcetín solo por ejemplo. De la palabra *chulla* se forma la palabra **chullalacungui**, soltero: “Estás en desequilibrio, careces de estar en equilibrio con otra persona.” En Cañar también se usa la palabra castellana *juntar*, *mana juntiarungui*, el no unirse a nadie. **Pacta**, **pakta** es una palabra que señala lo exacto, perfecto, completo, par, ser suficiente, igual, estable. **Tinkuna** significa reunir (dos cosas), completar. **Tinki** significa par, unión (de dos cosas), y **tinkina** reunir, unificar, atar especialmente en el sentido sexual.

En relación al equilibrio y la simetría hay también otras tres palabras que son importantes cuando nos referimos a las categorías culturales en la región de los Andes. Los conceptos ayuni, mita y minga tienen, asimismo, que ver con la reciprocidad en el trabajo. Ayuni y minga ya los observamos previamente. Designan los sistemas simétricos en los que el que recibe debe rendir algo, o bien en forma de trabajo (ayudana) o bien en forma de comida y bebida (minga). La mita es, por el contrario, un sistema asimétrico, un sistema de trabajo para el Estado, “donde requerían a los individuos para trabajar en las minas, por ejemplo, al servicio del Estado” (Harrison, 1989:52). Era, pues, una especie de sistema tributario que el Inca imponía a sus súbditos, pero también aquí se daba el principio de que aquellos que ofrecían la mita recibieran algo a cambio. Harrison afirma que el trabajo de la mita es cíclico y cada persona realizará lo que se espera de ella en este “contrato social”. Los españoles se hicieron cargo de este sistema, pero lo utilizaron para explotar al indígena.

El quichua tiene sufijos que se expresan junto con, **-nti**. Contiene también el concepto dos. **-nti** se usa entre dos unidades que efectúan una labor simultáneamente. Se usa sólo para personas y animales que están demasiado ligados a la familia. Si ese no es el caso, se usa el sufijo **-huan** o **-pish** que no implica dos, sino algunos. **-nti** expresa también la totalidad. Tahuantinsuyu significa cuatro lugares que constituyen la totalidad. Maldonado (11/3 1994) señaló que este sufijo viene de la palabra inti, Sol.

En todos los aspectos mencionados, el equilibrio ha sido un aspecto bastante importante. El dualismo trata de equilibrio, de alcanzar armonía. El indígena de Cañar se encuentra en una búsqueda eterna de equilibrio y armonía. Se debe mantener el equilibrio entre lo cálido y lo frío, entre lo masculino y lo femenino, entre el mal y el bien y en reciprocidad en el área interpersonal. Asimismo equilibrio entra en la simetría. La simetría aparece también en otras áreas, por ejemplo en el tejido. Las fajas tienen siempre los colores simétricamente tejidos a partir del centro y hacia los bordes. Los ponchos con diseño se hacen con líneas simétricas. Las fajas con figuras tienen la imagen reflejada por el lado inferior. El intento por obtener el equilibrio penetra toda la cultura de tal manera que también se refleja en la lengua.

Si uno se halla en desequilibrio en cualquier aspecto de la vida, debe hacer todo lo posible por corregirlo para de nuevo entrar en balance. En la siguiente parte pasaremos a examinar detenidamente los aspectos religiosos de la visión cósmica y los medios que los indígenas usan cuando necesitan restablecer el equilibrio.

3.4.2. Aspectos de la religión de los indígenas del Cañar

En esta parte vamos a examinar varios aspectos de la religión de los indígenas de Cañar actualmente. Debido a su historia con dos cambios radicales tanto de orden religioso como lingüístico los últimos 500-600 años, es lógico que su cosmovisión sea un conjunto de numerosos componentes bastante distintos. Uno se puede cuestionar si en realidad queda algo de lo autóctono en la religión y la cultura. El Padre Iglesias (1987) opina que sí y nombra ejemplos como los cabellos largos, prendas de vestir como la cushma y la faja, y varios ingredientes de las fiestas religiosas (35). Es lógico, por lo tanto, basarse en el pasado para examinar qué es lo que podría ser autóctono y qué es lo añadido por influencia de las conquistas incaica y española. Sin embargo, uno siempre debe tener presente que no es fácil distinguir entre los diferentes factores.

La religión se expresa preponderantemente en las fiestas y los ritos. En los ritos de pasaje el ser humano se encuentra con su dios, expresa en quién cree. Las fiestas religiosas son la respuesta de la comunidad a la deidad. Analizaremos entonces cómo los ritos y las fiestas son celebradas en la actualidad.

El que estudia las creencias religiosas en Iberoamérica actualmente debe considerar que tal continente ha escuchado la predicación cristiana por más de 500 años. Por esta razón es obvio que componentes cristianos han sido incorporados al sistema religioso. Al mismo tiempo la Iglesia Católica reconoce que los indígenas en América Latina no están evangelizados. En el documento previo a la conferencia en Puebla en el año 1978 uno lee que:

“son relativamente pocas las personas que reconocen a Cristo como el que les llama a una transformación profunda de sus vidas personales y sociales. El ambiente “cristiano” es generalizado pero no la conversión cristiana profunda de sus vidas personales y sociales. El ambiente “cristiano” es generalizado pero no la conversión cristiana vivida en la Iglesia es limitada... viven actualmente en América Latina entre 26 y 43 millones de indígenas, las raíces de cuyas culturas no han sido penetradas por el evangelio” (en Iglesia Tomo I, no.1 1986:100).

Según John A. Mackay la razón esencial por la que la situación actual es ésta es el cristianismo que los españoles llevaron de España. En su libro *“The Other Spanish Christ”* (1932). Mackay describe el “alma española” y la historia espiritual de España y de las colonias en América Latina. Considero necesario conocer al “Cristo español” para comprender mejor el influjo de éste en el cristopaganismo de los indígenas. Es obvio que una presentación del libro a unas pocas páginas no será más que una generalización. Sin embargo, los aspectos que cito producen un reconocimiento en los misioneros que han trabajado en Hispanoamérica. Me parece una base adecuada para comprender lo que encontramos en la religión indígenas de Cañar.

3.4.2.1. El Cristo español

Mackay afirma que España étnica y espiritualmente hablando pertenece más a Africa que a Europa: “El español ha sido llamado el eterno africano, y a través de él la huella indeleble de Africa ha sido impresa para siempre en las pampas y las sierras de Iberoamérica” (4). Aspectos característicos del español son un intenso individualismo, una masculinidad en la que el soldado es el ideal y el honor más importante que la vida, y donde el trabajar es una vergüenza y mendigar no lo es. La riqueza se desea para adquirir la liberación de la necesidad de trabajar.

El individualismo primitivo ha llevado a un egoísmo extremo que ha venido a expresarse en una necesidad exagerada de tener poder sobre

los demás y en una carencia de la capacidad de admirar. “Ha reducido la capacidad de admiración al mínimo y ha engendrado un espíritu envidioso igualado” (11). Otra consecuencia es la carencia de la capacidad de aceptar errores, algo que hace dificultosa la comunidad tanto entre naciones como entre los distintos grupos de la misma nación.

Otro rasgo típico del alma española es la gran importancia que se da a la pasión: “el predominio de la pasión sobre la razón y la voluntad” (12). Mackay sostiene que un pueblo dominado por la pasión tenderá a personalizar sus ideales. Considera el culto a la Virgen María como una expresión de esto. “En ningún otro lugar la Virgen ha ocupado una posición religiosa tan importante y la doctrina de la Inmaculada Concepción no ha sido proclamada tan insistentemente y defendida tan estruendosamente como en España y sus antiguas colonias. La Virgen es el símbolo del innato sentimiento de juventud y pureza de España” (13s.). Mackay prosigue afirmando que la apasionada idealización de la Virgen fue posible en el pueblo español debido a que en su concepción del pecado básicamente falta la ética. El español teme la muerte, pero no el pecado. “Es la inherente falta de sentido del pecado que abre el camino a la creación de una figura femenina libre de pecado a quien la consciencia religiosa española luego se devuelve por seguridad personal ahora y para siempre” (14).

Una tercera característica del espíritu español es su especial y peculiar sentido de justicia. “A través de la historia ibérica el sentido de justicia y derecho ha predominado sobre el sentimiento de ternura y piedad” (17). Lo único que superará a la justicia es la amistad. “Lo que la ley o la justicia puedan hacer, un amigo puede rehacer” (17). Esto conlleva a una dependencia personal donde la persona supera los principios.

Mackay postula que San Ignacio de Loyola, el fundador de la orden jesuita, es el personaje histórico que más ha encarnado tanto la debilidad como la fuerza de los ibéricos. La Compañía de Jesús “era en verdad la formulación de la voluntad de acero de España, la encarnación de su ideal de unidad abstracta” (22). Su principio de obediencia ciega a Roma ocasionó mucho dolor en las colonias, donde los jesuitas a veces tuvieron de-

masiado poder espiritual y político. Loyola se decidió a servir a la Virgen, y sus seguidores en Hispanoamérica continúan poniendo el culto a María en el centro hasta nuestros días. Cuestionar la concepción de la Virgen y su virginidad se consideran herejías lo mismo que burlarse de Jesús.

El cristianismo que los Conquistadores llevaron a América Latina fue un cristianismo marcado por ritos exteriores y falta de ética. Mackay asegura que la evangelización fue llevada a cabo por un precio ético terrible: “Los métodos empleados para llevar a Cristo a tales tierras y para hacerlo conocer a la gente desligó su religión de la moralidad al mismo tiempo que lo redujo a El mismo a ser un fetiche, uno entre tantos ... El corazón no fue cambiado, la mente no iluminada, la adoración ofrecida a ídolos rebautizados” (47). La vida cristiana que el indígena pudo descubrir fue una de doble moral, idolatría y embriaguez.

Las fiestas religiosas mantuvieron al pueblo en su superstición original. Cristo y la Virgen fueron regionalizados y adquirieron nombres de acuerdo a las obras de caridad que efectuarían en cada lugar. Los santos comenzaron a ocupar el lugar principal como protectores individuales o comunales en la religión popular. Cristo perdió su fama de auxiliador de la vida, la Virgen y los santos ocuparon ese rol. Estos son considerados más humanos y más accesibles que Jesús. La religión popular es un politeísmo práctico presidido por la Virgen. Ella es la deidad real que la Trinidad corona, y es a ella que los santos conducen, mientras que Cristo “quien es perdido a la vida por un proceso de deshumanización, posteriormente es restaurado como un fetiche. Su imagen, Su humanidad y Su nombre, todo se ha convertido en realidades fetichistas” (112s.).

Para el español Cristo es una víctima trágica. En el arte clásico religioso español hallamos numerosas figuras que expresan dolor y sufrimiento, y Cristo es el más trágico de todas. “Magulladas, lívidas, exangües y ensangrentadas imágenes, Cristos torcidos que luchan con la muerte y Cristos recumbados que han sucumbido ante ella... Son la quintaesencia de la tragedia no aliviada” (97). Cristo es la misma encarnación de la muerte, el Señor de la muerte. “Cristo llegó a ser cada vez menos identificado con algo que fuera varonil o progresista ... Verdaderos hombres

apasionados por la vida y la libertad encontraron su inspiración religiosa en la figura de la Virgen quien nunca había muerto” (63). Cristo se ha convertido en el centro del culto a la muerte. Su vida es insignificante, es percibida como un personaje sobrenatural y su carácter humano tiene poca importancia ética. “Este Cristo docético murió víctima del odio humano y para otorgar la inmortalidad, o sea, una continuación de la existencia actual, terrenal y carnal” (98). Uno anhela la inmortalidad, no el nuevo nacimiento y la vida que el apóstol Juan proclama. “La preocupación suprema de no morir es la fuente principal de la religión histórica de España” (99). Cristo nació y murió, pero no vivía.

El mayor pecado era desobedecer a la Iglesia. Pensar por uno mismo fue considerado pecado contra el Espíritu Santo. La fe llegó a ser una fe ciega en la autoridad y la infalibilidad de la Iglesia. Esto llevó naturalmente a que los rituales adquirieran un enorme significado, fueron transformados en magia. El pan de la comunión se convirtió, por ejemplo, en el pan de la inmortalidad, un remedio de penitencia mágico para conseguir la vida eterna. El sacramento alarga la vida sin transformarla. La ética desaparece, reemplazada por una magia ritualística. “La falta de una ética en la religión española constituye su problema, tal como constituye el problema de la religión transplantada en el Nuevo mundo por la última cruzada” (102).

La conclusión de Mackay es que el Cristo español en vida sólo se conoce como un niño indefenso con un destino trágico y del cual la Virgen se encarga; es un Cristo que se hizo hombre de interés escatológico. Su realidad permanente está en una hostia mágica que da inmortalidad. La Virgen María, sin embargo, en no probar la muerte, ha llegado a ser la reina de la vida. Estos son el Cristo y la Virgen que llegaron a América. “Él llegó como Señor de la muerte y de la vida después de ésta; ella vino como la Señora soberana de la vida que ahora es” (102). Esto lo vi visualizado en una exposición de arte religioso en El Museo del Banco Central en Cuenca. La Virgen era la persona central, Jesús era o bien un bebé en sus brazos o bien sufriente, pálido y moribundo. La Virgen tenía las funciones de Jesús: el buen pastor (con el bebé en los brazos), la misericor-

diosa y la enaltecida en el cielo, coronada por Dios Padre. Jesús tomó parte en la coronación con marcas de clavos y cara de niño .

El estudio profundo de Mackay sobre el alma española y el cristianismo que produjo y que los españoles llevaron y anunciaron en Hispanoamérica da luz para comprender el cristianismo que encontramos en Cañar. Entendemos que el cristopaganismo no es solamente producto de la falta de entendimiento indígena de los dogmas cristianos, sino que de igual manera es producto de la imagen errada de Cristo que los españoles trajeron consigo. No es de extrañarse que un Jesús así de pálido y sufriente no venciera al dios benefactor de la montaña Urcu-yaya. El indígena jamás ha conocido al victorioso y todopoderoso Señor Jesucristo. “Hasta ahora el verdadero señorío de Cristo no ha sido conocido en la religión de Sudamérica” (117). Además, el catolicismo ibérico ha carecido de dos cosas fundamentales: experiencia espiritual interior y expresión ética exterior (122). El Cristo que encontramos en los mitos indígenas muestra estas mismas características.

La presentación que Mackay hace del Cristo español es confirmada por los estudios de Marco Vinicio Rueda (1982) sobre las fiestas religiosas anuales. El afirma que 37% de las fiestas celebran a Jesús, siempre como bebé o como sufrido, mientras que 48% de las fiestas son en homenaje a la Virgen en sus distintas advocaciones y a los Santos. Rueda pone, asimismo, interés en la cuestión de historicidad:

“El interrogante serio para la pastoral es el que hasta dónde los campesinos identifican las diversas advocaciones de la Virgen y la multitud de Santos con las personas históricas y hasta dónde las múltiples imágenes de Jesucristo corresponden al Cristo histórico, Dios y Hombre” (169).

Intentaremos ahora formarnos una idea de cómo es la religión que se topa con el evangelio en Cañar. Estudiamos mitos y conceptos de Dios, ritos y fiestas y sobre este fundamento intentamos entender mejor lo que implica el cristopaganismo.

3.4.2.2. Mitos de origen

Varios investigadores han recolectado mitos, leyendas y cuentos narrados por los indígenas en Cañar. Debe haber existido una rica tradición de narraciones en esta cultura oral. El único mito de la creación que he encontrado es el de la época de Dios Padre y de Dios Hijo que Fock y Krener (1978:178) reproducen y que trato en el párrafo sobre los conceptos de tiempo e historia.

El mito principal referente al origen de los Cañaris es “La leyenda de las Guacamayas” que en la versión mejor contada dice así:

“En tiempos muy antiguos habían perecido todos los seres humanos en una espantosa inundación que cubrió toda la tierra. La provincia Cañaribamba estaba ya poblada, pero todos sus habitantes se ahogaron. En esa provincia había un monte, el cual por eso se llama Huacay-ñan o camino del llanto. Conforme crecía la inundación, se levantaba también sobre las aguas logrando salvarse solamente dos hermanos varones en la cumbre de este cerro. Los antiguos moradores, que huyendo de la inundación habían subido a los otros montes, perecieron todos porque las olas cubrieron todos los demás montes, dejándolos sumergidos completamente.

Los dos hermanos, únicos que habían quedado con vida después de la inundación de la cueva en que se habían guarecido salieron, a buscar alimentos: mas, cuál no fue su sorpresa, cuando volviendo a la cueva, encontraron en ella manjares listos y aparejados, sin que supiesen quien los había preparado. Esta escena se repitió por tres días, al cabo de los cuales, deseando conocer quién era ese ser misterioso que les estaba proveyendo de alimento, determinaron que uno de ellos saldría en busca de alimento, como en los días anteriores, y que el otro se quedaría oculto en la misma cueva. Como lo pactaron así lo pusieron a la obra. Mas he aquí que estando el mayor al acecho con el fin de descubrir el enigma, entran de repente a la cueva dos guacamayas con cara de mujer y cuando el quiere apoderarse de ellas salen huyendo. Esto mismo pasó el primer y segundo día.

Al tercer día ya no se ocultó el hermano mayor sino el menor: éste logro tomar a la guacamaya menor, se casó con ella y tuvo seis hijos, tres varones y tres hembras, los cuales fueron los progenitores de la nación de los Cañaris” (Iglesias, 1987:51ss).

La leyenda se halla en distintas versiones. Otra versión cuenta que se casa también el hermano mayor con la otra guacamaya. El Padre Iglesias (1987) discute las versiones, y su conclusión es que la más auténtica probablemente es la que señala que los dos hermanos se casaron. “...se puede conjeturar que la nación de los Cañaris estaría formada por dos sectores: uno poblado por descendientes de la primera pareja y el otro por los de la segunda, localizados al sur y al norte de su territorio” (54s).

Esta conclusión parece lógica según los principios organizadores, hay dos aves y dos hermanos, dos pares y dos lados: arriba y abajo. Según Alcina Franch (1988) la leyenda muestra influencia incaica y tal vez cristiana: “el nombre del cerro y la intervención de Viracocha así lo prueban; pero quizás también hay un rastro cristiano en la utilización del catastrófico diluvio, como inicio de la narración (176).

Lo cierto es que la guacamaya ha tenido un significado religioso importante. Numerosos objetos encontrados por los arqueólogos en toda la región son decorados con ella y aparecen comúnmente en pareja. Esto concuerda con la tradición de aquel tiempo en las Américas: las distintas tribus consideraban uno o varios animales como el origen de sus antepasados, su tótem.

Los Cañaris tienen también la serpiente como su tótem como ya observamos en el mito de las dos épocas. Según el Padre Iglesias hay investigadores que consideran la etimología de la palabra Cañar como una combinación de las palabras **Can** (serpiente) y **ara** (loro o la guacamaya): “lo que estaría de acuerdo con la idea que tenían nuestros aborígenes de que eran descendientes de la serpiente y la guacamaya, y por eso las consideraban como sus divinidades tutelares” (Iglesias, 1987:64).

El Padre Iglesias menciona hallazgos arqueológicos en tumbas en Chordeleg que confirman que la guacamaya y la serpiente han tenido un lugar esencial en la cultura cañari. En una placa de oro se ve

“una cabeza de guacamayu de cuya boca sale una serpiente y que está enlazada con el hombre, o mejor dicho, con una cabeza humana. Los pies no son de hombre sino, al parecer, de leopardo. El un brazo, a saber el que sostiene el cetro, es humano; pero el otro, felino. Junto al rostro está una tiara.no cabe duda de que se trata de una representación simbólica, en realidad referente a la raza cañar” (Iglesias, *op.cit.*: 42).

Alcina Franch también relata de hallazgos de herramientas con la forma de loros o papagayos, objetos con aves grabados y hasta momias de papagayos. Dicen también que los cañaris “solían ponerse al pecho una especie de coraza formada con plumas de papagayos a los que invocaban su defensa” (Larrea según Alcina Franch, 1988:177).

No parece que hayan mitos de creación en este sector. Rowe (1960:414^{ss}) discute el mito de creación incaico y concluye en que no tiene componentes que indiquen fuentes fuera del lago Titicaca. Es “claramente una tardía compilación, ya que ubica episodios importantes en lugares remotos que con los Incas sólo se vuelven familiares en el reino de Pachacuti.” Algunos de los elementos, como la creación del Sol, fueron adaptados de los mitos aymará. Otros elementos, como la idea de un ser único, parecen ser creados por el Inca. Rowe cita sólo un mito de la creación de la región de Lima que parece ser independiente del mito incaico. Por lo tanto, parece que los conquistados no hayan tenido tales mitos. Zaruma ha investigado sobre las tradiciones orales de Cañar. Él sostiene que no se puede hablar de leyendas creacionistas en el cantón Cañar (31/3 1994).

3.4.2.3. El concepto de Dios

¿Qué clase de concepto de dios encontramos en este pueblo? En los mitos que conocemos en realidad no aparece ningún dios creador. La tierra ya existe y los mitos explican fenómenos naturales y el origen de los Cañaris. Lo que encontramos es la serpiente y la guacamaya que deben haber tenido la función de tótems. Federico Agilo opina que las religiones

de los Andes en la época anterior al siglo XVII d.C reflejan la vida y el trabajo de la gente. En el principio eran cazadores recolectores y operaban en tribus o familias adorando tótems. Posteriormente iniciaron la cría de animales domésticos y el trabajo de agricultura y adoraron los cuerpos celestes y la Tierra, la Pachamama, como la gran diosa (según Vik 1989:4).

El dualismo del razonamiento indígena afecta también el concepto de dios.

“En el panteón indígena probablemente no existía una distinción polar entre “dios benévolo” y “espíritu malévol”: los dioses de los cerros, por ejemplo, eran más bien caracterizados por un doble aspecto, y capaces de actuar por bien o por mal según las circunstancias” (Howard-Malverde, 1981:59 nota 35).

Así que la deidad es considerada tanto benigna como maligna. Esto lo explica Rowe (1960) con que:

“un ser que está obligado por normas a mantener un horario es el esclavo del ser que hace las normas. Sólo un ser que puede ser caprichoso y capaz de hacer reglas para los demás tiene el verdadero poder. Aún más, un ser tal exigirá respeto y no permitirá que nada interfiera en lo que le interesa” (423).

Según Maldonado (11/3 1994) cada zona geográfica tiene **huacas** o símbolos de divinidad. Pueden ser montañas, lagunas o fenómenos de la naturaleza. Generalmente son cerros. En la zona de Cañar son las montañas Alberto Altar, Mama Zhinzhona y Taita Buerán que son símbolos representativos de la divinidad. También encontramos fenómenos naturales especialmente relacionados a la Luna.

En los siguientes párrafos examinaremos las diversas divinidades que se han adorado y en parte se adoran aún en la región de Cañar.

3.4.2.3.1. Totemismo

Según Alcina Franch (1988:177) las lagunas sagradas siguen a la guacamaya, o tal vez están a la misma altura de ella. Dicen que hay tres lagunas sagradas en la región de los Cañaris. Una de ellas es la laguna Culebrillas desde donde la región de Juncal toma agua. En estas lagunas han encontrado numerosos objetos de oro, probablemente ofrendas. Maldonado (11/3 1994) dice que aún se pueden observar ofrendas en la laguna de Culebrillas.

Parece que asimismo adoraron árboles y piedras, cerros y montañas grandes. **Huaca** es un concepto central en esta conexión. Es casi imposible de traducir. El Inca Garcilaso de la Vega utiliza dos páginas para definir la palabra y muestra que tiene aspectos tanto concretos como abstractos. Dice que huaca

“Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba: esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era Dios. Asimismo llaman huaca a las cosas que habían ofrecido al Sol, como figuras de hombres, aves y animales hechas de oro, o de plata, o de palo, y cualesquiera otras ofrendas, ... También llaman huaca a cualquier templo grande o chico, a los sepulcros que tenían en los campos, y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes y a otros particulares que trataban con él familiarmente, ... También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana o camuesa, o cualquiera otra fruta que sea mayor y más hermosa que todas de su árbol; ... Por el contrario, llaman *huaca* a las cosas muy feas y monstruosas que causan horror y asombro; ... También llaman *huaca* a las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de su vientre, a la madre y a los mellizos ..., al huevo de dos yemas ... Llamaron huaca a la gran cordillera de la Sierra Nevada que corre por todo el Perú, a los cerros muy altos, que se aventajan de los otros

cerros, como las torres altas de las casas comunes...“(según Harrison, 1989:87ss).

En las montañas sagradas que son huaca viven los Urcu-yaya que para los indígenas son dioses. Piensan que protegen y cuidan a los suyos. En cada montaña y cerro que rodea los poblados indígenas vive un dueño, un Urcu-yaya. Fock (1981) explica: ” “El anciano de la montaña” otorga la vida a la región debajo de él hasta donde el río interrumpe sus dominios y otro URCUYAYA viene a tomar su puesto” (328). De la misma manera afirma que toda vida del pueblo está bajo el dominio de uno o varios de tales dueños. Uno puede encontrarlos, especialmente en los carnavales. Encontrar un Urcu-yaya es signo de buena suerte. En los mitos y las leyendas encontramos frecuentemente un Urcu-yaya.

Los dioses de las montañas son tanto femeninos como masculinos. Howard-Malverde (1981) menciona que “en Cañar se dice que el cerro “tayta Buerán” es el amante de la “mama Zhinzhuna (un cerro vecino).” Sobre la diferencia entre los cerros masculinos y los femeninos, de los Urcu-Mama se dice: “En Cañar se cree que los cerros masculinos contienen el oro en forma de productos agrícolas de la sierra: maíz, trigo y tubérculos. Las urcu mama, en cambio, son guardianes de productos de la yunga (tierras calientes) - también del oro: yuca, naranjas, caña de azúcar, plátano, etc.” (25).

En la colección de Zaruma (I 1989:47) hay una leyenda sobre el divorcio de dos cerros amantes. Los cerros se divorciaron hace algún tiempo y viven actualmente cada uno con los hijos de su mismo sexo. Siempre hay discrepancia entre los dos porque mama Zhinzhuna esta celoso del cerro mama Charón Ventanas. Cuando el cerro Buerán esta escondido en las nubes y hay neblina y está paramando, dicen que éste está con ira y que va a hacer mal tiempo.

Los curanderos consideran al Urku-yaya su ayudante y le consultan. En muchas partes “es o fue considerado como intermediario de las curaciones efectuadas por el curandero...el curandero intervenía en las curaciones pidiéndole al enfermo de parte del urcu yaya, ofrendas de cuyes vi-

vos, trago , etc., que sirviesen para efectuar la cura” (Howard-Malverde, 1981:26). El urcu *yaya* tiene un jardín de hierbas cerca de la cima de la montaña donde los curanderos recogen las plantas medicinales más fuertes y le piden consejos en los casos difíciles (Fock, 1982:169).

Gutiérrez Estevez (1985:353) postula que utilizan el dios de montaña para explicar las características especiales tanto sociales como psicológicas que tiene la gente que vive bajo su influjo directo. El cerro es responsable tanto del comportamiento como de la apariencia de la gente de un determinado lugar. A esta función del cerro de la huaca lo llama “totémica” porque “las diferencias entre los diferentes grupos de personas son “explicadas” de acuerdo a las diferencias equivalentes entre sus “huacas” (367).

Para los sacerdotes católicos fue un problema entender la religión indígena. No siempre resultaron exitosos sus intentos de traducción. El Inca Garcilaso aclara, por ejemplo, que no comprendieron el concepto huaca. Entendieron algunos aspectos del concepto, sin embargo, es preciso decir que su definición muestra que para un europeo era imposible entender el significado de este término en toda su amplitud. Critica el mal conocimiento del quichua de parte de los sacerdotes y eruditos españoles y su intento por explicar difíciles conceptos bíblicos con la ayuda de conceptos espirituales de la religión indígena. “Los intentos españoles de enseñar a los nativos la definición del Espíritu Santo y la Santa Trinidad forzaban una confrontación con la cosmología andina y con entidades como la huaca y *supay*” (Según Harrison, 1989:45). Harrison señala asimismo que la huaca fue mirada como un dios y al mismo tiempo como una fuerza maligna. Fue difícil entender esto por los españoles quienes atribuían todo lo malo a las fuerzas de Satanás (46).

Para los españoles una parte importante de la evangelización de los indígenas era el destruir todos los templos y lugares santos paganos. “Los “conquistadores” en los diez primeros años de la colonia destruyeron los templos y santos “herejes”; el siguiente paso, quizá el más importante para llevar a cabo la evangelización de los indígenas, fue destruir todas las ceremonias relacionadas con los huacas locales” (Kaarhus, 1989:93).

Esto se realizó en parte con la construcción de iglesias sobre los lugares sagrados y por lo tanto la gente prosiguió con su idolatría bajo la piel del cristianismo. “Hoy en día no tenemos nuestros lugares propios, nuestras iglesias propias antiguas, y....gran parte de estas iglesias actuales están sobre las que fueron nuestras antiguas iglesias ...” (Maldonado, 11/3 1994).

3.4.2.3.2. Pachakámak

Al entrar en contacto con la lengua quichua en el siglo XVI los misioneros descubrieron que carecía de palabras para denominar a dios y para describir los conceptos universales y abstractos (Harrison, 1989:36). Trataron de todos modos de explicar las verdades de la fe cristiana usando conceptos y divinidades de la religión incaica.

“Como parte de la estrategia evangelizadora los sacerdotes católicos y los cronistas pusieron su empeño en localizar a dioses locales que correspondieran a las versiones del dios y de los santos católicos o cristianos. ... “Dios” era también un concepto universal que debía existir en el mundo andino; a Viracocha se le asignó el papel de la versión andina del Dios monoteísta cristiano y, aún en nuestros días en las obras sobre los Incas, se le presenta como el dios incásico “más importante” (Kaarhus, 1989:58).

El resultado fue que pusieron conceptos europeos a la religión de los conquistados, y Pachakámak y Virakocha fueron designados como el dios creador monoteísta.

El Inca Garcilaso mantiene que los Incas creían en un dios invisible, Pachakámak, quien no permitía que sus súbditos lo vieran. Los demás dioses, como por ejemplo el dios Sol, se dejaban ver por sus adoradores. Pachakámak es el dios creador que da vida al universo y lo sustenta. El nombre es compuesto por **pacha**, mundo, universo y **kamak** participio de presente del verbo **kama**, animar. “Pachacámak quiere decir **el que da ánimo al mundo universo**, y en toda su propia y entera significación,

quiere decir **el que hace con el Universo lo que el ánima con el cuerpo.**” (Cordero Palacios, 1981:132s). Uno evitaba pronunciar su nombre, y si uno lo pronunciaba lo hacía con temor.

Según Rowe (1960:423) fue el Inca Pachacuti Yupanqui quien desarrolló el culto al dios creador en el período antes de que Cañar fuese integrado al Incanato. Él se esforzó por consolidar el imperio también en el ámbito religioso después de ser incorporados los numerosos territorios nuevos.

El Padre Iglesias (1987) cuestiona si el indígena de los Andes creía en un dios invisible y creador del mundo antes de conocer el mensaje cristiano. Se trataría más de un animador del mundo, lo que implica una especie de panteísmo: “todo lo que existe es dios porque está animado por Pachakámak como el cuerpo está animado por el alma” (136). Él opina que el concepto de Pachakámak o de un dios invisible existía entre las clases gobernantes del Tahuantinsuyu, pero que en Cañar no existen indicios de tal creencia. “De lo que se habla es del Poderoso, del Altísimo, del Jantun Dios de quien todos dependemos y al que todos debemos adorar, ofreciéndole dones y sacrificios” (136). No se dice que es dios creador y no existe en el idioma quichua una palabra que signifique creador. Iglesias continúa manifestando que: “el indio cree en un Dios invisible dotado de los atributos ya señalados. Quizás no pueda precisar el sentido de las palabras ni definir sus respectivos conceptos, pero de algún modo y como por instinto sabe lo que por ellos se significa” (136).

De igual manera Juan León Mera describe la interpretación indígena sobre el dios supremo, Pachakámak, dándole un aspecto de animismo.

“¿Cómo traduciremos fielmente con el nombre de Dios el de Pachacámac que los indios daban al Ser Supremo Pachacámac, el que hace con el Universo lo que el alma con el cuerpo; el que no solamente anima la creación con las leyes orgánicas de la materia, sino con las de la inteligencia, del espíritu y del sentimiento; el que armoniza las partes que se reducen a polvo con las que se evaporan en el viento y las que se elevan al cielo?

cual si dijésemos, la carne con el fuego de la vida, los sentidos con el pensamiento, éste con el alma inmortal. Estudiando la idea que nuestros indios tenían de Diosno sería difícil hallar un principio de panteísmo...” (según Guevara, 1972:36).

Zaruma opina que para el indígena de Cañar en la actualidad Pachakámak es idéntico al Dios Padre de la Biblia. Pachakámak

“está en el aire, está en el cielo, está en el más allá. Dios está aquí, El está en el aire que respiro... Está en estos muebles en los que estamos o en nuestra choza o está en nuestros árboles o en nuestros cerros o en la lluvia porque todo fue hecho por él. No creemos, o en pensamiento indígena, Dios no sólo está en la iglesia como nos han enseñado los católicos. Dios está en todo lugar hasta en el agua que bebemos. De manera que si digo “Dios está conmigo” estoy sectarizándome. Debemos hablar en términos globales que Dios está entre nosotros” (31/3 1994).

La opinión de Maldonado es que actualmente el Pachakámak es totalmente desconocido en Cañar. “Tal vez habría que consultar entre los ancianos y ellos podrían darnos algún indicio. Pero realmente se conoce muy poco sobre Pachakámak” (11/3 1994).

Después de 1532 los Incas llamaron virakocha a los españoles. En Cañar el significado hombre blanco se ha mantenido. No he hallado rasgos mostrando que virakocha signifique dios en Cañar.

3.4.2.3.3. Los cuerpos celestes

En numerosas culturas de la región de los Andes se hallan una variedad de deidades vinculadas a los cuerpos celestes. Son dioses masculinos.

Diversos investigadores opinan que inicialmente los Cañaris adoraron a la Luna. Las excavaciones en Ingapirca muestran que desde aproximadamente 900 d.C. probablemente había un centro de adoración a la Luna. En la cima de un pequeño promontorio denominado Pilaloma se ha en-

contrado una tumba con restos de 11 personas y diversos objetos de cerámica, conchas, cobre, etc. La tumba data del año 1000. Se cree que es la tumba de una mujer de alto rango enterrada con sus acompañantes, sacrificados para acompañarla en el más allá (Iñiguez, 1995: 46ss).

Sobre la adoración a la Luna dice el Padre Iglesias (1987):

“Por lo que hace a la luna, se la concibe como un ser viviente y con todos los atributos de una persona. Se habla de luna tierna, expresión con la que se quiere significar que la luna pasa por diferentes etapas en su desarrollo vital, ni más ni menos que como sucede con las plantas, los animales y el hombre que nacen, crecen y llegan a la madurez. A la luna, además, se le asignan funciones e influencias sobre la tierra y los hombres, influencias de carácter benéfico por lo general, pero que a veces pueden convertirse en maléficas. Así por ejemplo, se dice que en luna tierna no hay que sembrar ni realizar otras faenas agrícolas porque las sementeras se marchitan y se pierden; que tampoco se debe lavar la ropa, porque la ropa lavada en esos días se pudre. Fuera de esto, los dolores reumáticos se intensifican y las heridas se irritan en el mismo período. Pero al mismo tiempo en los primeros días de luna y sobre todo en el quinto se producen lluvias, lluvias que son beneficiosas para la agricultura” (:124s).

La adoración al Inti, el dios Sol, es antigua en la región de los Andes. Hay rasgos de tal culto que datan de miles de años atrás. Investigadores opinan que existía paralelamente a las otras formas de religión. No se sabe si adoraban al Sol en la zona de Cañar antes del Incanato. Lo que sí se sabe, sin embargo, es que los Incas obligaron a todos los pueblos conquistados a adorar su dios principal. A menudo el Inca edificó sus santuarios encima de las huacas originales de los pueblos. De ahí que el Inca construyó encima de Pilaloma su propio centro, el castillo Ingapirca, para la adoración del dios Sol. Tiene forma de elipse ubicado de tal manera que el Sol de mañana y de tarde ilumina lo que habrá sido el altar. También parece que ha sido un centro astronómico. “Además, algunos ven, en la forma de elipse, una referencia plástica del movimiento de traslación de

la Tierra alrededor del Sol” (Iñiguez, 1995:23). Con la caída del Incanato el propio representante divino del dios Sol fue asesinado y con él parece ser que la religión incaica murió también. En lugar de él la Pachamama vino a ocupar el lugar de la deidad central.

La región de Ingapirca fue destruida al llegar los españoles. Usaron las piedras para la construcción de las casas y de la iglesia en el nuevo pueblo. Maldonado (11/3 1994) contaba que había visto a familias indígenas dejar ofrendas en Ingapirca así que todavía parece ser un centro ceremonial para algunos. El guía, sin embargo, negó que fuera así.

3.4.2.3.4. La Pachamama

Para un pueblo agrícola que principalmente cultivaba maíz y papa era lógico centrar su culto en la tierra y los cuerpos celestes que juntos influyen en que la cosecha sea buena o mala. La tierra, **la Pachamama**, es para el indígena la madre que le dio la vida y quien le da alimento, bebida y vestimenta.

“El indio concibe la naturaleza como un inmenso seno materno dentro del cual se desenvuelve la vida del hombre desde que nace hasta que muere: seno de madre cariñosa que cobija, protege y sustenta a todos los seres vivientes. Pero que, al mismo tiempo “castiga” a quienes incumplen la obligación de retribuir los beneficios recibidos de la naturaleza divinizada: Pacha Mama” (Iglesias, 1987:121).

El indígena cree que la naturaleza castiga al que atenta en contra de su integridad por ejemplo usando máquinas para hacer caminos o canales en zonas vírgenes (Iglesias, *op.cit.*: 123).

Según Maldonado (11/3 1994) la adoración a la tierra, la Pachamama, no tenía actualidad hasta después de la Conquista española. En el tiempo de los Incas era una deidad secundaria. “Pachamama toma el concepto de naturaleza y universo; naturaleza como algo concreto de lo que

podemos ver, la naturaleza que nos brinda frutos. Y como algo que supera lo concreto, viene a ser el universo. ... Y un aspecto fundamental aquí es que la divinidad del mundo indígena en la actualidad tiene característica de femenino”.

Maldonado explica la razón de esto refiriéndose a lo que sucedió bajo la Conquista. Bajo el Incanato la deidad era absolutamente masculina, el Inca era la encarnación del Sol y era representación masculina. Con los españoles vino la nueva religión que sustituyó al Inca por Jesucristo. Inicialmente los indígenas captaron el cambio, pero cuando experimentaron que en su nombre se daban muchos hechos negativos, “el indígena se da cuenta de que no vale la pena seguir” (11/3 1994). Comenzaron a buscar entre sus divinidades a cuál pudieran poner en el lugar del Inca, y lo encontraron en la naturaleza. Sin embargo, no podían expresarlo abiertamente, debían encontrar un modo de expresar su religiosidad dentro de la iglesia oficial. Buscaban algo que de alguna manera pudiera reemplazar y al mismo tiempo cumplir con lo oficial. “Allí viene el concepto de las vírgenes. Así tenemos que en todas las regiones en las zonas de Ecuador hay una Virgen. ... Las vírgenes son las grandes poderosas.” Así que la deidad de los indígenas en la actualidad es femenina. La virgen de Cañar es **La Virgen del rocío**.

Zaruma (31/3 1994) afirma asimismo que la Virgen tomó el rol de la Pachamama porque los españoles construyeron iglesias sobre los lugares sagrados y las iglesias a su vez las consagraron a las diferentes vírgenes. “Así como tenían el amor de la madre a la tierra, entonces fácilmente le creyeron a la Virgen, que es la Pachamaman nuestra”. El indígena no sólo trabaja para vivir, la Pachamama es la deidad que vive y quien ha ordenado el trabajo. El abrir surcos en el vientre de la Pachamama es un trabajo divino. “...hacemos el trabajo porque es una orden divina. ... Encierra un proceso desde el primer día del matrimonio, desde que hacen la choza o la casa. La primera noche, pues, pasan en la vientre de Pachamaman”

Chimborazo (18/3 1994) indicó que para el indígena la tierra es casi como un humano que necesita cuidado. Los taitas piensan que hay que rogar a la tierra para dar fruto y que hay que dejar parte de la cosecha a la

tierra madre como sacrificio. Si uno no obedece a esto, la tierra no producirá el próximo año. Los granos que quedan de la cosecha los pueden recoger los pobres porque la madre tierra quiere que todos coman. Pilla habló de los rituales en relación a la siembra y la cosecha (15/3 1994). Antes de la siembra el indígena realiza un “acto de encargar a la Pachamama o a la tierra, que es nuestra divinidad, poner en sus manos la semilla para que la haga producir y nos dé de comer. Tenemos que decir primero: “en tus manos pongo esto y te ruego lo hagas madurar para que nosotros podamos sobrevivir”, entonces se empieza a sembrar. Después de la siembra se hace una fiesta con comida y bebida. Asimismo en la cosecha: comen, toman y cantan alegres y dan gracias a la Pachamama diciendo: “Oh mí tierra ¿por qué has producido estas cositas? con esto ya puedo sobrevivir. ... Ah, esa tierra, ella me dio, ella hizo producir esas cosas y por eso las tengo”. Mencionaba también la costumbre de echar alcohol en la tierra como sacrificio antes de tomar. Sin embargo, otros informantes expresan que estos rituales no están en uso en la actualidad.

Zaruma (1993:51s) reproduce una poesía que resume la relación del indígena con la tierra:

*Pacha mama mujer eterna
Tierra de mis padres
Eres la madre siempre encinta
La primera en ser fecundada
Recoge en tu vientre a este pueblo Cañari
Que de tus entrañas ardientes obtengan más vida.*

*Y que todos bailáramos juntos
Que venga la lluvia nuestra
Para que cure sus labios regados por la sed
El duende está por despertar
de tu vientre Pachamama
está rompiendo las cadenas
bailando la danza de guerra*

*el Taita Inti está dando el vigor inmenso
par dar la libertad a los latinos.*

3.4.2.3.5. *Tayta diusitu - Amu Jesucristo*

El Padre Iglesias (1987) indica que el concepto **amu** que en quichua se usa para señor, en el indígena se presta a confusión para entender quién es Jesucristo. La palabra se usa asimismo para designar al hacendado, al patrón “el que manda y domina despóticamente”. El llamar amu a Jesucristo da ocasión al indígena de asociarlo con sus explotadores. (136s)

En el lenguaje común el término **tayta diusitu** (papito dios) puede referirse a Dios, a un patrón especial, a una representación especial de Cristo o a una cruz (Howard-Malverde, 1984:65).

La literatura oral nos da una impresión de los conceptos que existen sobre los personajes bíblicos. Un señor blanco, un amo blanco y un caballo blanco son símbolos de Dios. También se le llama virakocha, hombre blanco, identificándole con el hacendado blanco. Un gallo, el gallo **mishiku**, viene de Dios y vence siempre a los diablos cuando cacarea. En la leyenda “La bendición de Dios” (Howard-Malverde, 1981:219ss) hay rasgos parecidos entre Dios y el Taita Carnaval.

Los símbolos del diablo son el burro negro y el **gallinazo**, un buitre pequeño, y la rana. A los diablos también se les llama “judases” probablemente porque los indígenas han mezclado los judíos y Judás. Cuando Dios trata bien a los indígenas se le identifica como Urcu yaya. Otras veces representa la categoría de hacendado. Este dualismo es, como ya notamos, típico del concepto indígena del bien y del mal. Vinculan también a Dios tanto con el bien como con el mal.

Lo mismo se observa en la figura de Jesús en las narraciones. Él representa el auxiliador al que las almas malditas exclaman: “¡Ay, Jesús!” para recibir ayuda. Se le representa simbólicamente con la flor de azucena. Aparece para las personas que se comportan correctamente, y los ayuda, como en la narración de la esposa infiel. En este relato Jesús da al fiel

esposo el poder de despertar a los muertos (Howard-Malverde, *op. cit.*:187). Jesús también interviene en el ciclo del zorro y la liebre (263). El ciclo de los mitos sobre Jesús contiene componentes derivados de diversas fuentes:

“algunos se reconocen por su proximidad a la historia bíblica tal como ésta es narrada en el Nuevo Testamento; otros remontan no a los evangelios oficiales sino a los apócrifos, ... Otros constituyen innovaciones andinas, en lo que a su contenido incumbe, y ello a pesar de que su tema se mantiene” (Howard-Malverde, *op.cit.*: 194)

Howard-Malverde también opina que es probable una conexión a nivel temático y estructural entre mitos en Cañar y mitos andinos, precolumbinos. “Los indígenas de Cañar han transformado el cuento bíblico en un cuento no solamente andino sino con cierto sabor local, que lo identifica como parte integral de un sistema amplio y coherente de la narrativa oral, y perteneciente a una localidad cultural específica” (Howard-Malverde, *op.cit.*:194s).

Las narraciones “El niño Jesús” 1 y 2 (Howard-Malverde, 1981:197s) describen cómo Jesús fue concebido al echar José una flor de azucena en el vientre o seno de María en la época de Dios Padre. Vivían en el país llamado Paraíso. El Jesús que encontramos es un engañador no confiable. Realizó milagros, pero fueron tanto para el bien como para el mal de los afectados. Jesús creció con enemigos de quienes tuvo que andar huyendo toda la vida hasta que finalmente lo atraparon y lo crucificaron. Los cuentos “Los diablos y taita Dios” y “El gallo que revivió” (Howard-Malverde, *op.cit.*: 215ss) narran la resurrección. El gallo mishiku fue pelado por los judíos para ser comido en la fiesta de Carnaval. Cuando lo iban a comer, el gallo resucitó, venció a los diablos y los mandó a una hacienda luciente.

En las narraciones se expresa que los sobrenaturales son individuos concretos, invisibles que piensan y actúan como personas. Esto corresponde tanto a dios como al diablo y a los muertos. Las personas buenas son salvadas y las malas se van al infierno con el diablo. La salvación im-

plica librarse del infierno y el infierno generalmente es una hacienda. Los sacerdotes tienen poder para expulsar a los espíritus malos. En las narraciones se comprende que el indígena ha integrado el entendimiento católico de la jerarquía en el infierno. El quinto infierno es el lugar de castigo de los pecados muy graves.

Hay una jerarquía entre los diablos que recuerda a la relación entre un patrón y sus obreros. Un jefe lleva la contabilidad de lo que los otros demonios han hecho. El incesto es considerado el pecado más grave, sobre todo entre compadres. El incesto sería entonces lo mejor que un diablo puede motivar a una persona a hacer (Howard-Malverde, *op.cit.*: 71 nota 47). Viéndolo del lado de los demonios el malvado es dios.

Zaruma dice referente al Dios de los españoles: “nos sometieron a creer en un Dios invisible, en un Dios, que según los españoles, castigaba a los malos y premiaba a los buenos. Un Dios vengador, si cabe el término, encargado de poner un esperma para que castigue al vecino, un Dios resentido. Entonces pues no han podido difundir ni hacer entender el mensaje cristiano” (31/3 1994).

¿Qué actitud tomó la Iglesia entonces al concepto de dios indígena? Catequismo y doctrinas católicas muestran cómo los traductores fueron obligados a usar terminología quichua para poder traducir las verdades de la fe cristiana en cuanto a los dioses y los espíritus. Por ejemplo para convencerlos de que existe un sólo Dios dicen:

“P.(regunta) ¿Pues el Sol, la Luna, Estrellas, Luzero, Rayo, no son Dios? R.(espuesta) Nada de eso es Dios mas q hizo el cielo y la tierra y todo lo que ay en ellos, para el bien del hombre” (Doctrina Christiana (1584) 1985 según Harrison, 1989:25)

Harrison afirma que

“La comprensión indígena de la Santísima Trinidad en el período colonial pudo haber sido facilitada algo debido a la existencia de una deidad pre-hispánica representada por tres estatuas. Acosta escribe referente a las tres estatuas del sol llamadas Apu-

Inti (padre), Churi-inti (hijo), Inti-guagui (hermano) y otra deidad llamada Tangatanga que era descrita como “una en tres” (Harrison, *op.cit.*: 43s.).

Continúa refiriéndose a una pintura del tiempo colonial con una figura de tres cabezas y tres caras del Cristo joven, y otros intentos visuales de definir la Trinidad. Dice que una “traducción” visual de la Trinidad como tres personas podría haber sido más efectiva que la descripción verbal de la doctrina presentada en los sermones.

Para el indígena los dioses traídos por los españoles cayeron bastante pálidos. No necesitaban ni ofrendas de comida ni podían hablar. La religión de los españoles fue completamente extraña para los indígenas.

Según Harrison (1989:48) la confrontación de los dos sistemas revela las diferencias fundamentales en las dos categorías de seres espirituales: El Dios cristiano fue un concepto abstracto, los espíritus amerindios, al contrario, exigían alimento y coca de sus creyentes. Atentos a estas distinciones, la gente indígena fue “convertida”, lo que a menudo significaba que el Dios cristiano obtuviera un lugar en el panteón de las deidades de los Andes. De hecho los nativos siguieron el viejo patrón de acomodación. Los dioses locales de los conquistados fueron adorados al mismo tiempo que los dioses de los conquistadores.

3.4.2.3.6. Divinidad

En la actualidad los indígenas de Cañar hablan más de divinidad que de dios al referirse a sus propias creencias religiosas. Cada lugar tiene sus divinidades masculinas o femeninas. Están unidos en la devoción a la femenina madre Tierra. Uno muestra su devoción a la deidad con sacrificios y fiestas. Maldonado (11/3 1994) menciona asimismo que es común para el indígena volverse hacia el Sol cuando se levanta en las mañanas; lo hace inconscientemente.

Al adorar a las divinidades en representaciones de santos y vírgenes el indígena intenta tener contacto con los poderes sobrenaturales que

creen que los dominan. Las fiestas son tertulias sociales donde la oración, el trago y la danza ritual se practican para presionar a los mediadores divinos. El objetivo de las fiestas es obtener beneficios como una buena cosecha, lluvia o protección para los animales para todo el grupo (Muratorio 1981:518).

Según Fock y Krener (1981), la religiosidad indígena se puede describir de esta manera:

“..no parecen tener ningún concepto de una vida después de la muerte, y su Dios ni es justo ni es misericordioso, pero más bien un Dios de sucesos imprevistos. Accidentes son el castigo de Dios; suerte en el sentido económico casi siempre se achaca a un Santo Patrón.

Imágenes de santos y diferentes expresiones de Jesús y de la Virgen se encuentran en pequeños altares en tal vez todas las casas, y las demás imágenes que han mejorado la vida de la familia, son consideradas como milagrosas y son adoradas con misas caramente pagadas. Al fin y al cabo ni San Francisco, ni la Virgen de las Nubes son los importantes, sino unas imágenes especiales de ellos. Personas ajenas no pueden participar así nomás en estas misas, solamente la familia del dueño de la imagen y amigos invitados, porque la suerte debe ser asegurada y no es posible que pueda cubrir a toda la comunidad. En conjunto se puede decir, acerca de estos ejemplos, que los indios de Juncal no se han acomodado a estos sistemas externos, que mejor dicho los han parado de manera ágil, aceptándolos aparentemente frente al exterior, que según sus propios conceptos, se debe a la transformación de un nuevo material a una forma tradicional (19-20).

Moen (4/4 1994) mantiene que yachac y las fiestas son elementos que se vinculan a la divinidad y de alguna manera son los intermediarios entre el ser humano y la divinidad. Hay como encontrarse con la deidad por medio de las fiestas y entonces es un acontecimiento que favorece a la comunidad. Es una manera de saldar las cuentas. Si uno ha hecho algo

malo, ha ocasionado un desequilibrio. Mediante la fiesta del santo se recupera el balance de nuevo y ya no vuelve a hablar de lo pasado. Uno recupera la confianza. Otra manera de restablecer el equilibrio es por medio de yachac.

Los componentes cristianos entran a la religiosidad como magia. Donde se puede estudiar mejor este sincretismo es en los mitos y las leyendas. No pocas veces encontramos la cruz como protección del mal, Está al lado derecho del camino, el lado bueno. Uno debe santificarse con el signo de la cruz y de preferencia tener un crucifijo, un escapulario o un rosario cuando se encuentra con el diablo o los espíritus. La ceniza como símbolo de la penitencia cristiana funciona también como medio contra los espíritus. El echarse a la tierra bocabajo es considerado como una manera de vencer al demonio. En “La Hermana Culebra” la cruz funciona como la salvación del diablo. Se nota que allí la culebra era un ángel que se transformó en paloma y voló al cielo (Howard-Malverde, 1981:167ss).

Klassen (1974) opina que el indígena siempre ha

“interpretado los sacramentos religiosos como rituales y estatuas de la Iglesia Romana extranjera para armonizar con su propia cosmovisión. El uso de la cruz es sólo un ejemplo. Para el sacerdote católico la cruz y el signo de la cruz están interpretados religiosamente. El quichua usa la cruz en variadas maneras, pero especialmente incorpora dos cruces en la techumbre de la casa y en los campos para resguardarlos de lo malo y brindar prosperidad, salud y fertilidad” (80).

El indígena de alguna manera ha comprendido que la cruz salva del demonio y del infierno, pero se ha vuelto un entendimiento mágico.

3.4.2.4. Ritos y fiestas

En la fiesta indígena se integran componentes económicos, políticos, sociales, religiosos y culturales. No se celebra en soledad, sino que la fiesta es un motivo de encuentro de la comunidad y es central en la visión

cósmica indígena. Hay dos tipos de fiestas: las fijas que se repiten cada año en la misma temporada: son las fiestas religiosas; y las casuales que no hay cómo predecir, la mayoría de éstas pertenecen a la categoría de ritos de pasaje.

“Las fiestas religiosas para el indígena son la única oportunidad en que toda la gente de las comunidades se reúnen por un motivo que parece religioso; pero es a la vez, la única ruptura de una vida monótona dedicada sobre todo a la agricultura y a los quehaceres del campo: un tiempo de distracción y diversión necesaria....En todas las fiestas religiosas e indígenas, el aspecto de la solidaridad es esencial, así podemos explicar su sentido en dos proporciones mutuamente dependientes: la comunidad hace la fiesta y la fiesta hace la comunidad. ... En la fiesta el grupo que celebra encuentra su identidad. ... En efecto, la fiesta para los indígenas es una reafirmación en nuestras tradiciones culturales..“.(Zaruma, 1993:28ss).

También se puede expresar el significado de la fiesta para el indígena así:

“Todas sus experiencias, en las relaciones con la naturaleza y la comunidad son vivencias religiosas en su sentido profundo. La tierra y el trabajo son la presencia y acción de Dios que los pueblos cultivan y desarrollan cotidianamente, y celebran litúrgicamente en infinidad de ritos y fiestas, estableciendo una comunión entre la naturaleza, el trabajo y la generosidad dadivosa de Dios” (1980 Bogotá en Iglesia Tomo I no.1, 1986:159).

En las fiestas encontramos un condensado de vida. La cultura autóctona se caracteriza, hasta cierto punto, por la unidad de vida. No se vive en cuarteles separados, sino en una síntesis total que es religiosa y económica, política, social y cultural (Rueda, 1982:35).

Zaruma (1993) opina que “en el Cantón Cañar las festividades religiosas eran y para algunos siguen siendo una ceremonia ritual a la madre tierra” (Introducción).

3.4.2.4.1. Las fiestas religiosas

¿Cómo era entonces el año festivo en el tiempo del Incanato? Kaarhus (1989:180) cita un análisis de Wachtel referente al calendario inca. Según éste, el año incaico se constituía de dos mitades unidas por las fiestas del solsticio en junio, Inti Raymi, y en diciembre, Capac Inti Raymi. Luego se dividía cada mitad en dos por “la fiesta del Inca” en abril y “la fiesta de la Coya” en septiembre.

“La primera mitad del año ... que comienza en el asiento principal del sol, ocupa una posición superior (en abril se celebra la fiesta del Inca), mientras que la segunda mitad ... que comienza en el asiento secundario del sol, ocupa una posición inferior (en septiembre se celebra la fiesta de Coya, esposa del Inca) ... es también la de la Luna, de manera que se puede añadir, para las dos mitades del año, otras parejas de oposiciones: sol/luna y masculino/femenino...” (Wachtel según Kaarhus, 1989:82).

Observamos que el año se dividió de acuerdo al principio dos y cuatro, de acuerdo a los dos grandes solsticios y las fiestas por el Inca y su esposa. Zaruma (1993:68) cita a Acosta quien dice que tales fiestas se celebraron con ayuno, sacrificios, música, canto y danza. Al llegar los españoles pronto descubrieron que las fiestas significaban mucho para el indígena y que se asemejaban a las fiestas católicas. Aprovecharon esto encontrando substitutos para las fiestas originales y fue muy importante para la Iglesia realizarlas de la forma más espléndida posible. Pero, ¿lograron cristianizar las fiestas?

Actualmente en Cañar se celebran dos fiestas grandes al año, el carnaval y el Corpus Christi. Ambas incluyen fuertes elementos preincaicos y también incaicos, y son estos aspectos los que predominan. La fiesta solsticio del Inca en diciembre no parece haber sobrevivido, aunque la ce-

lebración de la Navidad fuera un buen pretexto para ello. ¿Quizás los Cañaris no tenían tradición de fiesta en esta época del año? Tampoco parece que la Semana Santa con sus procesiones ha tenido éxito en especial entre los indígenas. Las fiestas de los santos, por su parte, han encontrado buena aceptación, por el hecho de que cada pueblo tiene su patrón, imagen, que se celebra una vez al año.

El Carnaval es una fiesta que tiene sus raíces en el tiempo de los Cañaris. Es una fiesta comunal que da importancia a la reciprocidad, a la hospitalidad y a la repartición a los pobres. Coincide actualmente con el miércoles de ceniza del año eclesiástico, pero la celebración indígena tiene poco que ver con la entrada al ayuno cristiano. Es la fiesta mayor del año, pero no es tan visible porque se celebra en los pueblos y en las casas. Fock y Krener, (1979) describen la fiesta detalladamente en uno de sus artículos: “para los **Runas** el Carnaval es una fiesta religiosa central con rituales, **Pucara**, y una interpretación mítica de los símbolos dominantes, el oro; una fiesta que decide si en el futuro tendrán suerte y fertilidad o si serán incomodados por el hambre y la pobreza“(38). El personaje central, el Tayta Carnaval, es un forastero que viene al pueblo del cerro junto con **Yarcay**, el “Hambre”, el lunes de carnaval. Visitan los hogares limpiados y bien arreglados y con comida de fiesta en la puerta. Vienen de preferencia cuando no hay nadie en casa, por esa razón los vecinos salen a visitarse unos a otros. Las casas donde el Tayta Carnaval se sienta a comer tendrá suerte todo el año siguiente. Aquel que no ha dejado nada de comida a la puerta corre el peligro de que venga el compañero de viaje. Se sienta y se queda hasta el tiempo de la cosecha y ya no habrá una buena cosecha para los que habitan esa casa. Durante la cuaresma se revela quién de los dos vino de visita a la casa. El Tayta Carnaval tiene rasgos semejantes al Urcu yaya que vive en el cerro. Él también está ligado al Incanato.

En la temporada de Carnaval se usan instrumentos especiales, debe haber comida y chicha en cada casa y todos los que tienen oportunidad vienen a la casa para celebrar las fiestas. Todos se visten con sus mejores ropas. El lunes y el martes son días de gran movimiento, todos hacen y reciben visitas, y duermen en las casas de los demás. Como no hay nadie en

casa uno se sirve de la comida del vecino. “La comida que comen los huéspedes se transforma en el sinónimo de que Tayta Carnaval realmente ha visitado la casa, la prestación y la recompensa se vuelven una misma cosa” (Fock y Krener, 1979:28). El miércoles están todos en sus casas y la fiesta ha terminado. Comienza el ayuno y uno debe evitar el comer demasiado.

La otra fiesta es el **Corpus Christi**, la fiesta del Cuerpo de Cristo. Es una fiesta católica que se celebra para conmemorar la institución del Sacramento Eucarístico. Se celebra entre el 21 de Mayo y el 24 de Junio seguido por las fiestas de los santos Pedro y Juan. Es probable que las tres fiestas hayan sustituido a la fiesta incaica del solsticio, el Inti Raymi. Zaruma (1993:141ss) muestra que esta fiesta también tiene componentes preincaicos. Junio es la época de la cosecha del maíz y es probable que éste haya sido un tiempo de fiesta para los Cañaris. En el Corpus Christi actual hay componentes de las tres religiones que han existido en la región, la fiesta ha preservado parte de su carácter autóctono. Maldonado (11/3 1994) denomina al Corpus Christi como 90% indígena y 10% cristiano. Los indígenas que participan en la fiesta son más que nada espectadores de la parte que se celebra en la iglesia. Zaruma (s.f.:31) dice que no entienden el significado de la misa y así participan en la comunión. Sin embargo, cuando comienza la procesión, los indígenas sí son participantes activos. En la fiesta hay danzas especiales, música tradicional, comida, bebida y trajes especiales.

La tercera fiesta grande que se celebra en los pueblos es **el pasar la misa**, es decir, que se hace misa para la imagen local. Uno encuentra a menudo estas procesiones en los caminos de Cañar. Guamán (23/3 1994) cuenta de la celebración anual de la fiesta de la **Virgen Dolorosa** en su pueblo. Con un año de anticipación alguien del pueblo se promete ante el sacerdote a ser pasador y se publica para conocimiento general. En el transcurso del año pide a la santa que le ayude a conseguir un trabajo y que su sementera de maíz o de papas produzcan bien para que pueda financiar la fiesta. El pasador tiene que conseguir a diversos colaboradores: músicos, personas que arreglan la imagen del altar porque la lleva de la

iglesia hasta donde se celebra la fiesta. Tiene que conseguir comida y bebida para todo el pueblo y cocineros que hagan la comida. En todo esto el pasador gasta por lo menos el sueldo de un año. “Para el que pasa la misa todo lo gastado no tiene validez, lo más importante para él es su prestigio, el quedar bien con todos los miembros de la comunidad... Yo reparto entre toda la gente lo que tengo”. (Guaman *op.cit.*) El motivo de hacer fiesta puede ser el agradecer al santo por haber hecho una casa, o por no enfermarse, o por pedir por la buena producción de maíz de este año. Durante el año el pasador está bajo la protección del mismo santo.

La fiesta “**Pase del Niño**” es una fiesta de santo que se celebra en diciembre. La imagen del Niño Jesús es “el santo” central. Se “presta” la muñeca de la iglesia y se lleva a la casa en una procesión. El Niño Jesús “pasa la noche” en la casa del pasador de la fiesta. Esto dará suerte a la familia el año venidero. Vi una procesión de éstas cuando vivimos en Cañar y Maldonado (11/3 1994) me explicó los diferentes elementos. Una mujer carga una fuente con plantas, un símbolo de la naturaleza, un símbolo camuflado de la Pachamama. Es un ingrediente típico en las fiestas. Las mujeres y los niños se han vestido con ropa de colores imitando así al arco iris. Este es un elemento del tiempo anterior a la Conquista española, hoy en día el arco iris tiene un valor negativo. De la muñeca el Niño Jesús salen cintas en varios colores simbolizando los rayos del Sol. Dos jóvenes cubiertos de trozos de papel de seda simbolizan pájaros bailando el baile de Curiqinga, una danza común en toda la región de los Andes. Así observamos como componentes precristianos integran las celebraciones del Niño Jesús.

Guamán (23/3 1994) postula que ni la Navidad ni la Semana Santa tienen algún significado para los indígenas si no hay devotos de santos o imágenes relacionados con las celebraciones. Se celebran como una misa más. Esto lo noté en la celebración de la Semana Santa en Cañar. Algunos indígenas celebraban la misa de la iglesia católica los días festivos y participaban en las procesiones, pero la mayoría o bien eran solamente espectadores o bien iban de compras sin asistir a misa. El domingo de ramos salieron de la iglesia con sus ramos benditos por el sacerdote en la misa. Se-

gún las vendedoras, estos ramos darían protección contra las enfermedades el año venidero.

3.4.2.4.2. Ritos de pasaje

En los ritos de pasaje notamos el significado de la familia para el indígena. Las fiestas no se limitan al hogar, sino que comprenden toda la comunidad. “El indígena tiene profundo sentido de familia incluyendo hasta los difuntos, que siguen compartiendo la vida comunitaria. Para ellos, la familia no es sólo el hogar, sino que también la comunidad donde vivimos se considera como una gran familia” (Zaruma, 1993:54).

Pilla (15/3 1994) relata sobre **el nacimiento**. Cuando nace un niño, la mamá y la suegra asisten al parto, hacen un caldo de pollo, de cordero o de cuy, primeramente para la que da a luz y después a todos los que están presentes. Se celebra con comida y bebida, en realidad más con bebida, pero no se baila. Cuando el niño sale de la madre, la comadrona corta el cordón umbilical y hace bañar al niño. Primero coge un poquito del agua de la tina y se la hace tomar al bebé. La comadrona siempre realiza una pequeña ceremonia y funge de sacerdote diciendo: “Toma esto en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Si los padres ya tienen nombre para el niño, ella lo pronuncia. También le hace apuñar plata para que no falte esto cuando sea adulto y se vaya a casar. Luego de esto hace bañar al niño en agua hervida con diversas hierbas de diversos efectos: “por ej. huantuc para que no nazca con mal de espalda, manzanilla para que no se enferme de mucho frío y ponen flores, chulala, algunos montes, quizás altamisa. Estas tres cosas son para que no se asuste cuando sea bien pequeñito”. Guasco (1/4 1994) añade que esta agua es especial. “Esta agua se vacía en el lugar donde los rayos del Sol caen primero en la mañana”. Dicen que esto se hace para que el niño no llore mucho. Tampoco hay que botar el agua con mucha fuerza sino despacito para que no suene.

La señorita Sigrid Løvdokken ha asistido a numerosos partos. En la entrevista relata algunas costumbres conectadas con el nacimiento de un niño (31/3 1994). Dice que es común clamar a la virgen que salva, a la

Virgen de la Nube. Uno prende siempre una vela para el santo y coloca una serie de figuras en la cama de la parturienta, por ejemplo la figura de la Virgen. El mismo acto de dar a luz, sin embargo, siempre se da en el suelo, no en la cama, seguramente porque la mujer debe estar en contacto con la tierra. Si parece que el niño ha nacido muerto, es importante tener agua bendita en la casa para que se le pueda bendecir. En la faja que se usa para envolver al niño, se acostumbra coser pequeñas piedras y diversos otros objetos conseguidos del yachac. Se cuelga un rosario en el niño hasta que sea bautizado. Recuerda asimismo la costumbre de dejar a un niño no deseado en el campo, pero que en la actualidad no se atreven a hacerlo mucho. Sin embargo, ha encontrado a bebés que evidentemente han sido dejados de lado para morir.

Pilla (15/3 1993) sigue relatando sobre **el bautizo**. Los padres tienen que escoger los padrinos, **compadres**, para el niño. El primer hijo es casi siempre dedicado para los padrinos de matrimonio. El segundo hijo es para un tío o para el papá o la mamá del esposo o de la esposa. Cuando han elegido los padrinos, los padres los visitan en la casa sin decir directamente cuál es su encargo. Primero sirven trago a los dueños de la casa, toman y conversan y conversan, y entonces el dueño pregunta: “¿Para qué es este trago?”. Los visitantes manifiestan su encargo diciendo: “Mí hijo todavía no está cortado el rabo.” Y: “¿Por favor podrían ustedes cortarle el rabo?”. Significa que el niño todavía no es cristiano. La mamá le da una canasta con mote o cuy o pollo cocinado a la mujer de la casa. Y el papá le da un litro de trago o de vino al hombre de la casa. Y ellos responden que bueno, que se van a encargar de bautizar al huahua. Fijan entonces un día para ir al sacerdote a conversar. Poco tiempo después viene el día de bautizo. Si la madrina no quiere cargar al niño, llaman a un **aparicmama**, una mujer que carga al niño a la iglesia y se lo entrega a la madrina para la ceremonia. Después van a una posada donde comen y toman algo y luego van a la casa de los padres. Allí empieza la fiesta con mucha comida, bebida y baile. Más o menos a las ocho de la noche la madrina entrega al niño a la mamá con una canasta de artículos como comida, vino, ropa para el papá, la mamá y para el niño. Esto se llama **huahuacucayo**. También el compadre entrega al papá por ejemplo vino, trago o

cola, y viceversa. A medianoche van a la mesa de nuevo y toman y toman hasta amanecer el siguiente día. A las diez u once de la mañana es el turno de la mesa del huahua: la comadre y el compadre reciben cada uno un plato grande o una lavacara llena de arroz, papa, unos 3 ó 4 cuyes y carne de borrego o de gallina. Casi toda la familia está presente con los padrinos y la aparicmama. Esta última recibe una lavacara de comida más pequeña, por ejemplo con sólo 2 cuyes. Después de la mesa terminan la fiesta y se van a casa.

Tradicionalmente los padres arreglaron **el matrimonio**. En la actualidad es común que el joven mismo decida con quién se quiere casar. Pilla (15/3 1994) y (Guamán 23/3 1994) narran acerca del noviazgo y casamiento. Cuando un chico quiere casarse con una chica, no le habla directamente, sino que usa estrategias o intermediarios. Los jóvenes se encuentran en situaciones de trabajo, en fiestas, en los pastos o en los caminos. El chico enamorado trata de obtener una prenda de la ropa de la chica de la que está enamorado y cuando lo logra, la chica la quiere recuperar y así se ponen en contacto. Si la chica le deja tener la prenda, sirve como un compromiso de matrimonio. No conversan con los padres sobre el casamiento. Sin embargo, cuando están de acuerdo, el chico lleva a la chica a la casa una noche y le informa a los padres que quieren casarse. En la casa de los padres del chico se reúne con la familia y los vecinos y festejan al mismo tiempo que preparan **“la entrada”** en la casa de la chica. El día siguiente los padres del chico ponen comida de diferente tipo, vino y galletas en una canasta grande. Le piden a las personas más respetadas del pueblo ir delante y las siguen la familia y los vecinos para hacer la entrada a la casa de los padres de la novia. Llegan para contar que su hijo ha llevado a la chica así que no tienen de qué preocuparse. La comunicación no se hace directamente, primero hay que decir algunas frases de cortesía. Rara vez ocurre que los padres de la chica no acepten la petición de mano. Siendo éste el caso no aceptarían los regalos. Lo común es que los acepten con aprecio y los dejen entrar. Entonces hacen fiesta para todos los presentes, compartiendo también los regalos de la familia del chico. Luego se ponen de acuerdo en cuanto a los padrinos y el casamiento civil y eclesiástico. Esto puede demorar si los novios no han arreglado los pa-

peles requeridos. Para los indígenas las ceremonias oficiales y eclesiásticas son costumbres impuestas de afuera. Para ellos el casamiento está conectado con “la entrada”. Cuando los padres de los novios han llegado a un acuerdo se les considera casados y empiezan su vida de casados. Se pide a las vírgenes o a los santos que ayuden a que la pareja viva bien.

Hay muchas costumbres en relación al matrimonio, pero sería entrar en mucho detalle relatarlas todas. Los padrinos tiene la responsabilidad de guiar a la novia y de conseguir el atuendo de los novios para ambas bodas. Se intercambian regalos entre las familias del chico y la chica y se adornan y preparan comilonas tanto en las casas del novio y de la novia como en la de los padrinos. Se baila una danza especial, el baile de Cuchunchi, en el cual se imita el lavado de la ropa. Se orienta a los recién casados y se construye una choza especialmente dispuesta para que los novios pasen su noche de bodas en contacto con la tierra. Parece ser común que los recién casados vivan junto con la familia de cualquiera de ellos el primer año para que aprendan cómo se lleva una casa, el hogar, la tierra y el cuidado de niños, que generalmente llegan durante el primer año de casados.

Otra costumbre es hacer una **huasipichana** la víspera del término de la construcción de una casa. Pilla (15/3 1994) narra que se barre toda la suciedad y los restos de la construcción. En el mismo cuarto se hace una fiesta con comida, bebida y baile, **huasiuyansa** y **ukupichana**. **Huasiuyansa** es beber, comer, bailar y **ukupichana** es primero sacar la basura y luego bailar con la escoba. El primero baila con la escoba y se la pasa a otro y así sucesivamente. Están bailando con la escoba para limpiar el cuarto, pero no es por la limpieza, es más por religión, no por limpiar basura. Es una fiesta ritual que expresa la felicidad de haber construido una casa.

También hay costumbres en lo que se refiere a **la defunción**. Pilla (15/3 1994) cuenta que cuando alguien fallece se coloca primero al difunto encima de una mesa y después se consigue un ataúd. La madre o la esposa se sientan al lado y cantan acerca del difunto, describen todo lo referente a él y lo recomiendan al lugar a donde se va. El difunto es recomen-

dado a un tío o al cónyuge en el caso que hayan fallecido antes y todas las virtudes se sacan a relucir de tal manera que sea recibido con beneplácito. El difunto se coloca entonces en el ataúd y es llevado al cementerio. Luego vuelven a casa y buscan unas prendas del difunto.

Moen (4/4 1994) ha visto que en **el velorio** es importante narrar los hechos del difunto y la importancia del difunto para ellos. Una madre que ella llevó al hospital con su niño enfermo comenzó casi inmediatamente a cantar canciones acerca del hijo cuando descubrió que había muerto. Era una canción bastante monótona la que ella entonaba hasta que se constató el fallecimiento.

Al quinto día de haber fallecido una persona se lleva a cabo la **pichcana**, el lavatorio. Guasco (1/4 1994) señala que puede ser el tercer o cuarto día, pero se le llama igual el quinto, **pichca**. Según Pilla (15/3 1994) no todos los días son apropiados para eso. El martes y el viernes no se puede lavar, son los días del diablo. “Para que el alma pueda tener salvación lo hacemos el lunes, miércoles, jueves o sábado pero no el domingo. Podemos hacer esos días la pichcana. Pichcana no es solamente bañar a una persona, llevamos toda la ropa del muerto y de la familia al agua, a un río. Hay unos puestos con hartas piedras para lavar”. Guasco cuenta que los objetos viejos y gastados se echan al río. Las mujeres empiezan a lavar y los hombres se cogen el uno al otro y dicen por ejemplo: “a vos también te cogió el finadito, a ver, tienes que bañarte”, “Báñate por él”, y les mandan al agua. Sólo los enfermos se salvan. (Pilla, *op.cit.*) Maldonado (11/3 1994) llama a esto un rito de purificación.

El 2 de noviembre, **el día de los muertos**, toda la familia va al cementerio con comida para comer junto con los muertos. Vik (1989:59) indica que es un tipo de comida especial la que se compra para esta ocasión, los alimentos populares son los de color amarillo. En la víspera la madre coloca los alimentos encima de la mesa bajo un ritual especial. El 2 de noviembre se deposita toda la comida en una canasta y toda la familia va al cementerio, el lugar de encuentro entre los muertos y los vivos. Se intercambian regalos con otros visitantes, se da comida a los pobres que arreglan las tumbas, se elevan oraciones y así por el estilo. Después la fami-

lia come unida y da un poquito de la comida al difunto colocándola en la cabecera de la tumba. Pilla (15/3 1994) dice que la ceremonia se hace “para encomendar al muerto que está en el sepulcro no abandonar su tumba”. Según Chimborazo (18/3 1994) han dejado de llevar comida al cementerio en su pueblo Charcay, ya que no tienen una ceremonia para comunicarse con los muertos contándoles lo que ha pasado en la familia y en el pueblo durante el año.

De acuerdo a estos ritos entendemos que los indígenas consideran a los difuntos como seres que siguen viviendo en otro lugar. Necesitan ayuda en su camino y hay que cuidarlos para que no molesten a los vivos. En numerosas narraciones sale a relucir que los difuntos molestan a los vivos si no guardan los ritos. En el cementerio hay como tener contacto con los muertos y regalar alimentos para que le dejen tranquilo a uno. Chimborazo (18/3 1994) mantiene que con la muerte no termina todo, la muerte no es sino una transición a una vida en otro lugar. Los que no han vivido según las reglas andan sin descansar donde vivían y trabajaban. Los que vivían bien, pueden descansar.

El **alcohol** tiene un lugar central en las fiestas y los ritos. El indígena producía y consumía un brebaje casero fuerte llamado **chicha**. Esta siempre ha tenido un lugar central tanto en las fiestas religiosas como en la vida social y laboral. Pero el uso del alcohol seguramente ha cambiado a algo más parecido a la borrachera después de la Conquista española. Hay numerosas teorías sobre por qué el indígena bebe. Klassen (1974:4s) cita varias consideraciones al respecto. D. Eugene Nida sugiere que “las motivaciones de la borrachera se deben entender dentro de la cultura. El factor motivante no será el alcoholismo, sino una función ritual, extática”. Al otro lado Dilworth mantiene “que una razón por la cual el indígena se embriaga es porque puede abusar verbalmente de cualquier autoridad, libera su frustración reprimida luchando un lanzamiento de piedras y generalmente simulando lo que quisiera ser pero no puede en las complejidades de la trampa en la que vive”. Probablemente los dos tienen razón. La chicha ha existido en la cultura por siglos, pero después de la Conquista para los indígenas también ha sido necesario usar el alcohol como medio para poder enfrentar una existencia muy difícil.

3.4.2.4.3. Yachac - Brujos y curanderos - Enfermedad y salud

También hay numerosos rituales referentes a la enfermedad y la salud. La práctica extendida del uso de **curanderos** y **brujos** en la actualidad tiene quizá su origen en el clero. Los rituales señalan un intento por alcanzar el beneplácito de los dioses para conseguir riqueza, salud y éxito. Notamos que aún en la actualidad el yachac funciona como el mediador entre el hombre y la deidad. Según Moen (4/4 1994) se puede utilizar el yachac también para hacer mal al prójimo si eso se necesita para restablecer el equilibrio.

El Padre Iglesias (1987:128) afirma que la gente cree en los brujos y el poder que tienen para descubrir realidades secretas, curar enfermedades y porque conocen los maleficios. Notamos que los curanderos se van al Urcu-yaya para recibir consejos sobre las plantas que crecen en sus alrededores. Guasco (1/4 1994) menciona que “otros me contaban que tienen un toldo de sábana en el cual entran y se ponen a hablar, están conversando con el Urcu-yaya que quiere decir cerro. El Urcu-yaya les da consejos sobre qué medicamentos deben dar.” También dice que esta clase de curanderos no existe en Cañar, vienen del norte buscando gente enferma para curar.

Hermida Piedra (1988:102) opina que en Cañar había tres maneras de sanar:

“1. Succión, - que se la emplearía con sentido mágico, para sacar el aire de la zona dolorida. 2. Litoterapia - dando así un nombre no muy apropiado, a la acción primitiva de aplicar piedras sobre la región dolorida, y 3. Farmacoterapia, representada por la acción de ciertas plantas, las cuales transmiten su poder de curación, por estar consagradas a la diosa Luna”.

En el capítulo referente al bien y mal observamos que la enfermedad usualmente es interpretada dentro de una cosmovisión animista. La maldición del arco iris, el mal de ojo, los malos vientos o los ruidos nocturnos extraños que son los culpables de la mala salud.

“...los espíritus que controlan los elementos (naturismo); espíritus incorporados en objetos (fetichismo); espíritus de los muertos que se han convertido en objetos de adoración (adoración del ancestro); y espíritus independientes (espiritismo). El animismo quichua es complicado, porque todo tiene un espíritu. Aún el viento tiene espíritu aunque es intermediario del demonio” (Klassen, 1974:76).

Los trabajadores de salud viven esto frecuentemente. Løvdokken (31/3 1994) cuenta que la gente dice que han sido tomados por el arco iris o que otras personas les han mandado tal enfermedad. No creen en el poder curativo de las medicinas y se niegan a tomarlas. Guasco (31/3 1994) afirma que la gente cree que **el supay** o diablo causa enfermedades. Se refiere a un cuento sobre un niño que se enferma cuando el diablo le sopla.

En relación a las fiestas y los ritos el agua tiene un factor simbólico esencial, como ya observamos. El agua se usa para purificar, pero no se trata de higiene. Cuando una persona nace o muere, se realizan rituales de purificación, rituales que también pueden efectuarse sin agua. Guasco (31/3 1994) ha visto choferes que en la gruta de Tambo cogen un billete con el que se limpian todo el cuerpo. Después ponen el billete como sacrificio a la Virgen para que los bendiga en el viaje.

Notamos que para el indígena el agua no tiene que ver con higiene. De ahí que no conecta la enfermedad al concepto de higiene y salud sino de poderes malignos que provocan la enfermedad. Y ese maligno es también el mismo que propicia la ocasión para la curación (Maldonado, 11/3 1994).

La Universidad de Cuenca hizo un estudio para tener un mejor conocimiento del rol de la medicina tradicional en las provincias Azuay, Cañar, El Oro y Morona Santiago. La investigación se llevó a cabo en los años 1986-87 y muestra que sobre todo en el área rural el enfermo prefiere al curandero que al médico oficial. Confían más en el curandero que usa medicina tradicional, un conjunto de componentes mágicos, empíricos, religiosos y racionales con marcada influencia del catolicismo. (*La práctica médica tradicional I 1988:3 y 16*)

El fundamento de la medicina tradicional es que el ser humano es cuerpo y espíritu al mismo tiempo, un concepto holístico de la vida y del cosmos y que toda la naturaleza está vivificada. Quiere decir que todos los elementos naturales tienen vida: la tierra, la Luna, y el arco iris.

“La enfermedad se produce por acción de elementos sobrenaturales o por ruptura de relaciones sociales, o acción de ciertos elementos conocidos. Para mantener la salud, hay que conservar las relaciones del hombre con la naturaleza, practicar las normas establecidas por el grupo social y solicitar la protección de un Dios “que ha sido importado, pero al que se agregan las ideas de lo sobrenatural de la comunidad. El curandero representa la voluntad de Dios y su mano ejecutora, Dios, y así lo reconoce.”. De esta manera, la enfermedad cumple también un rol social en la comunidad” (*La práctica op.cit.*: 18).

Las enfermedades se dividen en dos grupos: **enfermedades de campo** y **enfermedades de dios**. Las enfermedades de campo “tienen su origen en creencias comunitarias, institucionalizadas y mantenidas por la tradición. Su núcleo específico es el animismo, la magia, el mito, la religión.” (*Op.cit.*: 19) Estas enfermedades pueden ser curadas sólo por medio de un curandero. Las enfermedades de dios “son las de etiología identificable, o conocidas o naturales. Son las de la nosografía científica. Pueden ser tratadas por el Curandero, pero también por el Doctor. Se curan en el hospital o con remedios de botica (*Op.cit.*: 19s).

En la medicina tradicional se habla tanto de brujos como de curanderos. ¿Cuál es la diferencia entre un brujo y un curandero?

“Brujo, es aquella persona que practica la Medicina usando especialmente recursos, instrumentos o métodos mágicos; si utiliza vegetales lo hace no con un sentido botánico-químico, sino a través del criterio de que ellos le sirven para invocar influencias sobrenaturales.

Curandero, es aquel agente de salud que práctica especialmente una medicina empírica, cuya base es generalmente herbolaria; obra como parte de la comunidad y es aprobado por ella; ejerce su arte sin cobrar por sus servicios o con una módica cantidad de dinero o bienes“(La práctica médica tradicional III 1988:653s).

Claro está que los roles también se mezclan entre sí. Según la investigación la mayoría de los curanderos son mujeres. Son mayores de 40 años. Más de 40% son analfabetas, y otro 40% no ha terminado la primaria. La mayoría han practicado más de cinco años (La práctica médica tradicional I 1988 I:226ss).

3.4.2.5.Ética

Observamos que el principio de la reciprocidad y la relación entre equilibrio y desequilibrio penetran todas las relaciones interpersonales en la cultura quichua. Podemos quizás atrevernos a decir que la suma de las normas de vida es: debes compensar lo que los demás hagan por ti. Siempre debe haber balance en la vida de uno y en la sociedad. Los tres mandamientos de la ética indígena que intentan asegurar el equilibrio son: ama quilla, ama llulla y ama shua (Zaruma, 1993:38s).

Ama quilla, no serás perezoso, trata de la relación al trabajo y a la tierra. Notamos que la relación con la tierra tiene un aspecto religioso. El indígena se ve a sí mismo como hijo de la tierra, la Pachamama, y le está mostrando respeto al trabajarla. La microverticalidad andina en la agricultura conduce a que el indígena tenga sus campos extendidos en un gran espacio territorial de manera que la flojería no sirve si uno quiere tener cosecha. Uno gasta mucho tiempo sólo en el hecho de llegar a los pedazos de tierra más alejados del hogar. Se debe reunir leña y los animales se deben pacer de prado en prado. Si uno precisa ropa nueva toma un buen tiempo desde el esquilarse a las ovejas hasta que la ropa está tejida. El trabajo, sin embargo, no está orientado solamente hacia la propia familia, está, como ya descubrimos, dirigido también hacia la comunidad en la min-

ga y la ayudana. El perezoso está atentando contra la tierra y contra la creación, contra la comunidad y contra su misma dignidad. Crea desequilibrio. No seas perezoso porque debes devolver a la tierra y al prójimo lo que hace por ti. Para el indígena la meta no es tener para acumular, sino tener para vivir mantiene Reynaldo Chimborazo (18/3 1994). El trabajo es imprescindible para vivir, no como un medio para acumular riqueza. Notamos que esa ley indígena está en fuerte oposición a la concepción española de mirar al trabajo como algo vergonzoso.

Ama llulla, no serás mentiroso, expresa respeto a la verdad. Ese mandamiento implica un afán por ser sincero ante sí mismo y ante los demás, un sentido de lealtad. “implica un afán por ser sincero y diáfano ante sí mismo y ante los demás, un gran respeto a la verdad y a los demás, un gran sentido de lealtad, y una gran valoración de la palabra...” (Zaruma, 1993:38s).

Ama shua, no seas ladrón, expresa el respeto a los bienes de los demás. Zaruma (1993:39) dice que implica también respetar la esposa del prójimo. Según Chimborazo (18/3 1994) el peor pecado para el indígena es la infidelidad entre marido y mujer. Las leyendas confirman esto. “Así el ladrón era castigado como un hombre sin dignidad personal, como un traidor a la comunidad y a veces como un sacrílego” (Zaruma, *Op.cit.*: 39) En leyendas y cuentos se narra de los ladrones que sufren mucho cuando mueren.

En la actualidad uno tiene la impresión de que el respeto de la propiedad de otros no se mantiene. El indígena mismo dice que siempre debe tener a alguien en casa para cuidar de lo suyo. La norma, sin embargo, prevalece: no debes mentir ni robar porque así creas desequilibrio en las relaciones interpersonales.

La familia tiene mucha importancia para el indígena. La familia también incluye a los muertos que siguen formando parte de la comunidad. La familia no es sólo el hogar, también la comunidad se considera como una gran familia. Guamán (23/3 1994) muestra esto en su trato de los ritos de pasaje. Atribuye importancia a que tanto la familia como los vecinos participen en las celebraciones de los ritos.

¿Cómo se traspasan los valores de generación en generación? Varios de los informantes enfatizan que la enseñanza en la cultura quichua se da en el hogar. Los hijos toman parte de los distintos quehaceres hogareños desde pequeños. El trabajo es parte del proceso de socialización. A través de él, el niño se hace un ser humano que podrá trabajar e integrarse a la sociedad. Pichizaca (22/3 1994) y Guasco (1/4 1994) relatan como el niño desde que comienza a andar tiene que ayudar, primero trayendo agua y leña. Cuando es mayor cuida los animales y cuando tiene 14-15 años aprende a traer una carga de quizás 150 libras. Sobre la relación entre padres e hijos dicen que en el hogar nunca ha habido una comunión íntima entre los miembros de la familia. No es común mostrar amor físicamente cuando los niños ya pueden caminar. Tampoco los adultos elogian a los niños cuando trabajan bien. Por lo general los castigan y los pegan por no hacer los trabajos suficientemente bien por ser niños y no adultos. Especialmente el padre castiga mucho a los hijos. Castiga con una vara, o a veces con chicote. Tal modo de dominar da temor. Los hijos crecen con mucho temor a su padre, no con amor. Crea un respeto por temor y quizás en el fondo, en el corazón el hijo crece teniendo odio hacia el padre. El hijo no puede entender que el padre lo castiga porque lo ama. Ambos dicen que en su niñez el temor fue el sentimiento que tenían hacia su padre, un respeto basado en temor.

La trabajadora social Mónica Torres Jima (1993:83) investigó cómo estaba extendida la práctica del castigo y cómo era practicada en un pueblo indígena de Cañar. En la investigación se nota claramente que el castigo físico y psíquico es muy común tanto en el hogar como en la escuela.

“se observa además que la madre es la persona que más les habla o castiga, sin embargo debemos tener presente que la mujer indígena es la reproductora y conservadora de su cultura. La mujer indígena es la que ha permitido mantener vivos los diferentes aspectos culturales, creando dependencia entre la madre y sus hijos. Pues ella, al tener que atender y cuidar de sus hijos,

se convierte en la transmisora directa de las costumbres y aún más en casos de migración o abandono del esposo, de tal forma que ejerce el control constante de comportamiento...” (Torres Jima, *op.cit.*:88s.).

Los medios que se usan en el castigo físico son para los menores la sogá, la correa o la mano. A los niños mayores se les castiga con lo que tienen los padres a la mano: palo, chicote, piedras, sogá etc. También los bañan en agua fría (Torres Jima, *op.cit.*:107s).

“En base a los testimonios se puede afirmar que el maltrato psicológico es el que mayores efectos produce en el niño indígena y que éste se ve impotente frente a la autoridad del adulto lo cual generalmente conduce a un enfriamiento en las relaciones afectivas entre padre e hijos, lo que afecta de manera grave los niveles de confianza, seguridad, estabilidad emocional, etc. Todo esto repercute en la formación futura del niño indígena, ya que el maltrato se interioriza en él como parte integrante de su vida familiar y comunal, es decir existe una adaptación del niño indígena al maltrato. De ahí que al llegar a ser adulto, también tiende a reproducir acciones de maltrato al que fue sometido, dando lugar a una justificación continua del mismo. Un adulto maltratante, por lo general, fue un niño maltratado” (Torres Jima, *op.cit.*: 120s).

Torres Jima no toca las consecuencias físicas del castigo. Trabajando en la obra social Løvdokken (31/3 1994) ha descubierto que hay muchos casos de epilepsia en Cañar y los atribuye a los golpes en la cabeza. No es inusual tampoco castigar golpeando la cabeza del niño contra la pared. Esto contó una madre que lo había hecho con sus propios hijos cuando eran pequeños. Sin embargo, mantiene que generalmente son los padres quienes efectúan el castigo. Tienen una actitud autoritaria para con sus hijos. Los niños experimentan el amor en que son aceptados, pero el amor por medio de contacto físico sólo lo experimentan apenas hasta que pueden caminar. Løvdokken continúa afirmando que los padres a menudo hace distinción de tratamiento entre sus hijos, lo que causa mucha amargura.

Algunos cuentos son ejemplos. Estos se ocupan de las cuestiones éticas. El objetivo de los ejemplos es comunicar a los miembros de la familia en crecimiento cómo se debe vivir y las consecuencias malas de ir en contra de las reglas comúnmente aceptadas. Uno nota en los ejemplos que los pecados más graves son el cerrar los accesos de agua y el incesto, sobre todo entre compadres. Esto muestra, asimismo, la unión estrecha que existe entre estos últimos y la familia, se consideran como parientes tan cercanos como los mismos padres e hijos. También el divorcio es mirado como una violación de las leyes, véase el cuento: “El hombre que tenía dos novias” (Howard-Malverde, 1981:49ss). La novia dejada tienta al hombre a dejar a su esposa, pero al parecer no quiere obedecerla. En la entrada de la hacienda, o sea, en el infierno, una cruz grande le salva, pero empuja a la mujer tentadora adentro. La Cruz salva al que quiere vivir moralmente y castiga al malo.

El no soportar a los niños es un pecado que conduce al infierno eterno. “La mujer que fue llevada por el diablo” (Howard-Malverde, 1981:53ss) muestra esto. La mujer se enojó con sus hijastros y quería echarlos de la casa. Tal pecado la lleva al castigo eterno en el quinto infierno. En el cuento el esposo recibe ayuda del diablo o como dice el narrador: “¿Qué habrá sido, bendición de Dios o ayuda del diablo, qué?”

Las situaciones que causan vergüenza o embarazo son las que enseñan los valores. Según Moen (4/4 1994) el indígena siente vergüenza cuando miente, roba, se equivoca o cuando no actúa de acuerdo a las reglas de reciprocidad, es decir, cuando no cumple con las reglas de la sociedad indígena.

Moen postula asimismo que el indígena se amosca cuando no domina una situación dada o cuando otros no dominan la situación. Uno siente vergüenza por los demás, vergüenza por no tener habilidad, y no se ayuda en situaciones así. El indígena también siente vergüenza por no dominar mucho los conocimientos escolares, lo que a su vez lleva a que se avergüence ante los jóvenes y a que la juventud no aprecie a los mayores. Tal vergüenza proviene de la carencia de haber experimentado su validez como ser humano. El indígena no se aprecia a sí mismo.

La vergüenza lleva a transpirar, a enrojecerse y a inclinar la cabeza. La vergüenza es una expresión de experimentar desequilibrio.

La descripción de la cosmovisión del indígena de Cañar dada en este capítulo es bastante incompleta. Algunos elementos se han tratado con más profundidad que otros. Seguramente faltan componentes importantes, pero lo expuesto sirve de base para discutir la relación entre la cultura de Cañar y el evangelio. También sirve como punto de partida para tratar la problemática de cómo contextualizar el evangelio de acuerdo con la situación del indígena de Cañar.

IV

¿CÓMO LLEGAR A LOS INDÍGENAS DEL CAÑAR CON EL EVANGELIO?

En esta parte discutiré varios aspectos de la comunicación del evangelio a los indígenas de Cañar en base al conocimiento de esta cultura que he adquirido a través de mi trabajo en el área y de la evolución de mi tesis. Es evidente que sólo se pueden hacer indicaciones. Sin embargo, espero que con la presente tesis y sus conclusiones se pueda iniciar un proceso en los que tienen su trabajo diario en esta cultura.

Examinamos algunas de las razones por las que el evangelio no ha llegado al indígena de una manera mejor y más amplia después de la vasta predicación tanto de parte de los católicos como de los evangélicos en la región de los Andes. La cristianización “a la fuerza” en un idioma desconocido de los conquistadores, que usaron la religión como un mecanismo de poder, lógicamente ha llevado al sincretismo. Para el pueblo indígena fue importante aferrarse a las raíces para mantener su identidad. Debido a presiones externas, su religión se escondió para después resucitar como un cristopaganismo. En la actualidad hay en Cañar, como en tantas otras culturas aborígenes, un despertar en lo que se refiere a la identidad y a la cultura, y una revitalización de las raíces religiosas. Muchos indígenas están “vacunados” contra el cristianismo debido a 500 años de abuso y destrucción de parte de la Iglesia, lo que lleva a que rechace el evangelio sin en realidad tener conocimiento de qué es lo que rechaza. Para que el indígena tenga un encuentro con el evangelio, es preciso hacerlo autóctono.

Mackay nos ha ayudado a ver que el cristianismo llevado por la Iglesia Católica a Iberoamérica no tenía mucho en común con el evangelio bíblico liberador del vencedor Jesucristo. El cristopaganismo dificulta la comunicación de un evangelio que la gente cree conocer. Conocen los nombres de las personas y de los conceptos, pero el contenido es distinto, compárense los conceptos de **Tayta Diositu** y **Amu Jesucristu** y las narraciones con los personajes de la Biblia. La mayoría de los misioneros que han trabajado en Cañar se han equivocado como Moen (4/4 1994) presumiendo un entendimiento mayor que la realidad. Uno no llega a un pueblo que es “tabla rasa” en relación al mensaje cristiano como lo sería un pueblo pagano. Cuando el evangelio aún se mira como un elemento extranjero y el indígena todavía no ha descubierto que Jesús murió también por él, implica esto que no se ha tomado en serio el proceso de la contextualización. El evangelio no se ha convertido en autóctono porque en la predicación puentes culturales entre el indígena y el mensaje han faltado. ¿Qué clase de puente podemos construir que nos lleve a un “evangelio cañarejo”, a una fe en Jesucristo autóctona del indígena de Cañar? El tema principal de esta parte de mi tesis son las consideraciones alrededor de tal problemática.

Primero presento varios aspectos culturales que tienen importancia para la predicación del evangelio. ¿Cuáles son los componentes culturales que pueden dificultar la predicación del evangelio y eventualmente qué componentes servirían de puente para la predicación de aspectos centrales del evangelio? Observamos que son los propios indígenas los que deben llegar al fondo en este proceso que Hiebert llama teologización propia. Yo como foránea sólo puedo sugerir o indicar de acuerdo a mis impresiones y evaluaciones externas, sin embargo, ¿algunos aspectos se evalúan tal vez mejor desde fuera? Luego expondré como la diaconía ha servido de puente en la región creando confianza y preparando el terreno para la predicación. Sigo analizando el efecto que puede tener para la predicación el hecho de que la mayoría de los indígenas son analfabetos o semianalfabetos y, por lo tanto, no familiarizados con la palabra escrita. Esto conlleva a reflexiones de carácter pedagógico sobre la didáctica de la narración. Asimismo sugiero cómo se podría trabajar con substitutos funcionales.

4.1. ¿La cultura como obstáculo o como puente?

Los capítulos anteriores nos dan un conocimiento breve de las creencias religiosas de los indígenas de Cañar. Zaruma (1993) caracteriza la teología indígena en su tesis de graduación. Mantiene que ésta se manifiesta en la cultura, en los hechos, en la vida misma. El indígena tiene la teología en sí mismo:

“Dios actúa en la naturaleza, en los hombres, en el pueblo indígena. Dios está ubicado con la naturaleza y con los hombres. De allí viene el respeto a la vida, a la naturaleza, a los animales, a toda la creación que nos rodea. Por lo dicho la religiosidad indígena primitiva era politeísta pero no panteísta y pudo ser la base precisa para llegar al monoteísmo cristiano y a una alta mística” (37).

El indígena conoce a Dios como el que hizo crecer la semilla y como el sustentador de la vida.

“La religión de los indígenas es cósmica, armónica, totalizante, que engloba, sin dicotomías las relaciones con la creación, con los demás, con todas las manifestaciones de la vida, la espiritualidad autóctona era profundamente contemplativa, capaz de reconocer la presencia y acción de Dios en todo lo que le rodea (Zaruma, *op.cit.*: 45).

Zaruma opina que el indígena es profundamente religioso; lo religioso abarca toda su vida. Es una religiosidad cósmica en la que todo vive y tiene alma (Zaruma, *op.cit.*: 46). Por lo tanto el indígena tiene dificultad para distinguir lo social y político de lo religioso. Para el indígena lo religioso incorpora todo lo que implica la vida, es una religiosidad holística.

4.1.1. El dualismo andino

Descubrimos que el dualismo es integrado en el razonamiento indígena de Cañar en la mayoría de los aspectos: en relación al tiempo y al espacio, a poderes y a autoridades, a la salud y al prójimo. Estudiamos ahora este dualismo bajo la luz de la Biblia y dejemos que la palabra de Dios realice la crítica cultural.

Si estudiamos el cristianismo bajo este punto de vista, encontramos el dualismo en muchos sentidos. Hay una diferencia marcada entre el creador y la creación, la salvación y la perdición, el pecado y la expiación, Dios y el diablo. En todos estos aspectos se diferencia el dualismo en el cristianismo del dualismo del indígena en que es absoluto. En la Biblia encontramos un pensamiento dialéctico con oposiciones diametrales que no encontramos en Cañar donde la transición entre las contradicciones es deslizante. O uno es salvado o no lo es (Jn.3,18). Dios es absolutamente bueno (Mr.10,18; 1.Jn.1,5). Aunque el diablo fue creado por Dios, sólo desea hacer lo malo (1.Jn.3,8).

Por otro lado encontramos en el centro del mensaje bíblico también un dualismo más cerca del entendimiento del indígena, por ejemplo en que Jesús es a la vez Dios y hombre y en la Trinidad. Estos componentes en la fe serían de más fácil entendimiento para los indígenas con su base en el razonamiento holístico que para la gente de occidente con su pensamiento dualista griego. Jesús es hombre y a la vez Dios; es Dios y a la vez hombre debido a su nacimiento. Podemos quizás llamar a esto un dualismo total. Dios se entiende como la relación entre el Padre como creador, el Hijo como salvador y el Espíritu Santo como consumidor. Hay una relación interna entre los tres de tal manera que no se puede aislar el uno de los otros, es una relación en unidad. Esta manera holística de entender a Dios se podría comunicar al indígena en su propia "lengua cultural".

Comenzaré examinando el par de oposición **el bien y el mal**. Notamos que para el indígena no son categorías morales sino una diferencia física. El mal no es sólo un contraste, sino también es una condición para bien. Por consiguiente no se puede remover el mal, tiene una función

esencial en relación al bien. Es una especie de monismo, el bien y el mal, Dios y el diablo forman juego y se pueden controlar. El indígena ignora de dónde viene el bien, pero en todo caso no lo atribuye a Dios. En esta cuestión hay que advertir que la Biblia y el concepto del indígena están en conflicto. Para el indígena el mal son los males físicos como catástrofes naturales y enfermedades, y además el mal que causamos los hombres a nosotros mismos y a los demás. La Biblia agrega que la caída del primer hombre abarca toda la creación (Ro.8,20; 1.Jn.5,19), y que hay una deficiencia en la moral del orden cósmico. El mal es la hostilidad hacia Dios en la existencia que Él combate y finalmente derrotará exterminándolo (Col. 2,15; Ap.20,10,14).

Cuando la Biblia afirma que Dios es bueno significa, entre otros conceptos, que es moralmente perfecto. La bondad se demuestra en que Dios es, hace, crea y da. La bondad en el entendimiento bíblico es santa y pura y no puede tolerar ni el pecado ni la impureza (Sal.5,5). La diferencia entre el bien y el mal es un dualismo ético. Es el pecado que crea la división entre el bien y el mal, entre el ser humano y Dios. El verdadero pecado es que la relación vital con Dios se rompe y este pecado trae consigo el castigo (Jer.2,19; Jn.3,18s). El pecado es también el origen de la maldad en el mundo, de enfermedades y de catástrofes naturales. Toda la creación sufre bajo la destrucción y ansía la restauración (Ro.8,19ss). Con su obra curativa Jesús demostró que en el reino glorioso de Dios no habrá enfermedad (Is.53,4s; Ap.21,4).

Para el indígena será difícil entender la relación entre el bien y el mal. La comprensión del mal como imprescindible para el bien y la identificación de Dios y el diablo como uno solo dificulta la interpretación del concepto bíblico. La entrevista con Guasco muestra que aún después de unos 18 años como evangélico, de escuchar predicaciones y leer la Biblia, le es difícil comprender que Dios es solamente bueno. “Creo que Dios no es sólo bueno, porque El castiga....por eso puede haber muchas lluvias, un largo verano, cualquier desastre que pasa” (1/4 1994). Moen (4/4 1994) confirma que para el indígena implica un largo proceso salir del concepto de que Dios actúa arbitrariamente, que castiga y que el hombre debe de

cuidarse de Él; puede saber con la mente que Dios no es así, pero sólo la minoría ha captado la bondad absoluta de Dios. Con todos los acontecimientos y dificultades de la vida diaria, no es fácil tampoco descubrir tal bondad. Aun el cristiano experimenta dolores que de ninguna manera se consideran como bendiciones.

No sólo el indígena tiene problemas en entender la relación entre el benigno Dios y la maldad en el mundo. También dentro de la Biblia misma vemos que los seres humanos buscaban soluciones a tales cuestiones sin llegar a una respuesta unívoca para la procedencia de la maldad. Cuando Dios permite la maldad sin ser Él mismo su origen (Jue. 9,23; Am. 3,6) ¿no será Él mismo quien lo envía? Cuando Dios pone los seres humanos a prueba para conocer qué es lo que hay en su corazón (Dt. 8,2; He. 12,6), ¿no es porque El es bueno? La Biblia dice también que a los que Dios ama, reprenderá (Ap. 3,19), ¿tal corrección quizás no siempre se siente como buena? Por otro lado Satanás puede disfrazarse de ángel de la luz (2.Co.11,14), y lo que hace puede frecuentemente parecer bueno. Lo malo que me suceda puede además tener su razón en que yo y mis prójimos pertenecemos a un mundo caído (1.Ti.6,10). Ingresamos a un área que implica un mensaje difícil y radical para cualquier cultura. El desafío es predicarlo de una manera que sea entendido lo mejor posible, sin embargo, éste es un tema demasiado amplio como para profundizarlo en este trabajo.

En relación a la cultura del indígena es inevitable hacer un trabajo tanto con el concepto de Dios como con el entendimiento del **supay** o **diablu** en relación a la comprensión bíblica de Dios y el diablo. Es también necesario acotar que el arco-iris, en la Biblia considerado un elemento bueno, para los indígenas actualmente es mirado como absolutamente malo. Volveré al concepto de Dios y sugeriré diversas maneras de poder comunicar el concepto bíblico de Dios.

En lo que se refiere a **las épocas**, el entendimiento indígena está cerca del pensamiento judío de eones. La palabra griega “aion” significa, entre otros conceptos, lapso de tiempo, siempre se usa en relación al tiempo largo que se ha ido: desde el principio, desde el siglo (Lc.1,70), y al fu-

turo sin fin, la eternidad, siempre (Jn.4,14). También se usa en relación a una época o siglo, a la época actual y a la venidera (Lc. 20,35). Al comparar esto con el concepto indígena de época, podemos decir que la época de David terminó con la época del Mesías, pero como no todas las profecías se han cumplido, la época final aún no ha llegado en toda su amplitud. La época de David termina al venir Jesucristo por segunda vez. Las épocas se sobreponen la una sobre la otra de igual manera como las de los indígenas. La época actual que incluye la creación y la caída del primer hombre se extiende hasta la restauración, y la época venidera con el Reino de Dios comenzó al nacer Jesús (Lc.17,20). Sin embargo, no será absoluta hasta que Jesús vuelva y haya puesto todo en su lugar (1.Co.15,24ss).

La época actualRestauración

La época venidera La segunda venida de Jesús

De la misma manera podríamos explicar la relación entre el hombre viejo y el hombre nuevo. La época del hombre viejo aún no ha terminado aunque el hombre nuevo ya se ha creado, las épocas seguirán sobreponiéndose la una sobre la otra hasta que termine la vida en la tierra. Los seres humanos son tanto pecadores como justos tal como lo describe Pablo en Ro.7,15-25. Tales paradojas bíblicas tal vez no sean tan difíciles de comprender para los indígenas, si uno las logra comunicar de acuerdo a su modo de pensar.

Como los judíos, los indígenas se orientan por los acontecimientos más que por el tiempo. No se han preocupado por la historia. Cuentos y leyendas no demuestran interés en los acontecimientos históricos, sino en las experiencias universales de la vida. Los indígenas no se preocupan mucho por recordar fechas de nacimiento u otros momentos especiales. En la vida diaria tampoco se preocupan por el tiempo de la misma mane-

ra que lo hacen los occidentales. Es el Sol que es “el reloj” y se orientan por medio de él; el ritmo de la naturaleza señala los días y las estaciones. La amistad se valora más que el tiempo. Siempre sobra tiempo cuando el tiempo que viene es tiempo no “pisado”, tiempo no usado. Tal modo de relacionarse con el tiempo no se diferencia mucho del que vemos en los primeros cristianos. Acerca de su concepto del tiempo dice Cullmann (1967:20) que no se preocupaban por poner la obra de Jesús en un contexto histórico. Muestran escaso interés por la historia universal. Se refieren a ella solamente en casos especiales para ubicar a Jesucristo en el centro de la historia. Los autores de los evangelios sinópticos no se concentraron en asuntos como cuántos años Jesús estuvo andando por Palestina, sino en los hechos que Él realizaba y el efecto simbólico de los mismos.

En cuanto al concepto del dualismo utilizado para la comprensión del tiempo y de la historia, no veo que esté en conflicto directo con la visión de la historia que encontramos en la Biblia. Por el contrario, tanto el concepto de que el curso de la historia se da en épocas que se sobreponen y el modo de contar la historia vivida concuerdan en alto grado y deben funcionar como un medio de ayuda en la predicación. Mientras tanto, se debe tener presente que el contenido de las épocas de los indígenas tiene poco que ver con el mensaje bíblico aún cuando la terminología podría señalar lo contrario. No encontramos al Dios creador y padre del “Hijo de Dios”. “El hijo de Dios” tampoco es eterno. Los conceptos tienen un contenido distinto en toda su amplitud. Lo que podría ser difícil de entender para el indígena es que todas las personas en la divinidad son eternas.

La distribución en **alto** y **bajo** es, hasta cierto punto, un dualismo social que en sí mismo no estaría en conflicto con el evangelio. La cuestión es cómo se usa en las relaciones interpersonales. ¿Por qué las zonas alta y baja en un poblado no pueden tener un templo común cuando la distancia y la cantidad de pobladores revelan que podrían arreglárselas con uno solo? En este asunto los creyentes mismos deben evaluar su actitud de acuerdo a la palabra de Dios.

En la evangelización sería provechoso examinar las divisiones que existen en la región donde se va a trabajar. Kaarhus (1989:218ss.) mues-

tra cómo la oposición entre evangelistas y católicos en la comunidad la Compañía en Otavalo sigue la distinción entre alto y bajo. Estos mecanismos se deben tener en consideración. ¿Podría ser que un estudio más minucioso de este principio pudiera llevar a una mejor presencia en lugares vírgenes?

Es importante saber cómo los indígenas entienden los conceptos que se usan. Cuando escuchan hablar de **hahua pacha** y **uku pacha** no lo asocian espontáneamente con el entendimiento bíblico del cielo y del infierno. Al mismo tiempo que sus creencias sobre el cielo y el infierno están llenas de las interpretaciones católicas de la edad media también existen creencias autóctonas. Su interpretación de la muerte tiene importancia en este asunto. ¿Dónde están los difuntos y cómo puede uno seguir en contacto con ellos? Es imprescindible analizar detalladamente tales aspectos a la luz de la palabra de Dios.

La clasificación entre **las fuerzas frías** y **las fuerzas calientes** es un área aparentemente neutral en lo que se refiere a la palabra de Dios. Sin embargo, también puede ser conflictiva. La manera en que uno sirve la comida y qué plantas se usan para la curación de enfermedades son por sí mismas elementos que no se relacionan con la vida de la fe. La comida es la dádiva buena de Dios que recibimos con agradecimiento; las yerbas son creadas por Dios para el beneficio de nosotros (Gn.1,29). Es diferente cuando las fuerzas benévolas y malévolas entran en el cuadro, como por ejemplo en los rituales curativos del yachac. Cuando el enfermo va al curandero y pide ayuda para recobrar el equilibrio con la naturaleza para sanarse, entra una orientación religiosa. Por eso hay que examinar más detenidamente el significado de los rituales. Los informantes discreparon en su opinión sobre este tema.

Según Pichizaca (22/3 1994) los ritos y las medicinas naturales siempre representan un peligro para una iglesia evangélica si quiere conservar la autenticidad del cristianismo. Hay mucha sabiduría en la medicina natural, pero con esa medicina hay rezos y cantos que nadie entiende, y hay ritos de limpieza que no son ritos cristianos. Guasco en cambio (1/4 1994) no puede juzgar con qué clase de espíritus los yachac trabajan,

pero manifiesta que han curado muchas enfermedades. Opina que un creyente puede ir a un curandero para sanación y no cree que se pueda echar mal sobre otra persona. Sin embargo, Løvdokken (31/3 1994) cuenta de pacientes que no se podían sanar ni diagnosticar, que solamente esperaban la muerte. En estos casos los familiares están convencidos de que alguien ha mandado un mal sobre el enfermo. Es un aspecto que se debe examinar y analizar bajo la orientación de la palabra de Dios conjuntamente con representantes de la iglesia indígena local.

También en la clasificación de **lo masculino** y **lo femenino** la pregunta está en cómo se interpreta. La Biblia no habla en concreto sobre cuáles tareas corresponden a cada sexo. Es un asunto condicionado en parte por la biología y en parte por la cultura. El principio fundamental que encontramos en la Biblia es que el hombre y la mujer juntos son creados a imagen de Dios y que juntos recibieron sus tareas en relación a la creación (Gn.1,27). Dios no diferencia entre hombre y mujer, ante Él somos todos uno solo (Gá.3.28). En este aspecto parece que los indígenas tienen un buen punto de partida para comprender el principio de la Biblia. La relación entre el hombre y la mujer parece estar basada en la igualdad. Según Moen (4/4 1994) el mundo de los hombres y el de las mujeres están separados pero no subordinados entre sí. Hombre y mujer son mutuamente dependientes del permiso del otro para poder hacer lo que desean. El hombre, por ejemplo, debe pedir la autorización de la mujer si quiere comenzar a sembrar.

Si es importante para los indígenas que el hombre y la mujer se complementen en todos los niveles de la vida, será necesario examinar cómo, dentro de su cultura, pueden complementarse en la vida de la congregación.

Pero tal separación forma también parte del universo religioso de la cosmovisión indígena. Las divinidades se dividen en masculinas y femeninas y se complementan; el dios de montaña tiene su complemento femenino y los cuerpos celestes se complementan con la tierra. En el cristopaganismo la división continúa en la relación entre Dios Padre y las Vírgenes: el dualismo entra como una parte esencial en que la divinidad tiene

dos partes que se complementan. Cuando le pregunté a Pilla (15/3 1994) qué pensaba ella como evangélica sobre a la relación con la tierra, respondió que no había ningún problema: “Dios es hombre y Pachamama es mujer, ¡pueden tener relación!”. En un contexto cultural semejante es todo un desafío el predicar un Dios monoteísta al que en la Biblia se le dan atributos masculinos, especialmente que se le llame padre. Quizá es importante sacar a la luz las metáforas femeninas que la Biblia usa de Dios y no enfatizar tanto el lado masculino que ha sido tan abusado en el cristianismo latinoamericano. Dios es principalmente persona. Tanto el hombre como la mujer son creados a imagen y semejanza de Dios y en Él encuentran su identidad. La mayoría de las cualidades que se le atribuyen a Dios son en sí mismas “etéreas”, el atribuirles a lo masculino o lo femenino depende de la cultura. En todos los tiempos hay que evaluar las metáforas que se usan cuando se habla de Dios y cómo se entienden en el contexto cultural donde uno predica.

La Trinidad cumple, asimismo, un papel importante en este contexto. ¿Las interrelaciones de la Trinidad servirían de puente? A la Trinidad se le puede mirar como una unidad en equilibrio donde Dios Padre y Dios Hijo se reflejan como un par y el Espíritu Santo es la relación entre ellos. Las tres personas en la deidad son al mismo tiempo independientes e integradas a la vida de los demás en una dependencia recíproca. En este aspecto se debe hacer un trabajo profundo para elaborar una teología indígena bíblica.

La cultura indígena está empapada de la reciprocidad. De muchas maneras éste es un principio positivo, de acuerdo a la palabras de Jesús “Y como queréis que hagan los hombres con vosotros, así también haced vosotros con ellos” (Lc.6,31). Sin embargo, para los indígenas al mismo tiempo hay una regla exigente: no recibirás nada a menos que des algo a cambio. Un informante comentó lo desagradable que era cuando una mujer mestiza vecina que era pobre frecuentemente recibía ayuda de ellos, pero nunca compensó. Este principio complica la comprensión del indígena de **la gracia de Dios**, es un concepto desconocido para él. Lo que Jesús sigue diciendo en Lucas capítulo seis es igualmente radical para el in-

dígena como seguramente fue para los que lo escucharon la primera vez: “Amad, pues, a vuestros enemigos y haced bien y prestad, no esperando de ello nada” (v.35). Nesse (22/3 1994) comenta que la gracia fue un concepto revolucionario para los traductores de la Biblia. Opina que los indígenas nunca antes habían experimentado el hecho de recibir sin tener que compensar. Dice asimismo que no fue fácil encontrar una manera adecuada de traducir el concepto **gracia** al quichua, el resultado fue hablar del gran amor de Dios. Sobre todo por medio de la traducción de la carta a los Romanos se dieron cuenta los traductores de lo maravilloso que es este mensaje y de lo fundamental que es para el indígena comprenderlo.

Por consiguiente es comprensible que la lectura favorita indígena es: “Venid a mí todos los que estáis cansados de sus trabajos y cargas” (Mt.11,28) y “comprenden sin dinero y sin pagar nada” (Is.55,1). Pero como Moen mantiene (4/4 1994) verdaderamente es un concepto inconcebible que no se integra fácilmente en el indígena. Para él es lógico preocuparse de cómo se puede trabajar para obtener la gracia, lo que lleva a que se centren en los hechos también en la vida cristiana. Se trata principalmente de dejar de tomar, de pelear y de enojarse. Si al parecer no hay cambios en la vida del creyente mostrándose en hechos, no corre mucho tiempo hasta que se lo considera un perdido.

Según Moen, los mismos indígenas hablan sobre cómo se ayudaban mutuamente en el tiempo de recién convertidos, pero que poco a poco parece haber desaparecido esto. Al parecer no han logrado llevar el principio de reciprocidad a la iglesia como una reciprocidad entre hermanos y hermanas en Cristo. En esto sería importante enfatizar que el lado positivo de la reciprocidad está de acuerdo con el mensaje de Jesús a sus seguidores, al mismo tiempo que uno deja que la palabra de Dios muestre los límites del concepto. En el evangelio encontramos también un aspecto de la reciprocidad ante Dios, no para obtener la gracia sino que nos llama a dar una réplica a la gracia. Como dice Lutero en la explicación al 1er artículo de fe: “Por tanto, estoy obligado a darle gracias por todo y ensalzarle, servirle y obedecerle” (1961:79). ¿Tal vez uno se ha preocupado tanto en proclamar la libertad del cristiano que este aspecto desapareció? Varios

indígenas subrayaron que los luteranos son menos legalistas que los demás evangelistas, y que se le da más peso a la libertad cristiana. Se trataba de que aceptaban varias costumbres culturales y que uno no necesitaba asistir siempre al culto. Se dice: “Bueno, yo sé que Cristo vive en mi corazón, y Cristo dice que dondequiera que yo esté orando, él está presente. Entonces, ¿para qué ir a la iglesia?” (Pichizaca 22/3 1994). Quizás es oportuno recordar la advertencia de Pedro: “¡Cómo libres, pero no como los que tienen la libertad como pretexto para hacer lo malo, sino como siervos de Dios!” (1.Pe.2,16).

Una réplica de la gracia es el perdón (Ef.4,32; Col.3,13). Perdón es otro concepto que no tiene una palabra equivalente en quichua, se usa una palabra derivada del castellano, **perdonana**. Nesse (22/3 1994) no cree que se comprenda mucho, porque posiblemente no forma parte de sus antecedentes. Guasco admite que los indígenas no perdonan como deberían. “Primero reconocer y después tomar consciencia y perdonar, pero lo que se acostumbra es que, bueno, aunque uno pide perdón ... en el fondo no está perdonado. Pueden guardar rencor por siempre por lo que ha pasado. Es un problema grande en la iglesia..” (1/4 1994). Moen confirma (4/4 1994) que es así. Dice que definitivamente es difícil hablar del perdón. Sólo si el otro empieza es posible perdonar, pero no se olvida nunca lo malo cometido contra uno. No está borrado. También describe maneras culturales que los indígenas tienen para saldar las cuentas en su cultura, un proceso de reconciliación para recuperar el balance donde aquellos que se encuentran alejados se vuelven a acercar gradualmente. Este proceso está caracterizado por actos sin palabras. Se ha visto que si alguien viene y comienza a nombrar las cosas, puede crear confrontaciones y todo el proceso puede detenerse.

En la comunicación del evangelio es importante examinar los procesos existentes en la cultura que se pueden usar como medio para conseguir un entendimiento del perdón. El fundamento del perdón es la reconciliación. El proceso descrito por Moen en el párrafo anterior es evidentemente un proceso de reconciliación. Sin embargo, en esta cultura aparece como algo radicalmente nuevo que lo hecho en contra de mí no sólo debe

ser perdonado sino también olvidado. El evangelio viene a ser un correctivo en mostrar que el perdón de Dios es total (Ez.18,21f.; Is.38,17b; Mí. 7,19). Así como Dios perdona, así llama a sus hijos a perdonar (1.Co.13,5b).

El objetivo de todos los principios es llegar a un equilibrio y mantenerlo. Si uno pierde algo en un aspecto, debe buscarlo en otro aspecto para recuperar ese balance. Moen (4/4 1994) verifica que cada día observa que el indígena busca la totalidad en todos los aspectos de la vida. Es un modo de pensar que se debe tomar en cuenta en la predicación y usar como ángulo de perspectiva.

En la predicación del evangelio precisamente la relación equilibrio y desequilibrio debería ser el puente para la cultura indígena. El desequilibrio es el punto de partida para el evangelio: la relación entre Dios y los hombres había llegado a un desequilibrio y Jesús vino para restablecerlo. El hombre vivía en el paraíso en perfecto balance con Dios, consigo mismo, con los demás y con la naturaleza (Gn.2). La caída del primer hombre hizo que se creara un desequilibrio, la vida del hombre se convirtió en lo que sería la de un pez fuera del agua que no puede volver a ella. El desequilibrio también se manifiesta en relación con uno mismo, con el prójimo y con la naturaleza. En realidad toda la Biblia trata un mismo tema: cómo se puede restablecer el equilibrio básico. Los profetas del AT anunciaron la restauración del equilibrio entre Dios y el hombre, y el NT habla de cómo se puede restablecer. En el trino Dios reina el equilibrio perfecto. Sin embargo Jesús lo sacrifica y entra en una vida de desequilibrio para ayudar al ser humano a regresar a su elemento verdadero recuperando el equilibrio, el balance (Fil.2,6ss). Jesús es el mediador que reemplaza al yachac en la relación con Dios en todos los ámbitos de la vida (1.Ti.2,5).

Cuando el indígena entra en una situación de desequilibrio va al **yachac** para restablecerlo todo. El Yachac es la persona que sirve de intermediario entre la divinidad y el humano efectuando los rituales convenientes. Según Moen (4/4 1994) los creyentes tienen un problema. Ya no usan ningún medio para tener contacto con la divinidad, pueden ir direc-

tamente a Dios con sus inquietudes. Se han saltado un paso en el proceso y muchos hacen lo que les es familiar para recobrar el equilibrio. Debe ser un desafío para la Iglesia trabajar con esto para elaborar substitutos funcionales. En una cultura que básicamente funciona en el nivel concreto es preciso buscar rituales que concreticen la función de Jesucristo como intermediario. La institución de los sacramentos muestra que Dios mismo conoce la necesidad de los seres humanos de observar obras concretas. Los sacramentos como signo visible de la gracia invisible funcionan precisamente como concretización del mensaje. De la misma manera se deben buscar rituales que concreticen el mensaje en cada cultura para que pueda ser tanto entendido como vivido.

La necesidad de equilibrio y de totalidad se expresa también en relación a las decisiones de la comunidad. Para los indígenas es importante conversar para alcanzar un acuerdo y no tomar decisiones donde una mayoría gana sobre el resto, esto trae un desequilibrio. Por esta razón se discute hasta llegar a un acuerdo común.

Inicialmente nos preguntamos si la cultura es un obstáculo o un puente para el evangelio. Después de revisar los distintos principios del dualismo de la cultura quichua de Cañar no podemos concluir con una respuesta tipo éste o aquél a tal interrogación. Observamos que algunos aspectos pueden ser puentes, mientras otros pueden convertirse en obstáculos. Algunos conceptos bíblicos como el que Dios sólo es bueno, y los conceptos de gracia y perdón son radicalmente nuevos para el indígena de Cañar. Sin embargo, hay componentes en la cultura que uno puede utilizar como puentes en la predicación aún sobre tales conceptos. Por el otro lado, usar los principios culturales como puentes para el evangelio no significa que uno pueda por ejemplo comenzar a conversar de equilibrio o desequilibrio y pensar que los indígenas entiendan de qué se trata. Ellos mismos no están conscientes de la importancia de mantener el equilibrio. Primero hay que ingresar a su mundo, a su manera de pensar y de ahí comunicarles las verdades bíblicas dentro de su propio mundo de conceptos. Volvemos a esto en el párrafo sobre transmisión del evangelio.

4.1.2. El concepto de Dios

El concepto de dios indígena es, como ya observamos, bastante multifacético y difuso y en parte alejado de lo bíblico. Se tiene una idea de que existe un Jatún Dios invisible y poderoso del que los seres humanos son dependientes y al que deben adorar y dar regalos y sacrificios. Es él que mantiene y cuida los árboles y las plantas. Sin embargo, no piensan en él como Creador. Según Quishpi Lema (4/4 1994) el indígena tradicionalmente ha pensado que Dios es un espíritu poderoso y que la palabra Dios no se ha usado, era una palabra sin contenido, insignificante. En las narraciones observamos que el símbolo para Dios es un amo blanco y un caballo blanco, y que los dos y también el **gallo mishiku** siempre vencen al diablo. Al mismo tiempo es **el Tayta Diositu** cristiano un Dios castigador del cual uno debe cuidarse, y es mejor dirigirse a la Pachamama y a las Vírgenes. Esto confirma lo que Moen menciona (4/4 1994) sobre el concepto de Dios indígena, de que discrepa mucho con el de la Biblia porque Dios tiene un aspecto tanto positivo como negativo.

Varios de los informantes afirman que actualmente la relación con la tierra se caracteriza más por el respeto que por la adoración. Es por respeto que los indígenas conservan ritos y actos. Consideran a la tierra como la Madre Tierra, el fundamento de su vida y subsistencia y por lo tanto deben rendirle respeto. Quishpi Lema (4/4 1994) explica que para él la relación entre Dios y la tierra es: “yo adoro a Dios y después como es Dios mismo quien ha creado la tierra, entonces también tengo una parte de la tierra.” Ahora Dios es para él una persona. Esto es nuevo porque antes de la conversión le consideraba a Dios como espíritu. Ahora la palabra Dios tiene otro sentido para él porque sabe que Dios es el creador de tantas cosas en la tierra, él es un Dios personal, viviente y poderoso, un Dios que tiene buenas obras. Ahora él cree en todo esto por la Biblia, y es muy distinto de lo que pensaba antes. Experimenta que Dios, por medio del Espíritu Santo, siempre lo guía y también menciona que ahora comprende que Dios es tres personas distintas en un sólo Dios.

Admito que no fue fácil aclarar las creencias en cuanto a la Pachamama. Fue difícil entender bien las explicaciones de los informantes cuando les pregunté sobre esto. La razón puede ser que aun para los evangélicos es difícil hablar abiertamente de la Pachamama (Maldonado, 11/3 1994). Debe ser un aspecto importante de estudiar conjuntamente con los creyentes bajo la luz de la palabra de Dios.

Al referirse al concepto de Dios es importante tener en consideración la distinción que hace el indígena entre dios y el Dios cristiano. Dios para el indígena es un ser bueno, casi siempre relacionado con la naturaleza, mientras que el Dios cristiano es un Dios maligno que castiga. No se puede esperar nada bueno del Dios cristiano. Asimismo espíritu es un concepto que los indígenas no comprenden; para ellos sólo existen personas concretas, personas que son tanto visibles como invisibles. Los personajes *supay*, diablo y los muertos que encontramos en las narraciones son personas invisibles que se comportan como los seres humanos. Cuando uno habla de que el Espíritu Santo es como un viento será interpretado negativamente, según el concepto “mal viento”. Es necesario hablar del espíritu de Dios, sin embargo, hay que tener en consideración que sólo los evangélicos entenderán de lo que se trata.

El respeto a la tierra y la creación debería ser un punto de vinculación para el mensaje respecto a Dios como creador y mantenedor. Los indígenas tienen respeto a la tierra y a la creación por la dependencia que tienen de ellas. La tierra es el sostén de la vida, por consiguiente la tratan con mucho cuidado. En Cañar se aprovecha todo lo utilizable en la naturaleza, no se desperdicia nada. La deidad es considerada apartada de la naturaleza; no se trata de panteísmo. La Biblia dice que Dios ha creado el mundo con todo lo que hay en él y que ha puesto al hombre como su administrador. Él ha dado la naturaleza al hombre como base de su existencia (Gn.1,28ss; 9,1ss; Sal.8,7ss). El hombre es responsable ante Dios por cómo lleva a cabo la tarea. Delimita la utilización de la tierra, hay que aprovecharla mas no explotarla. Dios es el dueño verdadero de la creación (Sal.24,1s); como creador y señor esta enfrente de su obra y es el único digno de adoración (Mt.4,10).

Zaruma caracteriza la religión indígena como politeísta. Observamos que los ídolos que adoraron antes de la llegada de los españoles en gran parte han sido reemplazados por vírgenes, santos e imágenes porque para la Iglesia Católica era legítimo centrar la adoración en éstos. Hoy en día la religión indígena de Cañar se centra más que todo en la adoración del santo del pueblo y en la celebración de las fiestas principales de la zona que son el Carnaval y Corpus Christi. A esta religiosidad católica es adecuado llamarla politeísta, por lo menos se presenta así. Los indígenas evangélicos que conocen tal religiosidad desde su nacimiento consideran evidentemente a los santos y a las imágenes como ídolos.

Examinamos aquí un aspecto que la palabra de Dios trata con claridad. Al parecer los indígenas evangélicos lo han entendido. Muy frecuentemente se oye en testimonios que uno ha dejado de participar en las fiestas de los santos y que tal práctica es adoración de carácter idolátrico. Usan textos de las escrituras apócrifas para juzgar tal culto. Se interesan especialmente por los textos que hablan precisamente en contra de prácticas semejantes en los libros que para la Iglesia Católica es indispensable incluir en la Biblia.

4.1.3. Los sueños

En la introducción me referí al libro de Moore sobre los indígenas de Canadá que no querían renunciar a su creencia en el sueño (1985:230). Para los indígenas de Cañar también es normal soñar, y los sueños son tanto positivos como negativos. Daniel Clavijo Quishpi cuenta que (Santalen 20/93:27) antes de convertirse tenía pesadillas con una figura negra, perros negros, animales y seres humanos que lo atacaban. Cuando tomó la decisión de seguir a Jesús estas pesadillas terminaron, en su lugar soñaba con botellas tentadoras de vino y una voz invitando: “Bebamos”. Tales sueños desaparecieron después de un tiempo. Cuando conversé con algunos de los informantes sobre este tema me contaron que muchas veces los sueños se hacían realidad. Según Zaruma (31/3 1994) los sueños son advertencias. Løvdokken (31/3 1994) opinó que el ver los peligros amena-

zadores de antemano servía de protección para ellos. Tanto Guasco (1/4 1994) como Pilla (15/3 1994) narraron sueños que tenían antes de ser evangélicos, sueños que sin duda tenían relación con su conversión. Guasco soñó que estaba bajo una vertiente de agua cuando oía las palabras que sonaban al bautizarse Jesús: “Tú eres mí Hijo amado” (Mc.1,11). Luego soñó con que había dos caminos, un camino alumbrado y un camino sin luz que parecía el camino al panteón del pueblo. Pilla relató de un sueño donde veía a una persona que le dijo: “Tú eres mi hija.” Entendió que era Jesús y en seguida empezó a asistir a cultos evangélicos. Es evidente que para ella el sueño era un signo de que se convirtiera a evangélica. Un misionero opinó que para algunos indígenas esa clase de sueños tal vez era lo que necesitaban para rendirse a Dios.

Es normal en el mundo religioso que los seres humanos tengan sueños, visiones y trances. Nida (1954:159) postula que: “Los sueños se presentan en forma particularmente frecuente como medio por el cual las fuerzas sobrenaturales se manifiestan para la gente”. Cita varias revelaciones divinas en forma de sueños y visiones en la Biblia y la experiencia de Pedro en Hechos 10 que se debe llamar trance. Confirma asimismo que los indígenas latinoamericanos tienen experiencias con los sueños que cambian sus vidas advirtiéndoles peligros tanto físicos como espirituales.

Los sueños para los indígenas son fundamentales. Por consiguiente debe ser importante utilizar textos bíblicos que tratan de sueños y visiones. No sólo legitimaría sus propios sueños, sino también quizás contribuiría a visiones que los condujeran a la conversión. Al mismo tiempo será importante examinar los sueños y discernir los espíritus en base a la Biblia. Según Løvdokken (31/3 1994) hay un peligro en mezclar los sueños con los poderes espirituales. Opina que cuando la Iglesia Católica permite que el pueblo adore a la Virgen o a algún otro santo en los sitios donde algunos afirman haberlos visto manifestarse, la Iglesia misma produce tal mezcla. En realidad adoran a los espíritus muertos cuando adoran a los santos difuntos y a la Virgen; no adoran a Jesucristo sino al espíritu maligno mismo.

4.1.4. La relación con los padres

Hoy en día tenemos el conocimiento de que la relación entre padres e hijos influye en la relación con Dios. El experimentar a Dios como padre está matizado por la relación que uno tiene con su padre terrenal. Es difícil sentirse amado por Dios para una persona que no ha experimentado el amor de sus padres. Observamos que la relación entre padre e hijo entre los indígenas de Cañar no se caracteriza por amor y cuidado, sobre todo por el lado paterno, y que esto conlleva a mucha amargura en los niños. Por ejemplo Guasco (1/4 1994) dice que tenía mejor relación con su mamá que con su papá porque ella le dio más cariño y no le pegaba. Es lógico suponer que el rol tradicional de la madre es la raíz de la posición formidable que tiene la Virgen como la contraparte de Dios Padre. En base a esto examinaremos la relación entre lo masculino y lo femenino. El ver lo primero como algo negativo y lo segundo como positivo, ¿podrá haberse originado en la relación con el padre y con la madre?

Con una relación paterna tal es comprensible que los indígenas intuyan más al Dios Padre como castigador y que tengan dificultad en entender el amor de Dios. El miedo, la inseguridad y la falta de confianza en la relación con los padres obstaculiza para uno el establecimiento de comunión personal con Dios. En la relación con los padres está también la fuente para el entendimiento de los conceptos gracia y perdón. El niño indígena experimenta desde muy pequeño que para obtener algo debe primero hacer alguna cosa, si no, lo castigan. Si ha hecho algo malo también recibe castigo corporal. La gracia y el perdón no forman parte del diario vivir. En el colegio la situación es semejante porque ahí también experimenta el castigo físico y psíquico si no logra cumplir con las exigencias escolares. Es obvio que esto influye en la autoimagen y da la sensación de no servir para nada, de no ser nadie. Seguramente esto también influye en las relaciones interpersonales. Moen (4/4 1994) ha observado que continuamente se sacan a relucir elementos negativos tanto ante ella como entre los mismos indígenas. No pueden dar un reconocimiento positivo el uno al otro.

Es reconfortante oír el testimonio de los evangélicos que han comprendido que hay que tratar a los niños de manera diferente. Segundo Juan Guamán explica a Santalen (9/90:24): “Yo mismo también he golpeado mucho tanto a Magdalena como a mis hijos. Sin embargo, la fe en Jesús me ha liberado y me ha dado una vida nueva”. Al mismo tiempo es preciso concordar con Pichizaca (22/3 1994) en que los indígenas necesitan enseñanza sobre cómo tratar a los hijos. “Los indígenas antes de tener hijos, debían tener clases matrimoniales donde debían enseñar cómo tratar al niño”. Educar a los padres debe ser un paso importante para que la siguiente generación tenga una imagen bíblica de Dios, una mejor autoimagen y también una mejor relación con el prójimo en general.

4.1.5. Las escrituras bíblicas con relación a la cultura

En varias de las conversaciones intenté descubrir cuáles de las partes de la Biblia son más accesibles para los indígenas. La mayoría manifestó que los evangelios estaban más allegados a sus propias vidas. Los ejemplos de Jesús de la vida diaria como la semilla, el sembrador o la oveja perdida hablan de una realidad que conocen. Las parábolas que se refieren a la vida en el campo y al trabajo del agricultor crean un mejor entendimiento del mensaje y funcionan como puente. Asimismo les gustan las narraciones de los Hechos de los apóstoles. Varios nombran el evangelio según San Juan y algunos opinan que éste es más difícil que los evangelios sinópticos.

En cuanto a las cartas a los Filipenses y a los Colosenses el mensaje debería ser real y aplicable para personas con una cosmovisión primaria. Pero Nesse (22/3 1994) parece tener razón cuando dice que hay que ir tras la estructura de tales cartas y sacar el mensaje al día para que los indígenas comprendan que hablan para ellos en su situación actual. Para los traductores fue toda una revelación descubrir y comprender que Cristo está por encima de todo, aun sobre todo lo que les atemoriza como los dioses de la montaña, los espíritus, el mal viento, el rayo, el trueno, etc.

Las cartas del NT son muy distintas a la cultura indígena. Según Chimborazo (18/3 1994) lo difícil es el modo de pensar en relación al idioma indígena. Significa que para hacer comprensible las verdades de las cuales hablan las cartas hay que revestirlas con un traje idiomático nuevo y distinto de lo que hace el propio texto. Si uno no entra en un proceso así, el oyente indígena no podrá entender el mensaje.

Pichizaca (22/3 1994) observa muchos paralelos entre la cultura quichua y el AT. Él prefiere leer los textos en castellano porque nunca aprendió a leer en quichua y porque muchas palabras en el dialecto quichua que utilizaron para la traducción del AT son desconocidas en Cañar. Quishpi Lema (4/4 1994) confiesa que los textos que más le agradan en el AT son la creación, los mandamientos, el Cantar de los Cantares, los Salmos e Isaías.

Nesse (22/3 1994) opina que los indígenas no leen mucho la Biblia, sobre todo el AT. Siguen con la idea de que la palabra de Dios es algo lejano y ajeno.

Geronimo Guasco sí lee la Biblia en quichua y él encuentra similitudes entre el pueblo de Israel y la Iglesia Católica. El pueblo de Israel era “el pueblo de Dios, pueblo escogido de Dios, sentían que estaban haciendo lo que Dios quería, pero al mismo tiempo estaban perdidos porque no querían creer. Lo mismo sucede con la Iglesia Católica, porque se predica el evangelio solamente en la misa, mientras que en la práctica se da la idolatría que la Biblia misma rechaza” (1/4 1994). Guasco dice también que “los suyos” en Juan 1,11 puede ser interpretado en dos sentidos: no se refiere sólo al pueblo de Israel sino también a todo lo que ha sido creado por Él. Él incluye a toda la creación porque los creados por Él tampoco lo recibieron, pero aun así pertenecen al mundo que Dios ama tanto. (Jn.3,16). Opina asimismo que el único mensaje que puede llegar a los inconversos es que “Dios es amor” y que Dios castiga al que no cree.

4.1.6. La necesidad principal del indígena

También les pregunté a mis informantes sobre cuáles son las necesidades de los indígenas que el evangelio puede llenar, lo que en la misiología se llama “felt needs”. Si uno logra encontrarlas, pueden servir de puente eficaz en la comunicación del evangelio. No fue fácil alcanzar que los indígenas respondieran a esto. Según Pichizaca (22/3 1994) “la gente ha buscado a Dios, a llenar su vida y por eso mucha gente se vuelve alcohólica. Quiere algo por ejemplo en momentos de tristeza él quiere sentir feliz. Entonces mucha gente usan alcohol. Y si está alegre también quiere demostrar alegría, ... el alcohol.” Guasco (1/4 1994) dice que antes de ser evangélico quería dejar de tomar, pero fue difícil. En Cañar no es aceptado el no tomar a menos que uno sea evangélico, porque así al menos es comprensible. Puede, por lo tanto, haber el peligro de que el motivo por el cual algunos quieren hacerse evangélicos sea éste. Al parecer la vida se vuelve mejor cuando uno deja de beber y dejar de beber es sólo aceptado si uno se vuelve evangélico. Debe quedar en evidencia que las necesidades pueden llevar a otros motivos para querer ser evangélico y no sólo una conversión.

Varios mencionan que el problema de los indígenas es el sentimiento de inferioridad en relación al mestizo, el sentir que no valen nada. Están acostumbrados a que los mestizos los llamen “animalitos” y que les nombren de “tú”²². Moen (4/4 1994) opina que el indígena tiene que recorrer un camino largo para combatir el sentimiento de “no valer nada” que tiene de sí mismo en todos los aspectos. También el indígena evangélico continúa pensando de sí mismo que no sabe, no puede, no entiende. Sin embargo, al mismo tiempo se nota un relámpago de cambio, algunas veces logran levantar la cabeza y responder por sí mismos. Por consiguiente es importante hacer como en el curso femenino en Cañar: dejar que cada una declare “Yo valgo”. A las mujeres les pareció difícil, pero expresaron al mismo tiempo que el hacerlo les había afectado (Santalen 2/1992:5).

En el tiempo de Martín Lutero la demanda era: ¿Cómo encontrar un Dios misericordioso? El problema del ser humano fue sentirse culpable ante Dios. Pero, ¿es éste el problema principal de los indígenas de Cañar actualmente? Una mujer indígena que ha sido evangélica por más de 15 años me contó que: “antes no sabíamos del pecado, de lo que estaba bien o mal”. Si uno no conoce del pecado tampoco puede haber sentimiento de culpa ante Dios. El concepto de dios indígena tampoco parece indicar que la culpa sería el problema principal para ellos.

¿Cuál es entonces la necesidad principal de los indígenas? Nesse (22/3 1994) manifiesta que el problema del indígena es el miedo, la desconfianza y la alienación y que necesitan escuchar el mensaje del amor de Dios: “Mí sentimiento es que para la mayoría de los indígenas sus creencias son apenas un barniz ligero del Catolicismo y que debajo de eso hay un considerable sentimiento de alienación. En realidad viven con bastante desconfianza, miedo. Dudo que en realidad dirían que hay algo que les hace falta, algo que sienten en el interior. Pueden verse como no vivir bajo esto, en desconfianza o alienación. Pero intuyo que ven al catolicismo como una cosa occidental, como una cosa española, no una cosa indígena y no sé hasta qué punto la obra evangélica es considerada tampoco ... continúan en la necesidad del oír el Evangelio que los liberará, que los ayudará a ver que Dios los ama...De todas las indicaciones que he recibido ha salido a relucir el hecho de que Dios los recibe no por sus méritos propios”

Løvdokken (31/3 1994) certifica que el mensaje del amor de Dios es recibido, que él ama a todos por igual. Tal mensaje “da en el clavo” en cuanto a la necesidad del indígena de conocer que es amado y que es igual de valioso que todos los demás. Esto lo subraya también Kåre Eidem: “El crecimiento de la iglesia indígena tiene que ver con que el evangelio les da dignidad como seres humanos. Y la dignidad del ser humano es un aspecto del evangelio. Tradicionalmente pensamos que el evangelio es el perdón del pecado. Pero pensar así limita el evangelio. El perdón del pecado es el fundamento del evangelio, pero no es todo el evangelio. El evangelio contiene todas las buenas nuevas que Dios tiene para nosotros

y que no descubrimos tan fácilmente” (Santalen 17/85:25).

4.1.7. El indígena evangélico

A la pregunta “¿Qué diferencia al indígena evangélico del católico?” la mayoría responde que la diferencia es la relación con el alcohol. Guasco dice (1/4 1994) que para el que no es evangélico, lo más importante en cualquier evento social es tomar para emborracharse. Es difícil dejar de tomar sin ser evangélico. Según Pichizaca (22/3 1994) era fácil distinguir al evangélico antes. Dejaba de participar en las fiestas, de fumar y tomar así que el cambio de vida que producía la conversión era evidente. Esto se ha cambiado algo ahora. La televisión, la migración y la prensa han cambiado el estilo de vida del evangélico.

Pichizaca dice también que en la cultura quichua hay muchos elementos buenos que se deben conservar. “Por ejemplo la unión familiar en la gran familia entre padres e hijos y el respeto por los mayores. Al ser evangélico nos llamamos de hermano y hermana, en la cultura indígena al contrario existe siempre una jerarquía para mencionar a las personas.” Sin embargo, lo más importante es que los indígenas conozcan sus raíces, primeramente la lengua. Si uno no conoce su idioma, no puede reconocerse como indígena.

Chimborazo (18/3 1994) menciona que en adición al alcohol, lo que diferencia al evangélico del católico es que el último adora las imágenes y que el evangélico hace lo que dice la Biblia mientras el católico hace lo que dijeron los españoles. La diferencia principal es que los evangélicos “tenemos libertad a hacer lo que está en la Biblia, no lo que dice un pastor.”

Blanca Muratorio (1981 cap.18) ha estudiado la situación de los indígenas que se convirtieron al protestantismo tanto en lo que se trata de etnicidad como en la conciencia de clases. El estudio se hizo en Chimborazo, la provincia vecina de Cañar. Los indígenas allí son bautistas, o sea un protestantismo reformado. Por el hecho de que el avivamiento comenzó en Colta antes de llegar a Cañar, y las emisiones radiales de allí se es-

cuchan en Cañar, la influencia norteña ha sido fuerte y las conclusiones de Muratorio también son relevantes en Cañar.

Muratorio muestra que a diferencia del catolicismo, el protestantismo enfatiza la experiencia religiosa individual. Por ejemplo han dejado el uso de los santos y la Virgen como mediadores y se han quedado con Dios solo. Para influir en lo sobrenatural, el creyente debe merecer la misericordia de Dios cumpliendo una serie de tabúes y prohibiciones para hacer de su cuerpo un “templo santo” en el cual Dios pueda morar. La importancia se da en producir la pureza interior evitando el beber y el libertinaje sexual. Substituyen las fiestas por campamentos y reuniones sociales donde lo esencial son los testimonios. Como grupo no se puede influir en las fuerzas sobrenaturales como opinan los católicos. Sólo lo puede el individuo.

Los indígenas protestantes buscan una nueva identidad caracterizada por el autocontrol. Se alejan de la práctica antigua que los mestizos consideraron animal. No buscan una identidad mestiza, sino que quieren ser respetados como seres humanos y como indígenas. La formación escolar comienza a ser una nueva señal de prestigio tanto entre los dirigentes protestantes como entre los jóvenes. La meta principal es poder leer la Biblia. No usan la Biblia como fetiche sino que comprenden que contiene la palabra de Dios. Al mismo tiempo el poseer una Biblia muestra a todo el mundo que uno sabe leer, lo que a su vez da un sentimiento especial de dignidad ante el mundo que ha tenido el monopolio del conocimiento y siempre ha mirado en menos al indígena. Por medio del conocimiento de la Biblia los indígenas también comienzan a comprender otras culturas y a verse a sí mismos como parte de la comunidad humana de seres equivalentes.

¿Sigue siendo indígena el indígena evangélico? Muratorio indica que la práctica social que enfatizan los indígenas protestantes ahora puede conducirles a la asimilación de la sociedad en general. Aceptan la identidad de “indígenas civilizados” deseada por los mestizos. Concuere con lo que observé en Cañar. Especialmente los indígenas jóvenes, y no solamente los jóvenes evangélicos, ya no aceptan que sean subestimados por

ser indígenas . Dejan a un lado su traje típico, se cortan el cabello y pasan a hablar castellano. Toman el punto de vista negativo que su medio tiene de su propia cultura y se distancian de todo lo que tenga que ver con ésta. Adquieren los valores de la sociedad en general, por ejemplo en lo que se refiere al materialismo.

El indígena vive actualmente en una sociedad extremadamente materialista cuya actitud hacia los bienes materiales es totalmente distinta a la indígena. La virtud indígena es no mostrar que uno tiene más bienes que los demás. Si tienen lo suficiente para comer y son dueños de un pedazo de tierra que pueden cultivar se consideran ricos. Sin embargo, no se puede negar que actualmente cuando viven más en contacto con la sociedad en general hay una influencia de ésta con sus efectos negativos. Antonio Chimborazo sostiene que muchos de los creyentes reniegan porque desean ganar más dinero. El resultado es que dejan a un lado su vida espiritual (Santalen 18/92:26).

Muratorio postula, mientras tanto, que la nueva ideología religiosa es acomodada a una práctica social que renueva y refuerza la identidad quichua tanto social como cultural. La familia permanece fuerte. La reclusión se da a lo largo de los lazos familiares, la vida familiar mejora cuando los adultos dejan de tomar y de pelear, y no es raro que la familia en pleno se junte para reuniones en casa. Esto lo certifica Quishpi Lema (4/4 1994). Los campamentos y las reuniones más amplios, donde todo se da en quichua y por lo tanto se excluye al mestizo, parecen tener un efecto reforzador de los lazos familiares y amistosos, y en la identidad.

Vemos, pues, que para los indígenas que viven entre dos culturas, donde la cultura de la mayoría ejerce presión para la asimilación, el pertenecer a una iglesia evangélica puede conservar la cultura. Como conclusión de este párrafo citaré a Antonio Chimborazo, anciano en la iglesia indígena de Cañar: “Para nosotros los evangélicos se da en todos los aspectos una lucha en dos frentes. Principalmente debemos luchar contra el maligno mismo y enfrentármolo en nuestra propia vida y en todas las situaciones. Luego hay que luchar contra las autoridades del mundo , contra los que tienen poder en la sociedad. Debemos insistir en nuestros derechos,

sino no alcanzaremos absolutamente nada. Nosotros los indígenas ya no vivimos en la esclavitud, tampoco tenemos interés en ninguna clase de explotación extendida. Como evangélicos tenemos una nueva consciencia y una nueva fuerza. Dios está con nosotros y su ayuda significa mucho más para nosotros que cualquier otra cosa” (Santalen 18/92:26).

4.2. La diaconía como puente

Aún mucho tiempo después de establecerse iglesias evangélicas vigorosas en otras regiones del país, el valle del Cañar fue una zona cerrada para forasteros y extranjeros, y especialmente para misiones evangélicas. Debido a las experiencias de los indígenas es comprensible que los foráneos fueran recibidos con escepticismo y hasta con sospecha. Asimismo es obvio que los intereses tanto de los hacendados, como de los mestizos con cierta posición, y hasta de la Iglesia Católica, eran seguir siendo los dueños y señores en la región. Su posición de poder sobre el pueblo se veía amenazada si el evangelio era aceptado por los indígenas. Como resultado tanto los misioneros como los indígenas que aceptaron el evangelio fueron amenazados de muerte. El misionero pionero John Johnson narra lo que sucedió por los años 50: “Algunos indígenas acogieron la fe, pero inmediatamente los perseguían, por lo que muchos se atemorizaron y ya no quisieron tener contacto con nosotros” (Santalen 6/7 1992:30). Él mismo fue atacado numerosas veces, golpeado y amenazado de muerte. Por mi parte he oído de un indígena que se convirtió al evangelismo mientras trabajaba en la costa y que cuando volvió a Cañar encontró un hacendado que al oírlo le dio una paliza en pleno centro de Cañar.

Cuando la Misión Luterana Sudamericana de Noruega empezó su labor médica en la región en el año 1969 era aún una región cerrada, olvidada por el mundo exterior y de alguna manera peligrosa para los que no eran oriundos del lugar. Tanto así que a comienzos de los años 70 la federación de choferes exigió que la nueva carretera entre Guayaquil y Cuenca no pasara por Cañar porque era demasiado arriesgado detenerse en el centro de la misma en altas horas de la noche.

Al principio los sacerdotes católicos se mostraron dispuestos a colaborar con la misión. Tal disposición de ánimo cambió cuando descubrieron que la misión no sólo tenía interés en el trabajo social, sino que también pensaba formar congregaciones. Fue entonces que comenzaron a oponerse y a manifestar su desacuerdo de diversas maneras, como por ejemplo cuando encendían fogata con los Nuevos Testamentos que la gente había comprado a los misioneros. Solían predicar desde el púlpito que las medicinas que la misión distribuía podían tener efectos esterilizantes y que si los niños morían después de haber sido tratados en la clínica de los luteranos no iban a tener un angelito en el cielo. Se negaban a entregar las llaves del cementerio municipal para el entierro de algún evangélico. Sin duda los sacerdotes servían de cerebro de ataques a los misioneros y a indígenas evangélicos del lugar. Esto se puso de manifiesto cuando en 1976 acompañé a un indígena de Juncal a presentar su queja a la gobernación de la provincia después de haber sido atacado en su pueblo. El gobernador manifestó que para él era todo un problema tener la responsabilidad por la seguridad de los misioneros extranjeros en la zona, más que todo por causa de los sacerdotes mismos.

Sin embargo, a pesar de la fuerte oposición, los indígenas se rendían a Jesucristo. Seguramente ha servido como puente para el evangelio el trabajo de salud. Gradualmente los misioneros ganaron la confianza de los indígenas, lo que a su vez ha conllevado a una apertura al evangelio. Al tratar por igual tanto a mestizos como a indígenas se ha demostrado que todos los seres humanos tienen el mismo valor. Para los mestizos fue lógico el ponerse primeros en la cola. Obviamente no vieron con buenos ojos que los misioneros atendieran a los pacientes por orden de llegada, y que mestizos que llegaron después tuvieran que esperar su turno después de los indígenas. De igual modo los indígenas fueron titulados de “Usted” lo que subrayó aún más su valor como seres humanos. El misionero noruego Bjørn Willoch comenta referente al trabajo de salud: “Esta labor ha abierto los ojos de los indígenas para el mensaje de la misión respecto al amor incondicional de Dios ... Justamente los servicios diaconales abren

los ojos de la gente al contenido del mensaje - la diaconía pone la carne al hueso de la predicación” (Santalen 20/84:24).

La misión no sólo trabaja en la obra de salud, también ha entrado en otros planos en Cañar para ayudar a los indígenas, que siempre quedan al último a la hora de la repartición de los recursos del país. A través de “La Voz de Ingapirca” los indígenas han logrado obtener una voz en la sociedad. Experimentan que su lengua tiene valor. Esta emisora es la única en el sur del Ecuador con un porcentaje tan alto de emisión en quichua. Es una radio popular con un perfil cristiano. Desde 1980 ha salido al aire con noticias, educación de salud, programas de agricultura, música y programas evangelísticos, desde las cuatro de la mañana hasta las once de la noche. Los programas en quichua se transmiten en el horario más adecuado para los indígenas. No hay duda de que esta radio también sirve de puente para el evangelio. Es una ayuda a los indígenas al conscientizarles de su identidad y ha abierto el camino para el trabajo evangélico en la región y lleva a la gente a creer en Jesucristo como su salvador.

La agricultura es la principal fuente económica de los indígenas en Cañar. Actualmente trabajan del mismo modo como se ha hecho por siglos. Los progresos de las estaciones de investigación del gobierno como mejores plantas, razas de animales, herramientas, etc. no llegan al indígena. Para mejorar la agricultura y la nutrición, la misión empezó un proyecto agrícola que también ha servido para crear confianza y dar la oportunidad para comunicar el evangelio tanto de palabra como de obra.

Predicación y diaconía deben ir de la mano en una iglesia cristiana. Todo trabajo misionero debe tener ambos aspectos, pero diaconía no es precisamente un gran proyecto. En Cañar los proyectos han tenido su lugar para ayudar materialmente a la gente y también para que la misión sea tomada en serio por las autoridades del país. Sin duda los proyectos han creado confianza y apertura para el evangelio. Sin embargo, ahora que se han creado congregaciones vivas en Cañar se ha suscitado una nueva situación en la zona. Ha surgido la interpelación de sí es adecuado que la diaconía sea llevada por una organización misionera extranjera y no por la iglesia local. Se da el peligro de que el trabajo diaconal se convierta en

una impedimento para el crecimiento en vez de un puente. La iglesia nacional no tiene la misma disposición de medios económicos que la misión, lo poco que pueden hacer los indígenas puede verse como carente de valor. Por lo tanto es importante estimular la diaconía en la congregación.

La labor de la iglesia misma es crear puentes para el evangelio por medio de una actitud diaconal. Hay ejemplos de diaconía cuando la iglesia reunió dinero en favor de los damnificados por la inundación en el valle del Paute el verano del 1993 y para los damnificados por la erosión en el pueblo Cachi el año 1994. El dar y hacer favores sin esperar nada a cambio demuestra que los evangélicos se preocupan por su prójimo. A través de tales obras la iglesia y cada creyente pueden abrirse al amor y la gracia de Dios.

4.3. Reflexiones didácticas

Lo fundamental en la transmisión a cualquier contexto cultural es que el que predique el evangelio aprenda la lengua del pueblo. Aun en culturas donde gran parte de la población es bilingüe es importante hacer uso de la lengua materna. Es ella la que habla al corazón y, como ya descubrimos, el segundo idioma se colorea por la lengua materna tanto en vocabulario como en estructura. La lengua es la puerta de entrada a la manera de pensar y a la cultura de un pueblo. Es importante utilizar la manera especial de expresarse propia de la cultura cuando uno proclama algo tan importante como es el evangelio. Donde la lengua materna está bajo una fuerte presión por parte de la sociedad en general, se da importancia y valor a tal lengua cuando el extranjero muestra interés por aprenderla. Esto lo hemos observado en Cañar. De esta manera el trabajo misionero puede también servir como preservador de la cultura.

Primeramente hay que comprender que los indígenas de Cañar pertenecen a una cultura oral. Zaruma (1993) sostiene que los indígenas no acostumbran pensar abstractamente. Su lengua es un idioma concreto, su punto de partida es el mundo que rodea al hombre. Él opina que: “A esto obedece el que la evangelización no consiga sus objetivos y haya fracasado”.

do en alguna forma en búsqueda de la cristianización” (66). Hay que predicar el evangelio de diferente manera para una cultura oral que para una cultura literaria. Ong asegura que para una persona que proviene de una cultura literaria es extremadamente difícil entender cómo es no poder leer ni escribir. El hecho de ser en toda su amplitud dependiente del oído y el no poder tener la ayuda de tomar notas, es una idea incomprensible para el que sí puede hacerlo. Pero debería ser obvio que para el que no puede leer ni escribir la enseñanza debería ocurrir de manera distinta a la que se utiliza con la escritura como ayuda a la memoria. Al respecto cito un párrafo de un documento de un simposio para antropólogos y misioneros en Bogotá. Aquí se afirma que:

“..bajo el punto de vista histórico observamos que la iglesia ha fracasado en alto grado en su predicación del Evangelio a estas culturas orales dado que después de 490 años de evangelización aún no se puede hablar de un clero que aliente a sus propias iglesias indígenas. No hay duda que hay una gran carencia de adecuación entre la espiritualidad en los diferentes pueblos indígenas y la enseñanza cristiana que han recibido” (Moreno Yánez 1985:127).

En el siguiente párrafo analizaremos más detenidamente cómo la transmisión de conocimientos se da en una cultura oral. Después observamos la didáctica de la narración y miramos cómo los relatos bíblicos pueden servir de puente para el evangelio en la comunicación a los indígenas de Cañar.

4.3.1. Transmisión de conocimientos en una cultura oral

La transmisión de conocimientos en una cultura oral se da principalmente estando junto al que tiene experiencia, el aprendizaje ocurre:

“...siendo discípulos, que es una forma de aprendiz, escuchando, repitiendo lo que oyen, dominando proverbios y maneras de combinar y recombinarlos, asimilando otros materiales formularios, participando en una forma de retrospcción corporativo - no estudiando en el sentido estricto” (Ong 1982:9).

Para los indígenas de Cañar éste es el modo que usan para aprender; los niños aprenden estando junto con los adultos en todos sus menesteres diarios. Así se da la socialización en la infancia en toda cultura, pero en la cultura literaria la escuela reemplaza a los padres en su rol de profesor cuando el niño llega a la edad escolar. En la comunidad cultural indígena las tradiciones orales también han sido transmitidas. Torres Jima (1993:98ss) coloca el sistema de enseñanza español frente al sistema indígena, y dice que la enseñanza en el vecindario es menos dependiente de la lengua que la escuela, que depende de textos y dibujos. Hay una interacción en armonía con la vida diaria entre niños y adultos en el tiempo y el espacio a diferencia de la escuela con su sistema de comunicación en una sola dirección en el aula. El conocimiento tiene valor porque es fruto de la experiencia y del pasado mítico, pero el conocimiento en la escuela tiene valor porque se encuentra en los libros de texto.

La transmisión de conocimientos entre los indígenas está cerca a la de los judíos en el contexto bíblico. Los padres fueron los responsables de enseñar a sus hijos las bondades de Dios (Ex. 12,24ss). Cada generación tenía la responsabilidad de narrar sobre la intervención de Jahve en la vida de su pueblo (Dt.4,9; 6,6-7). En las fiestas y los rituales el pueblo de Israel repetía y reafirmaba su historia (Ex.12,14). Aunque aparentemente también sabían escribir es la transmisión oral la que es central. Jesús fue en su tiempo uno de los tantos rabinos que andaba rodeado de discípulos. Él instruyó viviendo con sus discípulos día y noche durante los tres años de su actividad. En su enseñanza empleaba narraciones y proverbios y los actualizaba en obras. Los discípulos aprendieron tanto de su palabra como de su vida.

En un contexto cristiano se conversa mucho del **discipulado**, pero ¿qué implica esto? Según Gunnleik Seierstad tal enseñanza se da “diariamente en las predicaciones de los nativos y los misioneros en las congregaciones. Asimismo contamos con una actividad de enseñanza organizada en CLET²³ - la escuela bíblica de la iglesia - que organiza cursos para las congregaciones y los líderes” (Santalen 20/84:21). Para misioneros procedentes de una cultura literaria es común pensar en una predicación

tanto literaria como oral, una predicación basada en los conocimientos de la escritura. Descubrimos que el modo de aprender de los indígenas es distinto. La tradición oral se transmite simultáneamente con el aprendizaje práctico, el que tiene el conocimiento muestra cómo se hace. Para aquel que sabe apoyarse en la escritura la siguiente inquietud se da de inmediato: “¿Cómo puede uno recordar tanto?” Al analizar la transmisión oral de tradiciones se descubre que existen ciertos patrones mnemotécnicos que apoyan la memoria. El modo de contar es diferente cuando uno tiene sólo la memoria como punto de apoyo. Ong (1982 cap.3) menciona nueve rasgos característicos de la exposición oral. En primer lugar son las frases compuestas por coordinación más que por subordinación. No usan figuras gramaticales cuando hay que recordar todo. La tradición oral es también

“estrechamente atada a la dependencia de fórmulas que ayudan a la memoria. Los elementos en el razonamiento y expresión basados en lo oral tienden a ser grupos de unidades como términos paralelos o frases o expresiones, términos antitéticos o frases o expresiones, epítetos más que unidades simples” (38).

A menudo se interpretan tales expresiones como clichés, pero son muy importantes para poder conservar una memoria oral. La verbosidad es también un apoyo para la memoria. Por consiguiente la narrativa oral está llena de redundancias, de repeticiones de lo que acaba de decirse. Esto es un rasgo que salta a los ojos en las narraciones del quichua. El contenido de la última frase conforma el comienzo de la siguiente, así ni el narrador ni los oyentes pierden el hilo. La repetición permite que el recordar lo dicho sea más fácil.

El narrador desafía asimismo a los oyentes a participar en la narración. Se identificará más con lo que está comunicando de lo que haría en una exposición literaria. La exposición oral se acerca más a la realidad humana, es concreta y subjetiva. La sociedad oral vive el presente y “dejará a un lado las memorias que faltan importancia” (Ong, *op.cit.*: 46). Ejerce una presión sobre el pasado a la luz del presente y lo que ya no parece interesante a los oyentes desaparecerá. El pensamiento de la gente de en una cultura oral depende además de la situación concreta y no puede “tratar fe-

nómenos como figuras geométricas, pensar en categorías abstractas o en procesos lógicos, de definiciones, o hasta descripciones comprensivas, o de auto-análisis expresada. Todo esto no aparece simplemente del razonamiento mismo, sino de un razonamiento formado de textos” (Ong, 55).

Esto nos da una idea de la manera de pensar del analfabeto y de la forma más adecuada de transmitir conocimientos a alguien que no domina el arte de leer y escribir. Pero, ¿tiene esto significado actualmente? ¿No es cuestión de unos pocos años para que todos los indígenas en Cañar sean alfabetizados? Ong sostiene claramente que el ser alfabetizado no significa que se pasa enseguida a la cultura literaria. Dice que: “El arte de escribir tiene que ser internalizado personalmente para influir en los procesos de razonamiento” (56). Por lo tanto ahora podemos entrar en el asunto y analizar las consecuencias de tal conocimiento para la comunicación del evangelio.

4.3.2. El cristianismo es narración

En los últimos años ha surgido una nueva tendencia en la didáctica pedagógica religiosa que en realidad es el redescubrimiento de la forma de presentación en la cultura oral. Se ha tomado conciencia de que una parte esencial de las lecturas tanto en el AT como en el NT en su forma original son narraciones; sobre todo los textos religiosamente más importantes tienen tal estructura. La narración es un lenguaje básico de la fe cristiana. El cristianismo es narración; el cristianismo es una persona: Jesucristo. Esta persona la encontramos en una narración. Los autores de la Biblia no analizan filosóficamente su opinión respecto a Dios, sino que simplemente cuentan sus obras para que el oyente o el lector puedan entender cómo y quién es Dios (Josué 24,17) (Mogstad, 1990).

La historia de la salvación se actualiza a través de la narración (Dt.26,5-9). Los relatos de la liberación de Egipto, el éxodo por el desierto y la conquista de la tierra prometida pertenecen a las narraciones fundamentales de la historia de Israel. Al mismo tiempo las narraciones son fundamentales en la historia de la salvación. Tales relatos tienen en común

que narran sobre milagros. Dios intervino en la vida de su pueblo de una manera sobrenatural (El cruce del mar Rojo, el maná en el desierto etc.) y en el milagro el pueblo podía experimentar cómo Dios era más poderoso que los dioses que adoraban los otros pueblos.

También de otras maneras Dios puede entrar en la vida de su pueblo y del individuo. Él obra en la vida común y corriente del hombre aun cuando no se da a conocer fácilmente. Hay narraciones sobre cómo Dios guía, por ejemplo del criado de Abraham cuando busca esposa para Isaac (Gn. 24), y de José que experimenta que Dios le guía toda su vida (Gn. 45,7).

Para los autores de la Biblia existen dos principios fundamentales. Uno es mostrar que el poder divino se extiende al orden total de la vida. Ejerce su influencia tanto en los aspectos santos como en los seculares porque la vida es una unidad. El otro es mostrar en los relatos que el corazón de los seres humanos es donde mejor pueden verse las obras poderosas del Señor. Tales obras no siempre le llevan a uno a la fe, pero Dios rige los sucesos y la historia por medio de los seres humanos actuando en sus corazones.

En el NT encontramos narraciones aptas como modelos para narradores de todos los tiempos. Las parábolas no son enseñanzas independientes de la época o sabiduría popular, todas nacieron en una situación determinada, con un objetivo concreto y para un público determinado. Cuando Jesús narraba las parábolas tomó en consideración las condiciones de los oyentes y utilizaba ejemplos que podían comprender. La parábola como estilo fue una creación de Jesús, sin embargo, utilizó los principios del arte narrativo popular.

Una de las razones de la deficiencia en la comunicación del evangelio a los indígenas puede ser que la predicación no ha logrado entablar relaciones entre el material bíblico y las experiencias de los oyentes, la realidad de sus vidas. Uno ha olvidado que los relatos bíblicos no se crearon en un vacío, sino que se dieron debido a experiencias de los seres hu-

manos con Dios. Dios se manifestó en la vida diaria humana y a partir de tales revelaciones nació la Biblia. Del mismo modo el evangelio debe encontrar a los seres humanos en donde se encuentran, hombres y mujeres deben encontrar a Dios en sus experiencias. El reconocimiento de esto llevó a que el teólogo católico alemán Georg Baudler configurara una teoría bíblica didáctica: el cuadrado bíblico didáctico (Mogstad, 1990:102s). Aquel que comunique el evangelio debe ir tras el texto bíblico para encontrar la experiencia que motiva la narración. De tal experiencia se deben entablar relaciones a las experiencias del oyente de nuestros días. Donde la diferencia entre el tiempo bíblico y la situación actual sea muy grande culturalmente hablando, se deben elaborar nuevas narraciones, formar narraciones paralelas. Hay que salir del tema y de la estructura de la narración bíblica dejando que el contenido y el lenguaje entablen relación con la situación de los oyentes. Una narración paralela tal funciona como puente entre el texto bíblico y el oyente y da la sensación de que el texto llega a la situación en la vida de uno.

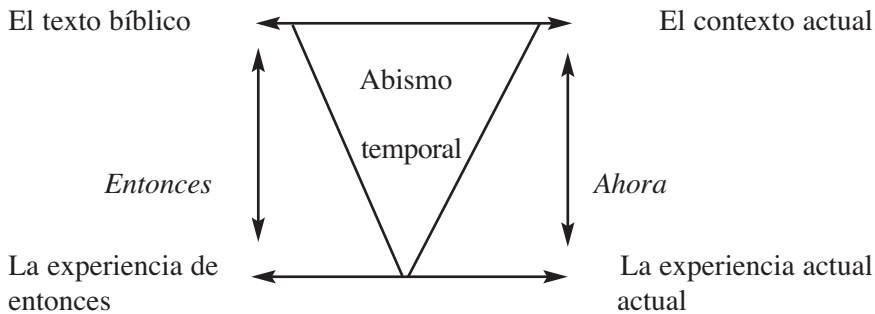


Fig. 5 El cuadro bíblico didáctico de Baudler

Sin embargo, es importante distinguir entre las parábolas y los hechos históricos de Dios en la historia como el suceso del Éxodo y la historia de Jesús. Estos son hechos históricos de la salvación que tienen un carácter tipológico y que no se pueden contextualizar de la misma manera como las parábolas. Asimismo es importante conocer la cultura judía

para poder dar tema y mensaje adecuado a las narraciones paralelas.

Nesse (22/3 1994) dice que hace algunos años intentaron hacer narraciones paralelas en un curso para líderes de la iglesia. Partieron de un par de las parábolas de Jesús y la tarea fue crear sus propias parábolas. Él experimentó que tomaron la idea e hicieron su propias historias paralelas. Es una pena que éste haya sido el único intento al respecto. Parábolas paralelas es un recurso importante para crear una mejor comprensión del mensaje bíblico donde el envase cultural no es adecuado para el oyente. El evangelio es lo que se predica, no la cultura ni el tren de vida judío.

Moen (4/4 1994) intentó en un curso para mujeres de Cañar utilizar las narraciones bíblicas para hacer aparente quién es Dios y cómo actuaba Dios en relación al pueblo de Israel. Las historias bíblicas se utilizaron también para sacar a relucir actos en las relaciones interpersonales en la vida del pueblo de Israel y que se pueden transmitir a la vida actual. Este tipo de comunicación tuvo, según Moen, una repercusión favorable en las mujeres indígenas que en algunos casos eran analfabetas.

4.3.3. ¿Los relatos del antiguo testamento como puente?

Estudiando la cultura de los indígenas de Cañar se me ha ocurrido que hay muchos paralelos entre dicha cultura y la cultura judía del antiguo testamento. Esta era también una cultura oral y holística, orientada hacia los acontecimientos y colectivista. Los judíos fueron también continuamente conquistados y subyugados a diversos soberanos al mismo tiempo que se preocuparon de conservar su particularidad. Era un pueblo pequeño en un mundo grande y seguramente fue mirado por encima del hombro por los que lo rodeaban. Asimismo se aliaron a veces con la parte equivocada en su intento por liberarse de los conquistadores. Estuvieron en continuo peligro por cambiar la fe en el Dios único por la de los dioses de la fertilidad. En estos textos deben haber muchas experiencias de identificación para los indígenas si se presentan de una forma que cree reconocimiento. Según un traductor estadounidense de la Biblia el hebreo y el quichua se encuentran cercanos como idiomas. Como lengua y razo-

namiento son términos afines, significaría esto que para un indígena aún no conocedor del mensaje bíblico sería más fácil entender el AT, siempre cuando la presentación del mensaje se dé en el lenguaje del AT.

Según lo que hemos observado en la religión de los indígenas, el punto de partida de ellos al mismo que el de Abraham: el Dios que se revela es un Dios desconocido. No tienen ningún entendimiento de quién es realmente el Dios de la Biblia. Para los patriarcas y después para el pueblo de Israel, Dios se revela poco a poco a través de su tratamiento del pueblo y por los profetas. Recién cuando Jesús llega, el pueblo puede recibir la revelación de quién es el Dios que él manifiesta. Sin embargo, no entienden que Jesús procede de Dios y continuamente los apóstoles se refieren a las Escrituras para mostrar cómo Dios actúa. En su predicación, los apóstoles muestran que las profecías del Mesías conforman una base para comprender quién es Jesucristo. Para los indígenas que han comprendido el evangelio tan mal, el AT podría servir como clave en la interpretación del NT. Comenzando con el principio tomando los acontecimientos de Dios con el pueblo de Israel, uno podría crear una base para el entendimiento de quiénes son Dios Padre y Jesucristo.

Por medio del uso del AT también quedaría al descubierto para los indígenas evangélicos si su relación con la Pachamama es correcta. Encontramos un serie de textos hablando en contra de la idolatría de los pueblos vecinos tanto de cultos de fertilidad como la práctica de sacrificios y magia. Al estudiar estos textos bajo la dirección del Espíritu Santo podríamos esperar que los indígenas encuentran un criterio bíblico de la Pachamama.

El AT sería también una ayuda para comunicar el evangelio holístico a una sociedad colectivista. Klassen (1974:87) afirma que el cristopaganismo quichua se relatava al orden total de la vida. “Aunque deficiente porque no podía garantizar la vida eterna ni la paz del corazón, cumplió la función vital de correlacionar, explicando las fuerzas luchándolos y proveyéndolos un mecanismo religioso para calmar a los dioses, los santos, los espíritus y los demonios”. Por consiguiente mantiene que predicar un evangelio esencialmente filosófico, abstracto, que en gran parte se re-

laciona al Domingo es tanto limitar el entendimiento del evangelio y puede crear problemas espirituales mayores de los que previamente tenían los indígenas. Por el hecho de que el indígena está orientado hacia el grupo, se preocupa por la afiliación individual a la iglesia “que es contraria a la estructura social y a la visión cósmica de los Quichuas, para torcer su manera total de funcionar y obrando en contra de un crecimiento rápido.”

4.3.4. Transmisión del conocimiento sin palabras

La transmisión de conocimientos indígenas se hace en alto grado sin usar palabras. ¿Sería posible predicar el evangelio de este modo? Como la propia revelación de Dios se encuentra en un libro es evidente que hay que utilizar palabras en la presentación del evangelio. Pero el mismo Jesús no sólo predicaba usando palabras, habló también por medio de su vida y sus obras. Al lavar los pies a sus discípulos mostró cómo sus seguidores están llamados a ser servidores los unos a los otros (Jn. 13,1-17). Algunas comunidades religiosas han introducido el lavado de pies como un ritual permanente. En la Iglesia Luterana no es así, pero el practicarlo ¿tal vez nos podría ayudar a entender mejor la implicación del aspecto de servir? En el curso para mujeres en Cañar las misioneras demostraron que las mujeres indígenas eran dignas de ser servidas. Esta clase de hechos prácticos pueden hablar mejor que palabras (Santalen 2/92).

El discipulado no es solamente enseñanza por medio de palabras. La manera de vivir el misionero en su familia y en la congregación sirven de enseñanza para el nuevo creyente. Tanto voluntaria como involuntariamente el misionero es modelo en todos los aspectos. Si el misionero nunca confiesa pecado, los nativos tampoco comprenderán que es necesario hacerlo. Si el misionero se muestra dependiente del automóvil para realizar la obra evangelizadora, los nativos creerán que también necesitan del automóvil para evangelizar. Fue interesante escuchar el comentario de uno de los primeros evangelistas indígenas sobre el servicio de uno de los primeros misioneros en Cañar: “Ha sufrido mucho. Recuerdo una vez que viajamos juntos en bus a Quito y él tuvo que ir parado todo el camino has-

ta Riobamba”. Que el gringo había tenido que estar parado junto con él 5-6 horas en el autobús, fue lo que quedó en su memoria referente al servicio de tal misionero. El misionero había sufrido junto con el indígena viviendo su realidad.

Existen diferentes maneras de predicar sin muchas palabras. La Iglesia Católica ha sido hábil para crear ilustraciones por ejemplo, utilizar procesiones, ramos de palma e imágenes de Cristo. Es lamentable que todo esto se haya convertido en magia, porque en sí mismos son métodos buenos para crear entendimiento y experiencia. Drama y mímica son métodos de comunicación que pueden aprovecharse en toda cultura. En el festival de música de los evangélicos de Cañar utilizan, además de canciones y música, tales métodos: Un grupo grita “¡Lo viejo ha desaparecido!” y botan trapos viejos del podio. Entonces dicen “¡Todo es nuevo!” y ondean chales policromos bonitos para simbolizar la nueva vida en Cristo (Santalen 1/91:6). En el curso para mujeres las participantes probaron con sus propias manos lo que es trabajar la arcilla en relación con el texto de Jeremías 18 sobre el barro en las manos del alfarero. Asimismo utilizaron drama “con representaciones de la vida diaria, como las cosas se dan a menudo y como podemos usar nuestras palabras de otra manera” (Santalen 2/92:5).

He mencionado también que la diaconía es un medio para predicar el evangelio sin usar palabras.

En los párrafos anteriores distinguimos varios métodos en la comunicación del evangelio. Es importante no quedarse estático en un método sino evaluar cada situación para encontrar el método adecuado. Al mismo tiempo es importante usar las formas de transmisión de conocimientos conocidas en la cultura receptora. No he mencionado el uso de cuadros porque opino que los dibujos deben ser hechos en el contexto cultural donde van a ser usados. Los indígenas dibujan de una manera particular, lo que muestra que su modo de comprender el ambiente es muy diferente al nuestro. Al usar cuadros de otro contexto cultural se puede dañar su propia habilidad de dibujar. Sin embargo, las películas bíblicas han tenido una buena acogida, tal vez porque comunican narraciones. Cuentan la his-

toria bíblica de una manera concreta. A mi parecer es importante seguir trabajando con el uso de narraciones en la predicación y alentar a los mismos indígenas a descubrir el valor de su propio método de comunicación. Deben aprender a utilizarlo. No es seguro que lo primero de aprender en la homilía sea la explicación de versículo tras versículo (Moen 4/4 1994).

4.4. Substitutos funcionales

En la labor de hacer autóctono el evangelio notamos que la iglesia debe trabajar con sus tradiciones y practicar una crítica cultural de las mismas. Es la labor de la iglesia misma descubrir qué se puede conservar, qué se debe cambiar y qué se debe rechazar. En algunos casos hay que hallar substitutos funcionales para costumbres que no se pueden conservar.

Por el hecho de que **las fiestas** son un elemento integrado a la vida del indígena es importante analizar cómo se pueden combinar con el evangelio. La fiesta le saca a uno de la rutina diaria y lo lleva a las vivencias. Fiestas y ritos ayudan también a la memoria a acordarse de la historia y de los componentes culturales. Los indígenas evangélicos en Cañar tomaron pronto en serio la consecuencia del significado de las fiestas tal como las habían visto en la provincia de Chimborazo. Comenzaron a organizar campamentos los días de Carnaval, en la Semana Santa, en el tiempo de Corpus Christi y en la Navidad. De este modo se hizo posible para los evangélicos mantenerse lejos del trago, que es un elemento muy integrado a las fiestas católicas, y asimismo evitar los gastos cuantiosos que las mismas significan. Al mismo tiempo uno se puede cuestionar si esto da una alienación en relación a la propia cultura. ¿Merecen todos los ingredientes de las fiestas tradicionales ser echados por la borda o existen tal vez componentes culturales esenciales que es importante conservar aun para los indígenas evangélicos?

Pichizaca (22/3 1994) opina que los ritos implican siempre un peligro para la comunidad evangélica si se quiere conservar la veracidad cristiana. En la actualidad se conversa mucho de reanudar ritos antiguos como la fiesta del maíz y la fiesta de la Luna. Pichizaca opina que en un contexto evangélico no se daría esto. El evangélico debe tener cuidado en par-

participar en tales fiestas aunque parezcan muy bonitas porque: “El trasfondo de lo que se está adorando puede ser un ídolo o el diablo mismo, y esto daña”.

En una sociedad que se preocupa de hacer a todos iguales - mestizos - blancos - y donde el ser cristiano significa hablar castellano y vestirse y comportarse como mestizo, es importante ayudar al indígena a apreciar el valor de su propia cultura y a hallar formas relevantes de expresión cultural de la vida y la fe cristiana. Se debe comunicar el evangelio de una manera que lleve a que el indígena comprenda que puede seguir siendo indígena aun si se convierte a un creyente de Cristo. El ser evangélico no debe ser sinónimo de perder su cultura. Cuando un ser humano es presionado a movilizarse rápidamente de una cultura a otra con normas y cosmovisión nuevas en toda su amplitud aparecerá de hecho el sentimiento de carencia de pertenencia cultural. Según Klassen (1974) “...una asimilación forzada de los Quichuas a la cultura española no satisface sus necesidades sentidas, por el contrario creará simplemente un mayor vacío y dislocación tanto cultural como espiritual” (70).

La conclusión de Zaruma (1993) en su tesis es que aunque las fiestas hayan tomado muchos elementos paganos por encima del elemento cristiano, no deben ser rechazadas totalmente. “Es necesario buscar decididamente una solución que lo sea de verdad. Esta consistiría en descubrir los elementos propicios que lleva en sí misma esta fiesta para estructurar un plan de evangelización profunda y encarnada. (sic)” (149). En la fiesta de Corpus Christi se dan los siguientes elementos valiosos: el sentido sagrado del trabajo, el elemento comunidad y solidaridad y el sentido de sacrificio manifestado. Estos componentes pueden dar una base para la predicación de Cristo como el sacrificio para la salvación. La fiesta puede ayudar a entender a Cristo como el centro del universo. Según Zaruma esta fiesta forma una base adecuada para la comunicación del evangelio (Col.1,15-20; Ef.1,7-10).

Otro sustituto de las fiestas que tienen los evangelistas indígenas es el festival de música que se lleva a cabo cada otoño en la iglesia central de Cañar. En las congregaciones locales se forman grupos musicales

que ensayan con el propósito de participar en el festival. Muchos de los grupos son muy cuidadosos en que sus trajes indígenas sean completos. La música y los instrumentos tienen sus raíces en lo autóctono aunque la guitarra también es incluida. El festival en sí se ha convertido en un punto de encuentro central para los indígenas donde la lengua, los trajes típicos y la tradición musical son conservados. Es también una reunión grande en la cual la comunidad y el aspecto festivo se marcan al comer en común y estar juntos. Allí también se encuentran los jóvenes y conocen sus propias raíces. Esto debería influir positivamente en su identidad y en la relación con su propia cultura. El obispo noruego Bjørn Bue tuvo oportunidad de asistir a uno de estos festivales y comenta en Santalen (1994:15) “que la labor de comunicar el mensaje bíblico autóctono ha avanzado mucho en Cañar.” Comenta asimismo que la contracultura cristiana se mostró claramente en el festival donde no se vio a ninguno de los participantes del festival bebiendo alcohol en la celebración, siendo ese uno de los mayores problemas de esta cultura.

La alegría de estar juntos y comer en común se muestra con el hecho que los indígenas celebran lo que se puede celebrar, de preferencia por varios días. La inauguración de una iglesia, una visita de Noruega, que la Iglesia Quichua fue reconocida por las autoridades, etc. son todos acontecimientos que deben celebrarse.

Consideramos también que hay muchas tradiciones vinculadas a **los ritos de pasaje** de los indígenas de Cañar. ¿Cómo se pueden preservar éstos en un contexto evangélico? En lo que se refiere a los ritos es importante hacer un repaso a fondo de lo que pasa, y de lo que se dice y el significado de cada componente. Hemos ya observado repetidas veces que el cristopaganismo nos engaña fácilmente y puede llevar también a que los indígenas se engañen a sí mismos. Todo se debe probar con la palabra de Dios.

Los luteranos tenemos un problema en relación al bautismo de los adultos recién convertidos. Desean marcar su transición de la Iglesia Católica y obviamente no experimentan la confirmación tan marcada como el bautismo. Sería importante elaborar un ritual de transición culturalmente adaptado. Necesitan confesar su fe públicamente y necesitan una cere-

monia especial que puedan recordar cuando la tentación de volver a lo antiguo se haga presente. Desafortunadamente hay muchos que reniegan a partir de los seis meses de convertidos. Es aconsejable analizar más de cerca el por qué no se mantienen firmes en la fe.

En la boda luterana en la que estuve presente en 1979 no percibí muchos componentes tradicionales fuera de la comida y la comunidad. Seguramente pueden haberse dado otros componentes de los que nosotros como extranjeros pudimos percibir. Sin embargo, entre los misioneros es considerado un problema que las parejas jóvenes comiencen a vivir juntas antes de la ceremonia eclesiástica. Notamos que para los indígenas “la entrada” es lo que inicia el matrimonio, al mismo tiempo que consideran al matrimonio civil y eclesiástico obligaciones impuestas desde fuera. Un indígena joven que hace pocos años asistió a un curso de líderes junto con mestizos, entró en problemas con sus compañeros de curso cuando éstos descubrieron que vivía con su novia no estando casados por la iglesia. Él no entendía nada porque mantenía los propios rituales indígenas. Sin embargo, se sabe que el tiempo previo al matrimonio eclesiástico en algunas familias es considerado como un tiempo de prueba para descubrir si la mujer es fértil y, por lo tanto, puede preservar la descendencia. En este aspecto es importante tomar en serio el proceso de la contextualización. Los misioneros y los indígenas deben unirse y analizar profundamente los rituales en relación al matrimonio y juzgar a la luz de la Biblia qué es lo que se puede preservar, qué es lo que hay que cambiar y quizás buscar sustitutos funcionales. No es suficiente sólo rechazar tradiciones indígenas sin que ellos mismos las hayan analizado.

Es también importante trabajar con **la estructura de liderazgo**. En la sociedad indígena es el *tayta*, el viejo, quién decide y quién tiene derecho al respeto. Generalmente son analfabetos y no es siempre fácil para misioneros laboriosos cooperar con ellos. Sin embargo, es importante hacer uso de las estructuras jerárquicas culturales si se quiere progresar con el evangelio. Poco a poco se ha comprendido esto en la iglesia central de Cañar donde la congregación ahora es dirigida por los mayores. A mi parecer es con ellos que principalmente se debe cooperar en el proceso de la

contextualización. Son los mayores quienes mejor conocen usos y costumbres de su propia cultura, pues han crecido a la luz de los rituales antiguos. También son ellos los que más se quejan de que los jóvenes no cuidan la cultura en lo que se refiere a la lengua y a la vestimenta. Por lo tanto, se diría que ellos podrían ser motivados a analizar más de cerca qué es lo que se puede preservar o lo que se debe cambiar de una u otra manera en las costumbres autóctonas. Muchos elementos han sido echados fuera sin reflexión debido al deseo de romper en toda su amplitud con la vida vieja.

En lo que se refiere a **la música**, han logrado bastante en Cañar. Las canciones que se usan en el culto son propias, canciones traducidas casi no se usan si bien están en el mismo cancionero. Por el contrario no se ha hecho mucho con **la liturgia**. En los cultos que estuve presente en el año 1994 todavía usaron los rituales castellanos para el bautismo y hasta el mismo Credo y el Padre Nuestro los leyeron en castellano. A mi parecer se debe trabajar con la liturgia del culto para hacerla más autóctona. En cuanto a la vestimenta del pastor se ha hecho algo. El poncho rojo de fiesta sirve de vestido del pastor. Nuevos ponchos para los pastores fueron encargados cuando estuve ahí. Los iban a tejer con símbolos cristianos en las rayas del amarrado.

En este párrafo he intentado mostrar maneras de proceder en la contextualización. Hay todavía muchos indígenas en Cañar que no han encontrado al Cristo vivo como Salvador. Es un desafío tanto para la misión como para la iglesia salir y hacerlos discípulos. Hay también algunos que, después de haber experimentado la conversión, vuelven a la vida de antes. Las razones pueden ser varias, pero puede ser que no hayan entendido suficientemente el evangelio como para que perdure la fe. Al mismo tiempo hay que alegrarse por lo que ha pasado en Cañar a través de los años que la misión ha trabajado ahí.

Siendo nuevos misioneros teníamos como familia la oportunidad de formar parte del momento histórico de la fundación de la primera congregación indígena luterana en Cañar. En Abril 1975, después de cinco años de trabajo en la región, se formó la congregación del pueblo Cachi. La mayor parte de los diez confirmantes adultos tenían relación con una fa-

milia del pueblo. Ahora la Iglesia Evangélica Luterana Indígena del Ecuador, IELIE, está oficialmente registrada²⁴, en la provincia del Cañar hay siete congregaciones establecidas y otros tantos grupos y varios lugares de predicación. Es difícil decir a ciencia cierta cuántos miembros existen, pero uno puede calcular el número de niños y adultos aproximadamente 800 que consideran a la Iglesia Luterana como su comunidad sacramental. El obispo Bjørn Bue comenta lo que ha sucedido en Cañar de la siguiente manera: “Este es el resultado de un trabajo evangelizador nítido con la influencia de años por medio de la radio que formó La Misión Luterana Sudamericana de Noruega. Por experiencia sé que la evangelización y la formación de iglesias es un proceso muy largo. Por lo tanto es alentador lo que veo en Cañar” (Santalen 1/1994:15).

V

RESUMEN Y PERSPECTIVA

La presente investigación es un intento de presentar la cultura y la religión indígena de Cañar de la manera más amplia posible dentro de los límites de una tesis de graduación. No es completa y no puede serlo sin vivir con el pueblo un tiempo, experimentando tanto la vida común como las fiestas y los ritos. Es, asimismo, difícil poner punto final al trabajo porque continuamente aparecen libros y puntos de vista interesantes y también porque veo que algunos de los puntos analizados deberían ser más detallados. Mi esperanza es que mi contribución puede dar una introducción al tema e impulsar ideas y reflexiones en torno al mismo. Existen estudios más detallados de algunos de los aspectos tocados en la investigación presente. Otros aspectos mencionados abren al mismo tiempo la posibilidad de trabajos posteriores.

Los antecedentes históricos y ecológicos descritos conforman la base de la cosmovisión, y son decisivos para que la cosmovisión de los habitantes de la zona sea como es ahora. Hemos observado cómo la relación ecológica de los Andes es el fundamento del dualismo que encontramos en Cañar. Por medio de la evolución histórica observamos cómo dos revoluciones fundamentales en el curso de dos generaciones han dejado su huella indeleble en la visión cósmica del pueblo. Miramos cómo este pueblo dos veces conquistado, que ha vivido bajo explotación y presión por 500 años, ha logrado desarrollar mecanismos para preservar, en lo posible, su cosmovisión al mismo tiempo que sus miembros han desarrollado una imagen pobre de sí mismos, una baja autoconfianza y una gran desconfianza hacia los forasteros.

Examinamos varias razones del porqué la religión indígena de Cañar en la actualidad debe ser llamada cristopaganismo. Una es la que la crítica a la misión de la actualidad señala: que los misioneros no han estudiado suficientemente la lengua y la cultura del pueblo receptor, compárese lo que Moore señala en su libro. Los misioneros en Canadá no entendieron por qué los indígenas no querían aceptar el paraíso cristiano. Tampoco intentaron comprender cómo ese pueblo pensaba. Ignoraron el modo de pensar indígena y opinaron que su propia lengua y cosmovisión eran lo mejor. La situación no fue mejor en América Latina en donde, al igual que en Canadá, lo más importante fue bautizar a los indígenas, acicateados por España, a la fuerza y no como resultado y consecuencia lógica de la predicación del evangelio. Creer a la fuerza conlleva raramente a la comprensión del contenido de la fe en la religión nueva o a renunciar a los componentes de la religión antigua que no concuerdan con la nueva. Los conceptos y creencias religiosos antiguos tienen una tendencia a seguir subsistiendo más o menos camufladamente. Es precisamente esto último lo que ha ocurrido en Cañar.

Podemos sugerir que el mismo mensaje ha sido desfigurado en su historia de efecto desde la iglesia primitiva por el proceso de la contextualización de la cultura helénica al catolicismo español y de ahí a los indígenas de Iberoamérica. El resultado de esta travesía es que el Cristo español presentado a los indígenas tiene muy poco en común con el Cristo de la Biblia.

Fuera de esto, lo más importante para muchos de los que han proclamando el evangelio a los indígenas ha sido el “civilizar” o blanquear, con la consecuente falta de respeto por la cultura y la particularidad de las personas. Todos estos factores han marcado el mensaje y han dificultado su comprensión por la población indígena de Cañar. Esto mismo ha ocasionado una equivocada interpretación de la predicación. El evangelio no se ha contextualizado en la cultura indígena con el resultado de que actualmente no hay una concordancia entre el mensaje bíblico y el “cristianismo” que los indígenas consideran como su religión. Así que la razón principal de que los indígenas no hayan comprendido el evangelio ha sido el mismo modo de trabajar de los misioneros.

Si uno toma en serio el proceso de la contextualización es posible comunicar el evangelio en una manera que preserve la cultura en vez de destruirla. El método de Hiebert para una comunicación efectiva del evangelio es un buen auxiliar en esta labor. La presente investigación es una parte del proceso que debe ser llevado a cabo en Cañar. Presento una base teórica sobre la cual sería posible seguir trabajando. El trabajo a continuación con el método de Hiebert debe hacerse en el mismo campo junto con los indígenas mismos. Deben ser motivados a participar activamente en la labor con su propia cultura y a corregir y llenar los vacíos donde sea preciso.

El método de Hiebert contiene, mientras tanto, varios aspectos que no he tratado. Uno es el puente sobre el abismo cultural entre el misionero y los indígenas de Cañar. Para construir un puente sobre este abismo es imprescindible analizar la relación entre la cultura del misionero y la del indígena. Los misioneros noruegos que trabajan en Cañar deben analizar seriamente su equipaje cultural y descubrir si existen obstáculos para el evangelio en el modo en que ellos se relacionan con los indígenas. La predicación del evangelio no se da solamente desde el púlpito, el misionero también está predicando con su modo de vida y su trato con la gente. Por lo tanto es necesario examinar si el evangelio que uno predica está tan influido por el modo noruego de pensar y vivir que uno proclama un entendimiento noruego del cristianismo que interfiere el mensaje y lo hace aún más ajeno para el indígena.

El otro aspecto importante que apenas hemos tratado, es el abismo entre la época contemporánea de la Biblia y la época actual. Hemos examinado algunas áreas de la visión cósmica indígena de Cañar e indicado si hay puntos de convergencia o de divergencia en el encuentro con el evangelio. El trabajo posterior con este puente precisa de la propia participación indígena. La cosmovisión indígena está más cercana a la judía de lo que lo está la visión cósmica occidental. Pero los indígenas no lo han entendido debido a la predicación que han escuchado. Es labor del misionero dar un conocimiento minucioso de la cultura y la cosmovisión bíblica como una base para poder hacer el evangelio indígena.

En la labor misionera es imprescindible no transarse con el evangelio. Debido a la crítica de que la misión destruye la cultura es muy fácil evitar aspectos controversiales. En toda cultura habrá componentes que son incompatibles con el mensaje bíblico y que deben ser o bien rechazados o bien cambiados. Si uno como misión e iglesia no se atreve a efectuar un reconocimiento minucioso también de estos aspectos no se está tomando en serio la labor misionera. Los creyentes de las iglesias nacionales necesitan ayuda del exterior en la obra de relatar su cultura a la cosmovisión bíblica. Éste es un aspecto que debe tener prioridad en la iglesia indígena de Cañar. Los informantes, varios de ellos líderes de la iglesia, no acostumbraban evaluar lo que no es compatible con el evangelio, no por dificultades lingüísticas sino porque tal problemática simplemente no había sido tomada en consideración por ellos.

Observamos también algunas reflexiones didácticas. Mucha de la proclamación misionera hecha en Cañar no ha tenido en cuenta que los indígenas pertenecen a una cultura oral. Esta es una razón para que el mensaje no haya sido comprendido, no se ha utilizado su propia manera de comunicación, la narración, aunque el cristianismo de hecho es narración.

Es importante seguir trabajando con la manera de comunicar el evangelio en sí. En referencia a esto podrían hallarse ideas por ejemplo en la renovación catecúmena que se está dando en la iglesia latinoamericana, especialmente en Brasil. Asimismo se debe estar atento que ésta está dirigida principalmente a la población mestiza que pertenece a otra cultura y que tiene una cosmovisión distinta de la de los indígenas de Cañar. Esta catequesis también debe ser evaluada en relación a la cultura en la que va a ser usada. Lo importante es que se deben hallar maneras de predicar el evangelio que lleven al mejor entendimiento del mismo teniendo como punto de partida la visión cósmica propia del indígena.

Ha sido preponderante para mí hacer notar que los indígenas de Cañar tienen diferentes antecedentes que los otros pueblos andinos, pero que al mismo tiempo tienen muchos rasgos comunes con estos pueblos. Espero que mi labor puede servir de ayuda también para los que trabajan en otras regiones de los Andes.

Me he concentrado en la predicación al indígena. Creo, sin embargo, que las conclusiones también pueden servir para el trabajo en la población mestiza de la zona. Hay que recordar que muchas de sus raíces son comunes con las de los indígenas. Las raíces de la religiosidad popular se hallan en alto grado en la religión indígena. Aunque el porcentaje de los mestizos que pueden leer y escribir es mucho más alto que el de los indígenas, la cultura de ellos también tiene todas las características de la cultura oral. Por lo tanto las reflexiones didácticas son un material valioso para aquellos que prediquen al latinoamericano, bien sea éste indígena o mestizo.

Parte de mi trabajo podría asimismo ser útil para los que van a comunicar el evangelio en mi propia tierra. La contextualización del evangelio es también una problemática actual por estos lares. Aunque pertenecemos a la parte del mundo que está bajo la categoría de cultura literaria, son las revistas y la literatura de entretenimiento ligero las que más venden. Especialmente popular es el material de religiosidad popular. La religiosidad popular en diferentes partes del mundo tiene muchos rasgos en común. Hay también diversas sub-culturas en mi país que se deben estudiar para poder predicar el evangelio de una manera comprensible. También en Noruega, como en cualquier otro país o cultura, es fundamental trabajar con las diferentes formas de predicación y también en este caso el método de Hiebert es útil.

Lo importante en un trabajo de esta naturaleza en el mundo es que el evangelio sea predicado de manera que sea entendido y aceptado dentro del marco cultural del oyente. Nadie debiera necesitar cruzar barreras culturales para poder aceptar a Jesús como su salvador.

Anexo 1: VOCABULARIO QUICHUA - ESPAÑOL

ayllu

clan; familia; parentela; género, especie

chasqui

correo, recibo, recepción, mensajero

chikan

algo que no combina en pareja: diferente, distinto, diverso, otro, separado

chulla

un objeto solo, sin par, cosa que se halla sola pero que pertenece a una pareja

chullalacungui

soltero

hahua, jawa jahua,

arriba, encima (de), sobre, lo superior.

hahua-pacha

el cielo

huahua

niño (a), hijo (a)

huaka

deidad particular adorada por cada allu, pueblo o ciudad, grieta, caverna, santuario

huakamayu

papagallo

huarmi

hembra, mujer, esposa

huasi

casa

huatana

amarrar, atar; cumplir años; unir

inti

Sol

kari

hombre

kay-pacha

tierra

kunanpacha

día de hoy, en esta época

kuraka, curaca

autoridad mayor de un pueblo

mitimaes

funcionarios del Inca

ñaupapacha

tiempo antiguo, época pasada

pacta, pakta

lo exacto, perfecto, completo, par, ser suficiente, igual, estable

pacha

tiempo, época; lugar, comarca, región, mundo, tierra; cielo, universo, sistema.

Pachamama

tierra madre

pallka

división, bifurcación

runa

hombre; gente; persona y “shimi” palabra; boca; lengua

tinkuna

reunir (dos cosas), completar

tinki

par, unión (de dos cosas), y tinkina reunir, unificar, atar

ucu, uku

dentro (de), adentro, debajo de, parte inferior

uku-pacha

mundo subterráneo

urku

cerro, monte; masculino, macho

Yanantin

de nuevo, nuevamente, por segunda vez; segundo trabajo, repetición

wirakucha

hombre blanco

yachac

el que sabe, el curandero

yaya el tayta

padre, papa, progenitor

zhiru

gris, mezcla de blanco y negro

Anexo 2: LOS INFORMANTES

Las entrevistas²⁵ se encuentran en la biblioteca de la autora, en cintas o como notas. Pueden ser consultadas allí.

Chimborazo, Reynaldo. 35 años. De Charcay. Ha terminado la escuela básica y 2 años de Colegio. Traductor de la Biblia. Profesor en el Instituto de Quichua²⁶. La conversación no fue grabada.

Guamán, Angel. C.A. 25 años. De Gun chico. Egresado profesor del Instituto Normal Bilingüe Quilloac. Trabaja en la Dirección de Educación en Cañar y como profesor en el Instituto de Quichua. La conversación fue grabada.

Guasco G., Gieronimo. 52 años. De Juncal. Fue informante de los etnógrafos daneses Fock y Krener y de Howard-Malverde. Uno de los primeros evangélicos luteranos en Cañar. Agricultor, trabaja en la Radio “La Voz de Ingapirca” haciendo programas en quichua. Traductor de la Biblia. Tiene diversos cargos de confianza en Juncal y en otros pueblos en Cañar. La conversación fue grabada y continuó después de acabar la cinta.

Løvdokken, Sigrid. Obstetricia noruega. Ha trabajado como misionera en Cañar desde el año 1969. La conversación fue grabada.

Maldonado, José. 36 años. De Peguche, Otavalo. Economista. Profesor de la Universidad Católica, Quito. Profesor de quichua para los misioneros de la MLSN. Director del Instituto de Quichua. Residente en Cañar por 4 años. La conversación continuó después de terminar la cinta.

Moen, Hilde. Ergoterapeuta. Misionera noruega que ha trabajado entre indígenas de Cañar por 6 años. Ahora está en su 4^{to} período en Ecuador. La conversación continuó después de terminar la cinta.

Nesse, Dale. Misionero luterano norteamericano. Traductor de la Biblia. Ha trabajado en Cañar por 10 años traduciendo el NT al quichua de Cañar. La conversación fue grabada.

Pilla, María Petrona. 23 años. Nacida en Cachi, se trasladó a Chuichun. Ha terminado la escuela básica y 3 años en el Colegio. Ha trabajado en alfabetización y enseñanza de bordado de ropa indígena. Profesora en el Instituto Quichua. La conversación fue grabada.

Pichizaca, Gabriel. 39 años. De Cachi, Cañar. Carpintero. Uno de los primeros evangélicos luteranos en Cañar. Pastor en la iglesia indígena. Trabaja en la Radio “La Voz de Ingapirca” haciendo programas en quichua. Termina el Colegio este año. La conversación fue grabada.

Quishpi Lema, Gregorio. ca.20 años. De Juncal. Egresado del Colegio, estudia en la universidad. Trabaja como guardián en la Radio “La Voz de Ingapirca”. La conversación fue grabada.

Zaruma, Q., Bolivar. 35 años. De Cañar. Se considera mestizo pero tiene mucho interés por sus raíces indígenas. Licenciado con las materias antropología, historia y ciencia política. Trabaja en la Radio “La Voz de Ingapirca” y como profesor en el Instituto Normal Bilingüe Quilloac. Ha escrito algunos artículos y libros sobre la cultura autóctona de Cañar.

NOTAS

1 “Si hacemos estas cosas y si abandonamos nuestra creencia en el sueño, entonces la vida Hurón, el modo de vivir que hemos conocido, acabará para nosotros...” “El modo suyo no es el modo nuestro”.

2 El sistema de estudios post-colegiales en Noruega es diferente al de Ecuador. Mi tesis pone fin a 6 1/2 años de estudios universitarios, que incluyen psicología, pedagogía y estudios culturales. Los últimos 4 años fueron de teología (Conocimiento del cristianismo) y culminaron en exámenes finales y una tesis basada en una investigación independiente.

3 Los conceptos son definidos en el capítulo 2

4 Las abreviaturas según la Biblia “Dios habla hoy.”

5 Este informe se encuentra en el libro de J.Stott/Robert T.Coote (1979) “*Gospel and Culture*”. Lamentablemente no he podido encontrar el informe en castellano. El título en castellano es: Comité de Lausana para la Evangelización mundial, *Informe de la Consulta sobre el Evangelio y la Cultura*, celebrada en Willowbank, Bermudas, del 6 al 13 de enero de 1978.

6 “Cuentos quichuas de Cañar, Ecuador”. La tesis fue presentada en el Centro de Estudios Lingüísticos Latinoamericanos en la Universidad de St. Andrews, Escocia. La tesis se publicó en castellano en *Amerindia*. Véase la bibliografía.

7 Utilizo la forma de escribir la palabra que era común poco tiempo después de la conquista española y que se utiliza en el Ecuador en la actualidad. En Perú se escribe **quechua**. En cuanto a la ortografía utilizo Torres Fernández de Córdova: “*Diccionario*” Cuenca 1982 (TFDC Dicc). Una lista de las palabras en quichua se encuentra como apéndice.

8 En el complejo arqueológico de Ingapirca han construido una casa modelo como se piensa que fueron las casas en el tiempo preincaico.

9 En Cañar el tejer es trabajo de los hombres. Tanto hombres como mujeres entrelazan los hilos mientras las mujeres hilan. En la literatura acerca de los indígenas de los Andes se indica por lo de más que el tejido es tarea de la mujer.

10 “**Kuraka**, autoridad mayor de un pueblo” (TFdC: Dicc p. 165) En castellano se dice cacique.

11 “**Ayllu**: clan; familia; parentela; género, especie” (TFdC: Dicc. p. 43)

12 La palabra “inca” se usa en varios sentidos. Yo la utilizo para expresar (según TFDc. Dicc.p.112f):

1. rey, emperador, monarca; noble, príncipe; becerro.
2. el emperador del imperio del Tahuaintisuyo y
3. nombre apónimo con el que se conoce a la cultura inca

13 “Tahua-ntin-suyu significa “cuatro (tahua) direcciones o regiones (suyo) que juntas forman una unidad (ntin)” (Kaarhus 1989:78)

14 “Inga” = inka y pirca, pirka significa muro, pared

15 En las elecciones del año 1996 se cambió esta situación

16 “runa” significa hombre; gente; persona y “shimi” palabra; boca; lengua. Los Incas se nombraron “runa” en contraste con gentes no civilizadas. Desde la colonización los indígenas se identifican como “runas” contrariamente al “blanco”, mestizos, los no indígenas. “Hoy día se denominan a sí mismos Runa, utilizando una clasificación inclusiva muy característica, en la cual Runa significa tanto hombre versus animal, como indio versus mestizo y por último hombre versus mujer” (Fock y Krener, 1978:177).

17 Este dualismo no se trata de un sistema religioso o filosófico que admite dos principios contrarios como el del bien y el del mal, contrario al monismo. Se trata de una división donde las dos partes parcialmente se entretejen.

18 Según Fock hahua y uku es “el conjunto de conceptos más importantes para los juncaños” (1981:314).

19 **pacha** significa tiempo, época; lugar, comarca, región, mundo, tierra; cielo, universo, sistema.

20 **Hahua o jawa o jahua**, arriba, encima (de), sobre, lo superior. Uku o ucu, dentro (de), adentro, debajo de, parte inferior.

21 En este párrafo he consultado el “*Diccionario Quichua Español*” de Kåre Eidem. Además entrevisté al profesor de quichua, José Maldonado sobre las conclusiones.

22 En Cañar los mestizos titulan a los niños, los perros y los indígenas por “tú”, lo que muestra falta total de respeto.

23 El Centro Luterano de Educación Teológica, tiene su sede en Cuenca.

24 Los estatutos de IELIE fueron comprobados por el gobierno en abril 1992.

25 La información data del año 1994.

26 El Instituto de Quichua pertenece a la Misión Luterana Sudamericana de Noruega.

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE PALMA, Boris

1986 *La cosmovisión Andina. Una Aproximación a la religiosidad Indígena*, Ediciones Abya-Yala, Quito

ALCINA FRANCH, Jos,

1988 “Los Indios Cañaris de la Sierra Sur del Ecuador.” en: *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*. Boletín de los Museos del Banco Central del Ecuador, Año 6, no. 6 1986, p.141-184. Guayaquil

ARCHETTI, Eduardo

1986 “Et antropologisk perspektiv på kulturell endring og utvikling“, *Internasjonal politikk*, no. 4-5, p.35-59. NUPI

BASTIEN, Joseph W.

1978 *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, West, Publishing Co., St.Paul.

CHIMBORAZO, Reynaldo.

Entrevista, 18/3 1994.

CORDERO PALACIOS, Octavio

1981 *El Quechua y el Cañari*, 2. da edición. Publicaciones del Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca, Cuenca

CULLMANN, Oscar

1967 *Christ and time*, SCM Press Ltd., London

DIOS HABLA HOY

1979 *La Biblia con los Deuterocanónicos*, Versión popular, Sociedades Bíblicas Unidas

EIDEM, Kore

1980 *Diccionario Quichua Español*, Manuscrito no publicado, Cañar.

EITINGER, Leo

1981 *Fremmed i Norge*, Cappelen, Oslo.

FOCK, Niels

1981 "Ecology and mind in an Andean irrigation culture", en: *Folk* 23:311-330 Copenhague.

1982 "Mellem det varme og det kolde - diæt og filosofi i Andes". *Jordens folk*, 17, 4:164-173.

1986 "Sygdom, sundhed, liv og død" en Elsass og Hastrup: *Sygdomsbilleder. Medicinsk antropologi og psykologi*, p.95-118. Gyldendal, Copenhague

y Eva KRENER

1978 "Los Cañaris del Ecuador y sus conceptos Ethnohistóricos sobre los Incas." en: Hartman - U. Oberem (Eds) *Estudios Americanistas I y II*, p.170-181, Bonn

1979 "La Suerte y Taita Carnaval en Cañar". en: *Revista del Instituto Azuayo de Folklore* No. 6, p. 15s, Casa de la Cultura, Cuenca

1981 "Informe sobre "El viaje de investigación etnográfica danesa 1973-1974 a los indios cañari de Ecuador." en: *Revista de Antropología*: No.7, Sección de Antropología y Arqueología del Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura, Cuenca, p. 9

FRESCO, Antonio

1984 *La Arqueología de Ingapirca. Costumbres Funerarias, Cerámica y Otros Materiales*, Consejo de Gobierno del Museo Arqueológico del Banco Central del Ecuador, Cuenca

GUAMÁN, Angel.

Entrevista, 23/3 1994.

GUASCO, Gieronimo.

Entrevista, 1/4 1994.

GUEVARA, Dario

1972 *El Castellano y el Quichua en Ecuador, Historia, Etimología y Semántica*, Casa de la Cultura, Quito

GUTIÉRREZ ESTEVEZ, Manuel

1985“ Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca.” en: Moreno Yáñez, Segundo E: *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, p. 335-375. Ediciones Abya Yala, Quito

HALL, Edward T.

1973 *The Silent Language*, Anchor Books, New York

HARRISON, Regina

1989 *Sings, Songs and Memory in the Andes*; Translating Quechua Language and Culture, University of Texas Press, Austin

R.HARTMANN - U. OBEREM (eds)

1978 *Estudios Americanistas I y II*, p.170-181. Bonn

HERMIDA PIEDRA, Cæsar

1988 “Bases Antropológicas de la Medicina Tradicional”. en: *La Práctica Médica Tradicional*, Idicsa, Cuenca

HESELGRAVE, David J.

1991 *Communicating Christ Crossculturally*, 2nd edition, Zondervan Publ. House, Michigan

HEYERDAHL, Thor

1993 *Skjebnemøte vest for havet*, Gyldendal, Oslo

HIEBERT, Paul G.

1989 *Anthropological Insights for Missionaries*, Baker Book House, Michigan
1985, Fifth printing

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen

1981 *Dioses y Diablos*, tradición oral de Cañar Ecuador, *Amerindia*, número especial 1. A.E.A. París

1984 “Dyablu: its meaning in Cañar quichua.” en *Amerindia* vol. 9:49-78, París

1985 “Significados de “Dyablu” en el relato quichua de Cañar, Ecuador.” En: Moreno Yáñez, Segundo E: *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, p. 303-334, Ediciones Abya Yala, Quito

IGLESIA, PUEBLOS y CULTURAS, Tomo I

1986 *Documentos Latinoamericanos del Postconcilio*, 2da edición. Ediciones Abya Yala, Quito

IGLESIAS, Angel María

1987 *Los Cañaris, Aspectos Históricos y Culturales*, Cañar-Ecuador

ÑIGUEZ, Juan Cordero y Antonio FRESCO GONZALEZ

1995 *Nueva Imagen de Ingapirca*, Banco Central del Ecuador, Cuenca

KLAUSEN, Arne Martin

1992 *Kultur, mønster og kaos*, Oslo

KLASSEN, Jacob Peter

1974 *Fire on the páramo*, M.A. thesis, Faculty of the School of World Mission and Institute of Church Growth, Fuller Theological Seminary

KLEIN, Harriet E. and Luisa R. STARK

1985 *South American Indian Languages*, University of Texas Press, USA

KRENER, Eva

1977 *Juncal - en indianerkommune i Ecuador*, Museo Nacional, Copenhagen

KAARHUS, Randi

1988 *Historias en el Tiempo, historias en el espacio*. Dualismo en la Cultura y Lengua Quechua/Quichua, Ediciones Tinkui/ABYA-YALA, Quito, 1989

LA PRÁCTICA MEDICA TRADICIONAL I-III

1988 *Publicaciones de IDICSA*, Universidad de Cuenca, Cuenca

LUTERO, Martin

1961 *Catecismo Menor de Martín Lutero*, San Luis, Mo.

LØVDOKKEN, Sigrid.

Entrevista, 31/3 1994

MACKAY, John A.

1932 *The other Spanish Christ*. A study in the spiritual history of Spain and South America, Student Christian Movement Press, London

MALDONADO, José,

Entrevista, 11/3 1994.

MEDA, Justo Gonzalez y Francisco RODRIGUEZ CAVERNO

1989 *Entre la Cruz y la Espada*. Evangelización o adoctrinamiento en América Latina, Fundación Muñoz Hermanos, Quito

MOEN, Hilde.

Entrevista, 4/4 1994

MOGSTAD, Sverre Dag

1990 *Fag og fortelling*. Didaktikk til kristendomsundervisningen, Universitetsforlaget, Oslo

MONTALVO, Juan

1968 *Prosas*, Casa de las Américas, La Habana

MOORE, Brian

1985 *Black robe*, Jonathan Cape, London

MORENO YÁNEZ, SEGUNDO E.

1985 *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Ediciones Abya Yala, Quito

MURATORIO, Blanca

1981 "Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo". en: Whitten, Norman E. jr. ed.: *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press p. 506-534

MUSK, Bill. A

1992 *Passionate Believing*, Monarch Publications, Turnbridge Wells

NESSE, Dale. Entrevista 22/3 1994.

NIDA, Eugene A.

1954 *Customs and Cultures*, Harper & Row publishers, New York and Evanston

OBEREM, Udo

1974-76 *Los Cañaris y la Conquista Española de la sierra Ecuatoriana*. Journal de la Société, des Américanistes, LXIII, p. 263-274, París

ONG, Walter J.

1982 *Orality and Literacy*. The Technologizing of the Word. Routledge, London.

PENDLE, George

1971 *A history of Latin America*, Penguin Books, Inglaterra 1963, Reprintet with revisions

- PADILLA J., Washington
1989 *La Iglesia y los Dioses Modernos*. Historia del Protestantismo en el Ecuador, Quito
- PICHIZACA, Gabriel.
Entrevista, 22/3 1994.
- PILLA, María Petrona.
Entrevista, 15/3 1994.
- QUISHPI LEMA, Gregorio.
Entrevista, 4/4 1994.
- ROWE, John Howland
1960 *The Origin of Creator Worship among the Incas*. Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin, p. 414. Ed. Stanley Diamond. Columbia university press, New York
- RUEDA, Marco Vinicio
1982 *La Fiesta Religiosa Campesina*, Universidad Católica, Quito
- SILVERBLATT, Irene
1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Perú*, Princeton
- STOTT, J y Robert T.COOTE
1979 *Gospel and Culture*, Wheaton, USA
- TORRES FERNÁNDEZ de CÓRDOVA, Glauco
1982 *Diccionario Kichua- Castellano*, Yurakshimi - Runashimi, Tomo I. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Cuenca

TORRES JIMA, Mónica

1993 *El maltrato al niño en las familias campesinas*. Caso de la comunidad Quesera, Provincia de Cañar. Disertación previa a la obtención del título de Licenciada en trabajo social. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

VIK, Harry

1989 *Noen viktige moment til forståelse av Quichua-folkets kultur og religion*. Compendio no publicado.

WESTHELLE, Viktor

1992 “Erobring og evangelisering i Latinamerika: tre missionsmodeller og deres fælles forudsætning”. *Mission*, 1992:4 p.3-7

WHITTEN, Norman E.

1981 *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press

ZARUMA Q., Bolívar

1989 *Mito y creencias de Hatun Cañar*, Radio Voz de Ingapirca, Cañar

sin fecha *Identidad de Hatun Cañar a través de su folklore*, Radio Voz de Ingapirca, Cañar

1990 “Indianernes Jørgen Moe”. Entrevista en *Santalen* 1:30-31 (El Jørgen Moe de los indígenas)

1993 *La Fiesta Religiosa del Corpus Christi en el Cantón Cañar*. Tesis previa a la obtención del Título de Licenciado, Facultad de Filosofía, Universidad de Cuenca, / 31/3 1994, Entrevista.

ARTICULOS de REVISTAS

Santalen 20/84 Disippelopplæring viktigst. p. 21 (El discipulado es lo más importante)

Santalen 20/84, Helseprosjekter - er det ikke diakoni? p. 24 (Proyectos de salud, ¿no es diaconía?)

Santalen 17/85, Vi har forandret oss mest, p. 4 (Nosotros nos hemos cambiado más)

Santalen 9/90, Jesus setter fri, p. 24 (Jesús libera)

Santalen 1/91, Lovprisning til rytmer av tamburin og saueklover, p. 4 (Alabanza a ritmos de tamborino y pezuñas de oveja.)

Santalen 2/92, Som leira i pottemakaren si hand, p. 5 (Como la barra en la mano del alfarero)

Santalen 6/7 1992, En misjonsveteran ser tilbake, p. 30 (Un veterano de la misión mira al pasado)

Santalen 18/92, Høvding Antonio kjemper mot undertrykkelse, p. 24 (El Antonio combate la opresión)

Santalen 20/93, Fulltids pastor uten lønn, p. 24 (Pastor por tiempo completo sin sueldo)

INDICE

Agradecimientos	5
I. INTRODUCCION GENERAL	7
1.1 Actualidad del tema	7
1.2 Planteamiento y desarrollo del problema	9
1.3 Método y disposición	13
1.4 Fuentes de información	14
II. CULTURA Y COSMOVISIÓN	19
2.1 Cultura	19
2.2 La cosmovisión (World view)	26
2.3 La relación entre el evangelio y la cultura	29
III. CULTURA Y COSMOVISIÓN DE LOS INDÍGENAS DEL CAÑAR	39
3.1 Geografía y clima	41
3.2 Historia	43
3.2.1 Epoca pre-incaica	43
3.2.2 Bajo el Incanato	48
3.2.3 La conquista española	53
3.2.4 Nuevos tiempos	62
3.3 La lengua de los Cañaris	65
3.3.1 Periodo preincaico-Cañaris	66
3.3.2 Bajo el Incanato quichua	67
3.3.3 La conquista española-castellano	69
3.4 Religión y cosmovisión	72
3.4.1 Principios organizadores del tiempo y el espacio	75
3.4.1.1 Concepción del tiempo y de la historia	77
3.4.1.2 Hahua - uku - Arriba - abajo	82
3.4.1.3 Lo frío y lo cálido	84
3.4.1.4 El bien y el mal	85
3.4.1.5 Lo masculino y lo femenino	89
3.4.1.6 Reciprocidad	91
3.4.1.7 El dualismo como principio reflejado en la lengua...	92
3.4.2 Aspectos de la religión de los indígenas de Cañar	95
3.4.2.1 El Cristo español	96
3.4.2.2 Mitos de origen	101
3.4.2.3 El concepto de Dios	103
3.4.2.3.1 Totemismo	105

3.4.2.3.2 Pachakámak	108
3.4.2.3.3 Los cuerpos celestes	110
3.4.2.3.4 La Pachamama	112
3.4.2.3.5 Tayta diusitu - Amu Jesucristo	115
3.4.2.3.6 Divinidad	118
3.4.2.4 Ritos y fiestas	121
3.4.2.4.1 Las fiestas religiosas	122
3.4.2.4.2 Ritos de pasaje	126
3.4.2.4.3 Yachac - Brujos y curanderos - Enfermedad y salud	132
3.4.2.5 Ética	135
IV. ¿CÓMO LLEGAR A LOS INDÍGENAS DEL CAÑAR CON EL EVANGELIO?	141
4.1 <i>¿La cultura como obstáculo o puente?</i>	143
4.1.1 El dualismo andino	144
4.1.2 El concepto de Dios	156
4.1.3 Los sueños	158
4.1.4 La relación con los padres	160
4.1.5 Las escrituras bíblicas en relación a la cultura	161
4.1.6 La necesidad principal del indígena	163
4.1.7 El indígena evangélico	165
4.2 <i>La diaconía como puente</i>	168
4.3 <i>Reflexiones didácticas</i>	171
4.3.1 Transmisión de conocimientos en una cultura oral	172
4.3.2 El cristianismo es narración	175
4.3.3 ¿Los relatos del antiguo testamento como puente?	178
4.3.4 Transmisión del conocimiento sin palabras	180
4.4 <i>Substitutos funcionales</i>	182
V. RESUMEN Y PERSPECTIVA	187
<i>Anexo 1: Vocabulario quichua - español</i>	194
<i>Anexo 2: Los informantes</i>	198
<i>Notas</i>	200
BIBLIOGRAFÍA	203
INDICE	213