

Indianernes møte med evangeliet – 500 år senere

LIVE DANBOLT DRANGE

Innledning

I misjonsteologien har det de senere år vokst frem en forståelse for at sosialvitenskapene kan yte verdifull hjelp i arbeidet med å finne frem til hvordan en skal presentere evangeliet for første gang til unådde folkegrupper glik at det vil kunne bli forstått. En misjonær møter en fremmed kultur med et annet verdensbilde enn sitt eget, han møter mennesker som filtrerer forkynnelse og evangelisering gjennom en annen virkelighetsforståelse. Om en ikke setter seg inn i den kultur og virkelighetsforståelse en forkynner i og forsøker å forstå hvordan tilhørerne tenker, vil evangeliet kunne bli misforstått og avvist på feil grunnlag.

Det mest alvorlige eksempel på feilslått misjonsinnsats, er vel den som har vært gjort i Latinamerika gjennom 500 år. Vi hører gjerne mest om den misjonsinnsatsen som ble drevet med vold. Men mange av de spanske og portugisiske prester og munkesom kom til «den nye verden», hadde et oppriktig ønske om å gi de nyoppdagede hedenske folkegruppene del i evangeliet til frelse og salighet. Likevel viser det seg at de ikke nådde frem med budskapet. Når en i dag forkynner til disse folk, er det lett å forregne seg og tro at forståelsen er større enn det den i virkeligheten er. Med kirke i hver bygd, stadige helgenprosesjoner, uttrykk som «Hvis Gud vil», og «Gud betale deg» i nesten hver samtale og Maria og Josef som navn som topper statistikk, tror en at det er et fromt kristent folk en møter. men går en det nøyere etter i sømmene, oppdager en at det nok ikke er slik. En for-

kynner til folk som har bestemte forestillinger om personer og begreper en alltid må bruke i formidlingen, forestillinger som til dels ligger ganske langt fra den bibelske forståelsen av begrepene.

Jeg vil i denne artikkelen skissere opp noe av det filteret indianeren møter forkynnelsen med i dag. Dette filteret er dannet som følge av den evangelieformidlingen som fant sted da det latinamerikanske kontinentet ble «kristnet». Jeg vil trekke frem noen av årsakene til at forkynnelsen den gang ikke nådde frem: språk- og kulturpolitikken i de nye koloniene, misjonsmetodene som ble anvendt og den kristendomsforståelsen den katolske kirken brakte med seg fra den iberiske halvøya. Jeg vil så konsentrere meg om den forståelsen indianerne i Cañar i Ecuador¹ i dag viser for det budskapet de har fått forkynt gjennom flere generasjoner. Den forståelsen kommer særlig frem i hvordan de har integrert de bibelske personer i sin muntlige fortellingstradisjon og i sine lokale fester.

Språk

Erobererne møtte mange språk og dialekter på det nye kontinentet. Riktignok hadde inkaene innført sitt språk, quichua, som administrasjonsspråk i hele det området de hadde lagt under seg, og drevet en aktiv folkeforflytning for å utbre språk, kultur og religion². Men i opptegnelser fra tiden etter den spanske erobringen, ser det ut til at lokale språk fortsatt var i bruk. Administrasjonsspråket i de nye koloniene ble naturlig nok spansk og portugisisk. Makt, privilegier, prestisje og «kultur» ble knyttet til disse språkene, og alle som ville komme seg frem og opp måtte lære seg dem.

Til å begynne med ble de lokale språkene akseptert, og prester og munker forsøkte å lære seg disse. Men så begynte Kirken å spørre seg om indianerne kunne forstå dogmene om de ble undervist på lokalspråkene. Svarene var mange og sprikende. Et kongelig dekret fra kong Carlos V fra 1550³ forbød undervisning på quichua fordi de stedeagne språkene ikke var istand til å uttrykke de katolske trosartiklene godt nok. Det ble også slått fast at der var for mange forskjellige språk til at utdanningsstedene kunne undervise prestene i alle, så det var bedre å undervise indianerne i spansk. I 1578 kom et nytt kongelig dekret som krevde at enhver prest måtte kjenne folkets språk der han arbeidet og avlegge eksamen for å bevise det. Dette førte til opprettelsen av Quichua-fakultetet i Lima 1580 og Quito 1581. Nå mente man at ethvert menneske måtte få presentert evangeliet på sitt språk. For å kunne oversette riktig, måtte oversetterne både kjenne indianernes språk og være eksperter i Den hellige Skrift. Men dette førte aldri til at indianerne i Cañar fikk oversatt Bibelen hverken til

sitt språk eller til quichua⁴. Senere ble det flere ganger forsøkt å «kastiljanisere»⁵ kontinentet, dels for bedre å kunne holde kontrollen over befolkningen, dels for å «sivilisere» indianerne. Svingningene i holdning over quichua-språket reflekterer forandringer på det politiske plan både i Spania og i koloniene. Frem til i dag er ikke quichua blitt sidestilt med spansk i Ecuador og det blir nesten ikke brukt i skolen på tross av at elevene i mange områder er nesten 100 % quichua-indianere. Alle forsøk på å utrydde quichua-språket har imidlertid feilet. Indianerne er forøvrig aldri blitt direkte tvunget til å lære spansk.

I Cañar ble det lokale språket cañaris gradvis borte, og som i Andesfjellene forøvrig overtok quichua som indianernes felles språk. Få prester har behersket quichua og om en indianer ønsket å studere til prest, ble han ikke antatt⁶. Messen ble til etter Vaticanum II holdt på latin. Indianernes skolegang har vært svært mangelfull; en stor prosent av den voksne generasjon har vært innom skolen, men med undervisning på spansk, som for barnet var et fremmed språk, var det få som fullførte skolegangen. Spansk beherskes fortsatt dårlig av de fleste indianere i Cañar selvom bildet endres blant den yngre generasjon.

Når det gjelder det bibelske språket, er mange spanske ord og begreper innlemmet i quichua. Dette skjedde dels fordi det manglet ekvivalenter, dels fordi den katolske kirken forsøkte å bytte ut de mytologiske quichua-ordene for slik å «kristne» indianernes religion. Men de spanske prestene og misjonærene satte seg ikke tilstrekkelig inn i indianernes religiøse forestillinger til at de kunne vite om de spanske ordene hadde samme innhold som de indianske de byttet ut. Hva forstod så indianeren med de ord og begreper som ble brukt av kirken, og hvilken betydning fikk fremmedordene de trakk inn i språket? Når det gjelder de ordene kirken forsøkte å bytte ut, kan det se ut som indianerne har oppfattet dem som utenlandske titler på de lokale mytologiske personer, og at de har begynt å bruke ordene uten å forandre vesentlig på innholdet i de opprinnelige begrepene. En må derfor være forsiktig med å forstå f.eks. «Gud Fader» og «Guds Sønn» og andre bibelske begreper i kristen betydning. En må heller se dem som fremmedord brukt innenfor indianernes egen mytotedannelse. For eksempel er ordet for djevel: *dyablu* ikke bare et kulturelt lån fra katolsk undervisning. Det ser snarere ut som det indianske ordet *supay* er blitt byttet ut med *dyablu*, mens det opprinnelige innholdet er beholdt.⁷ Vi kommer tilbake til forestillingene om djevelen.

Når det gjelder spanske ord som ble tatt inn i quichua-språket for å forklare kristne sannheter, kan vi for eksempel ta ordet for «herre» i

betydningen å gi respekt til en med høyere autoritet, en sentral tittel som brukes om Jesus i NT. Quichua har ikke et tilsvarende ord, en har brukt ordet *amu*, fra spansk *amo*, herre. Dette er også brukt som betegnelse på haciendaeieren, sjefen, som bestemmer og dominerer på en despotisk måte, ja som faktisk eier sine bønder. Når herren Jesus Kristus i forkynnelsen så blir *amu Jesucristu*⁸, forårsaker dette naturlig nok forvirring for indianeren. Hva slags herre er Jesus? Vi skal se at i de muntlige fortellingene uttrykkes indianernes forståelse ved at både Gud og Jesus assosieres med storgodseieren, utbytteren.

Misjonsmetoder

Misjon⁹ ble forstått som «en assimilation af personer, fællesskaber eller nationer ind i corpus christianum, som politisk blev regeret af de iberianske konger. Mission blev forstået som inkorporation i et rige, hvis manifeste ånd var kirken.» Den mest hardhendte misjonsmetoden var tvangskristningen som var både politisk og religiøst betinget. For erobrerne var det viktig å påtvinge de erobrede folk sin religion. I tillegg til plikten fyrsten på 1600-tallet hadde til å utbre kristendommen i de områdene han la under seg, ble katolisismen kolonistyreets ideologiske arm. Det hersket tre forskjellige syn på indianerne, og de førte til forskjellige misjonsmetoder.

Den første misjonsmetoden kan vi kalle «akkulturasjon». Indianerne var religionsløse barbarer som spanjolene måtte «sivilisere» og «kristne». Alt hedensk liv måtte ødelegges for å forberede for evangeliet. Det førte til tvangskristning og ødeleggelse både med og uten bruk av vold. Folk ble «omvendt» og døpt i tusenvis under frykt for å bli drept. Men kirken hadde ingen mulighet for å følge opp massedåpen med tilfredsstillende undervisning; både fordi den ikke disponerte mange nok folk til å kunne undervise alle dåpskandidatene og på grunn av språkproblemene.

«Den protektionistiske og synkretistiske katekese» bygget på overbevisningen om «at der blandt indianerne fandtes et oprindeligt kendskab til evangeliet, der på grund af århundreders forløp og det kulturelle livs udsvævelser var blevet forringet». Avgudsdyrkelsen hadde fornedret indianerne til det barbari at de f.eks. drev med menneskeofringer. De ble sett på som kjettere som trengte hjelp til å gjenskape den tro de hadde hatt, nemlig den kristne. Dette gav spanjolene rett til å intervensere for å redde de uskyldige og sikre kristningen av området. Denne innstillingen til indianernes religion tillot synkretistiske holdninger idet ritualer og myter kunne innkorporeres, de var jo opprinnelig kristne.

Den tredje modellen kan kalles «Det indianske gamle testamente».

«Missionærens oppgave i mødet med mennesker og kutlur er at finde naturen, der bereder nåden. Dette forstadium, som kaldes *gratia creata* eller *gratia praeveniens* tjener som nødvendig forberedelse for evangeliet.» Denne holdning førte til toleranse og akseptering av den opprinnelige kultur som mulighet for evangelisering.

Disse tre misjonsmodellene har fungert ved siden av hverandre med forskjellige talsmenn ned gjennom tidene med det resultat at indianerne snart opplevde tvang og snart toleranse fra kirkens side. Men møtet mellom indianernes religion og spansk katolisisme førte ikke til at indianerne ble kristne. Alle modellene bidro på hver sin måte til at indianerne holdt fast ved sine religiøse forestillinger, samtidig som de inkorporerte elementer av sin forståelse av kristendommen. Derfor må den religion indianerne har i dag kalles «kristopaganisme».

Den spanske Kristus¹⁰

Hvordan var så den kristendomsforståelsen og evangelieforkynnelsen Kirken møtte indianerne med? Kan vi finne noen nøkler der til at de ikke har grepet budskapet på tross av 500 års forkynnelse? Den spanske kulturen indianerne møtte var en kultur som hadde vært under sterk ytre påvirkning. Spanjolene kom ikke til Latinamerika med en kultur som bare var europeisk; i ca. 750 år hadde Spania under arabisk styre blitt påvirket av arabisk religion og kultur; på mange måter tilhører Spania Afrika mer enn Europa. Også kristendommen i Spania ble påvirket av årene under araberne, slik at den Kristus som ble brakt til de spanske koloniene «var kommet veien om Afrika»: «Journeying from Bethlehem and Calvary, He passed through Africa and Spain on His long westward journey to the pampas and cordilleras.»¹¹ Spørsmålet den engelske misjonæren John Mackay stiller er om det virkelig var Marias sønn og herre som reiste vestover, eller om han ble igjen i fengsel i Spania, mens en annen Kristus som var født i Afrika er den Kristus som fant sin plass i de iberiske kolonier.

Den Jesus en møter i kirkekunst og fester i Latinamerika, har ihvertfall lite til felles med den bibelske Jesus. I feiring av høytidene fremtrer jomfru Maria som den sentrale person. I kirkekunsten fremstilles Jesus enten som barn i krybben, på sin mors arm eller som den lidende på korset, en blek, blodløs, lidende Jesus som kjemper med døden eller er død; selve inkarnasjonen av døden. Den voksne, sunne Jesus med disiplene rundt seg og den oppstandne, seirende Kristus leter en forgjeves etter. Maria fremstilles i Jesu funksjoner: den gode hyrde (med babyen på armen), den barmhjertige og den opphøyde i himmelen, kronet av Gud Fader.

I spansk kristendomsforståelse er Jesus bare kjent som et hjelpe-løst barn med en tragisk skjebne som jomfrumoren tar seg av. Hans liv er uvesentlig, han blir sett på som en overnaturlig skikkelse og hans menneskelighet har liten etisk betydning. Kristus ble født og døde, men han levde ikke. Han er blitt det tragiske offer, mer tragisk enn noen annen, dødens herre, sentrum for dødens kult. Han er en Kristus som ble menneske av eskjatologisk interesse, og hans varige virkelighet ligger i en magisk oblat som skjenker udødelighet. Han er blitt mindre og mindre identifisert med noe som er mandig og fremgangsrikt. Mens jomfrumoren som ikke smakte døden, er blitt livets dronning. «Han kom som Dødens Herre og Herre over det kommende livet; hun kom som den suverene kvinnen over det livet som nå er»,¹²

Mackay mener bakgrunnen for dette Jesusbildet er at et hovedtrekk i den spanske sjel er den sterke vektleggingen av lidenskapen. Et folk som beherskes av lidenskapen, vil tendere til å personalisere sine idealer, noe Mariadyrkelsen i den spanske kristendom er et uttrykk for. Ingen andre steder enn i Spania og i de gamle koloniene har Jomfruen fått en så sentral religiøs posisjon, eller er dogmet om hennes ubesmittede unnfangelse blitt så iherdig forkynt og forsvart. Årsaken til at den lidenskapelige idealiseringen av jomfruen var mulig for det spanske folket, ser Mackay i deres grunnleggende uetiske syn på synden. Spanjolen frykter døden, ikke synden. Det er udødelighet en higer etter, ikke den nye fødsel og livet som evangelisten Johannes forkynner. Jomfruen er derfor den personen en tar sin tilflukt til for sin personlige trygghet både i dette liv og etterpå. Følgen er at det i Latinamerika blir sett på som kjetteri å stille spørsmål ved jomfruens unnfangelse og evige jomfrudom, mens en godt kan spotte Jesus.

Mackay hevder at Ignatius Loyola, stifteren av jesuittordenen, er den historiske person som aller mest har inkarnert både svakhetene og styrken i den iberiske rase. Hans prinsipp om blind lydighet til Rom forårsaket mye smerte i de spanske kolonier der jesuittene til tider hadde altfor stor åndelig og politisk makt. Troen ble en blind tro på kirkens autoritet og ufeilbarlighet, den største synd var å ikke adlyde kirken; å tenke selv ble sett på som synd mot Den Hellige Ånd. Loyolas etterfølgere i Latin-Amerika setter fortsatt Maria-kulten i sentrum.

Den kristendom erobrerne brakte til Latinamerika var en kristendom preget av ytre riter. De indianske religiøse festene ble «kristnet» ved at de fikk navn etter kristne høytider og helgenfester, men folk forsto ikke hva endringen bestod i¹³. Dette har ført til at festene hol-

der folk fast i deres opprinnelige tro. Kristus og jomfruen er blitt regionalisert, de har fått titler utfra hva de skal ha gjort av velgjer-ninger på det enkelte sted. I Cañar kan indianerne f.eks. ramse opp over tyve navn på jomfru Maria. I bygden Suscal er det «Smertens jomfru» som er skytshelgen og som feires med helgenfest i mars. Helgenene har fått første-plassen i populærreligionen som individuelle eller fellesskaps-beskyttere. Mange steder har de overtatt funksjonene til de opprinnelige guddommene. En kan f.eks. møte prosesjoner med en helgenfigur som er kjent for å skaffe regn på vei til en bygd som lider under tørke.

Kristus har mistet anseelsen som hjelper i livet, jomfruen og helge- nene har overtatt den rollen; de blir sett på som mer menneskelige og lettere tilgjengelige enn han. Populærreligionen er blitt en prak- tisk polyteisme med jomfruen på toppen. Hun er den reelle guddom- men som treenigheten kroner og helgenene leder til, mens Kristus er blitt avmenneskeliggjort og gjort til fetisj. Alt ved ham: hans bilde, hans menneskelighet, hans navn er blitt omdannet til fetisjisme.

Ritualene er blitt forvandlet til magi. Brødet i nattverden er blitt udødelighetens brød, et magisk botemiddel for et evig liv. For india- nerne er sakramentene blitt ytre handlinger som de lydlig repeterer for å unngå ubehageligheter; men de har ikke forstått hva ritene betyr. Det kan en se under «Kristi legemes fest» hvor få indianere del- tar i nattverden i kirken, mens festen etterpå er mer preget av deres før-kristne religion enn av å være en kristen fest. Indianerne bærer barna til dåp, men har sine egne ritualer i forbindelse med fødselen der jordmoren spiller en vesentlig rolle. De inngår ekteskap i kirken, men den egentlige ekteskapsinngåelse skjer før, ved egne tradisjoner og ritualer utført av «forloverne».

Mackays fremstilling av den spanske Kristus bekreftes av studier av det indianske religiøse feståret. Jesus blir feiret i 37 % av festene, kun som barn og som lidende, mens 48 % av festene gjelder jomfruen og helgenene.¹⁴

Den kristendom indianerne fikk presentert, var en religion mer preget av religiøse fester og ytre kult enn av det evangelium den var sprunget ut av. Prestene og de spanjolene som hadde ansvar for undervisningen levde også ofte et liv fjernt fra den etikk de skulle formidle, noe indianernes muntlige fortellingstradisjon avspeiler. Indianernes egen etikk var langt mer høyverdig. «The Lack of an ethic in Spanish religion constitutes its problem, as it constituted the problem of the religion transplanted in the New World by the last Crusade.»¹⁵

Fra før-inkaisk religion til kristopaganisme

Indianernes religion må i dag kalles kristopaganisme, en religion som er ispedd kristne ritualer, ord og forestillinger uten å kunne kalles kristendom. Hvordan var så deres opprinnelige religion? Det er vanskelig å få et bilde av Cañar-folkets før-inkaiske religiøse forestillinger i dag. Det dreier seg om et folk som ikke har skrevne kilder, som ble erobret av andre folk to ganger, og kildene om dem er skrevet ned av de spanske erobrerne. Det vi har å gå ut fra er arkeologiske utgravninger, de spanske kronikørenes opptegetninger, indianernes fortellingstradisjon og forskernes teorier. Det vi kan se på som Cañaris-folkets religiøse forestillinger, er derfor en uensartet samling av biter av et system der vi knapt kan ha noen intuitiv oppfatning av hvordan systemet egentlig er. «Vi kjenner noen mytiske fortellinger, vi vet hvem de overnaturlige vesenene er som de ser ut til å ha trodd på både i inkaenes epoke og i tiden før deres ankomst; vi kjenner likeledes til hva slags offerhandlinger de utførte. Av alle disse usammenhengende trådene skal vi prøve å trekke noen konklusjoner,» sier den spanske antropologen Alcina Franch i sin fremstilling av Cañaris-folkets kultur og religion.¹⁶

Mange forskere mener at Cañaris-folket primært var måne-dyrkere. Utgravningene i Ingapirca i Cañar viser at stedet fra ca. 900 e. Kr. må ha vært et senter for månedyrkelse. Månen blir også i dag sett på som en levende skapning med alle menneskelige attributter, og den tillegges funksjoner og innflytelse på jorden og menneskene. Vanligvis er innflytelsen til det gode, men den kan også være vond. Det sies f.eks. at en ikke må så eller gjøre annet arbeid på jorden når månen er ny, da vil åkrene tørke og en mister avlingen. En må heller ikke vaske tøyet, for da vil det bli ødelagt. Men samtidig pleier månen å sende regn de første dagene etter ny-måne, særlig på den femte, og det er bra for åkrene. De fem første dagene etter nymåne er likevel farlige for jorden.¹⁷

Cañaris-folket måtte i inka-tiden inkludere dyrkingen av inkaenes guder, først og fremst Inti, solguden, i de religiøse forestillingene de allerede hadde. Dyrkingen av Inti er gammel i Andes-religionen; en finner spor av den flere tusen år tilbake. Forskere mener at den må ha levd parallelt med de andre religionsformene. Om solen ble dyrket i Cañar før inka-tiden, vet en ikke, men det en vet er at den måtte dyrkes av alle de folk inkaene erobret. Inkaene la ofte sine helligsteder oppå folkenes opprinnelige. Derfor ble Cañaris-folkets helligsted for månedyrking ødelagt og inkaene bygget sitt eget senter, borgen Ingapirca, for dyrkingen av solen på dette stedet. Både inkaenes fremgangsmåte og utviklingen etter inka-tiden gjør det

svært vanskelig i dag å skille ut hva som er før-inka og hva som kom med dem, noe som også gjenspeiles i forskernes teorier.

Da spanjolene kom med enda en ny religion, hadde indianerne erfaring i å bli pådyttet fremmed tro som supplement til sin egen. På tross av utbredt maktbruk fra erobrerens side, gav de ikke opp sin religion, men lot den gå under jorden; de fant måter å uttrykke den på gjennom den kult de ble pådyttet slik at det tilsynelatende så ut til at de hadde akseptert det nye. Cañar-indianernes religion i dag er derfor en blanding av forestillinger fra før-inkatiden, av inkaenes religion og av elementer fra spansk-katolsk kristendom. Sammensmeltingen har skjedd gradvis over lang tid, slik at det for indianeren selv ikke er lett å skille ut enkelt-deler; for ham er det blitt et hele.

Det er særlig to områder i Cañar-indianernes liv som avspeiler deres religiøse forestillinger: fortellingstradisjonen og de religiøse festene. En kulturs muntlige litteratur: legender, myter, sagn, eventyr osv., er et naturlig sted å lete når en vil finne frem til hvilke religiøse forestillinger som hersker hos den jevne mann og kvinne. Ettersom det er stor analfabetisme/semianalfabetisme blant indianerne i Cañar, er det fortsatt i den muntlige litteraturen på deres eget språk at religiøse forestillinger overleveres fra generasjon til generasjon. Selvom stadig flere indianere, både ungdom og voksne, fullfører skolegang i dag, må en fortsatt karakterisere indianerkulturen som en muntlig kultur.¹⁸ Kommunikasjonen foregår ved hjelp av det talte ord. Det leses ikke aviser, men de fleste har en radio, og TV gjør sitt inntog på bygdene.

Etter 500-års kristen påvirkning kan en vente at bibelske personer og begreper er innlemmet i den muntlige fortellingstradisjonen. Hvordan behandles så de sentrale bibelske personer og makter; Gud, Jesus, og djevelen og hvilke roller og egenskaper blir de tillagt? Hvordan er de trukket inn i fortellingene, hvilke symboler blir brukt om dem? Dette vil vi se på i det følgende.¹⁹

Sentrale sider ved Cañar-indianernes virkelighetsforståelse

For å kunne forstå bruken av de bibelske personene i fortellingene, må en kjenne til sentrale elementer i indianernes virkelighetsoppfatning. Studier i Andes-regionen viser at indianerne har en dualistisk oppfatning av tilværelsen på alle områder i sin tenkning²⁰. Det grunnleggende i deres tenkning, sentrum i deres virkelighetsoppfatning, er et to-delingsprinsipp som bygger på en forankring i landskapet, i rommet. Denne to-delning, uttrykt i balanse og symmetri er «a basic generative metaphor.»²¹ Dette prinsippet kommer blant annet til uttrykk i tidsoppfatning, i sosial organisasjon, i forhold til helse, i

kosmologi, i forholdet mellom kjønnene; og det reflekteres i språket og i religionen. Det opereres med to epoker i historien. Gud Faders og Guds Sønn's epoke²². Motsetningsparet *babua/uku*, oppe/nede, influerer på mange områder. Dels står det for det kosmologiske skillet mellom det hinsides og det dennesidige, dels for de ulike økologiske nivåene, det kalde høylandet og den varme kystsletten. Det brukes også for å betegne det sosiale skillet mellom øvre og nedre del av bygden og det er geografisk knyttet til «verdeshjørnene». I Cañar klassifiseres også det meste i tilværelsen i en dualisme mellom kalde og varme krefter.

Det dreier seg ikke om et aboslutt skille mellom det gode og det vonde. Tilsammen utgjør det vonde og det gode verden, og deler den i to halvdelar som gjensidig forklarer og berettiger hverandre. Skillet mellom vondt og godt handler ikke om moralske kategorier; det dreier seg om et fysisk skille. Det vonde er en forutsetning for det gode og kan ikke utslettes. Bibelens Gud og djevel er så blitt integrert i denne to-delingen av det gode og det vonde. De ses ikke på som representanter for motsatte makter, men er for indianerne egentlig ett og det samme. Derfor skildres både Gud og djevel, Jesus og de symboler som brukes om dem, som både gode og vonde.

En annen side ved virkelighetsforståelsen er tanken om gjensidighet. Gjensidighet og balanse/ubalanse gjennomsyrrer alle mellommenneskelige forhold. En kan kanskje si at summen av leveregler er at det andre gjør for deg, skal du gjøre gjengjeld for: «gi, motta og gi tilbake». Det må til enhver tid være balanse i livet og samfunnet. Nåde-begrepet finnes ikke i språket²³, i mellommenneskelige forhold eller i forhold til de overnaturlig maktene. Gjensidighet gjenspeiles i de muntlige fortellingene: både i forholdet mennesker imellom, mellom mennesker og de overnaturlige maktene og de overnaturlige maktene imellom vektlegges oppfyllelse av gjensidige forpliktelser.

Gud og det guddommelige. Gud og Jesus.

Quichua har ikke noe ord for gud, indianerne snakker om hellige ting og hellige steder, *buaca*²⁴. Fjell og høyder som omgir indianerbygdene er hellige og bebos av en eier, *Urcu-yaya* eller *Urcu-mama*, som blir sett på som en guddom som beskytter og passer på sine. Alt liv er under en eller flere slike fjell-eieres herredømme. I tråd med to-delingsprinsippet er fjellgudene delt i mannlige og kvinnelige. Fjellet Tayta Buerán er f.eks. elskerinnen til nabohøyden Mama Zhinzhuna. Inne i de mannlige høydene er det gull i form av jordbruksprodukter som mais, korn og knoller. De kvinnelige vokter tropiske produkter som appelsiner, sukkerrør, bananer osv., også de av gull.²⁵

Urcu-yaya konsulteres av helbrederne. Han har en urtehage nær fjellets topp der helbrederne kan hente de sterkeste medisinske urtene og også spørre om råd i vanskelige sykdomstilfeller. Mange steder blir *urcu-yaya* sett på som mellommann i de kurer som helbrederen utfører, ved at f.eks. levende marsvin, brennevin, naturfarvede stoffer og ukokte bønner ofres til ham, antakelig fordi han ses på som helbredernes hjelper.²⁶

Å møte *Urcu-yaya* blir forbundet med hell. Men fjell gudene kan også forårsake vonde ting. Guddommene blir, som tidligere nevnt, sett på som både gode og vonde. Dette forklarer Rowe med at makt har bare den som selv kan lage reglene: «a being who is bound by rules to keep a regular schedule is the servant of the being who makes the rules. Only a being who is free to be capricious, yet able to make rules for others, has real power. Furthermore, such a being will demand respect and will not permit aimless clouds to interfere with his business.»²⁷ Rowes karakteristikk gjelder særlig den pan-amerikanske mytiske helten «trickster»²⁸, en lurendreier som gjør akkurat det han til enhver tid har lyst til enten det fører til noe godt eller til noe vondt for de han handler mot. Flere av personene som inngår i det mytiske stoffet i Cañar, fra den unge Jesus til djevelen går inn i denne rollen.

Det ser ikke ut til at indianerne i Cañar har forestillinger om en Gud som skaper.²⁹ Det nærmeste en kommer skapelsesmyter er fortellingene «Gud Faders og Guds sønns epoke» og «Papegøye-fuglene»³⁰. Der opptrer ingen skapergud; jorden er skapt og mytene forklarer naturfenomener og folkets opprinnelse. Det vi møter er en slange og papegøye-fugler, dyr som må ha hatt funksjon som totemer.

I fortellingene fremstilles de overnaturlige som konkrete personer, usynlige mennesker som handler og tenker som mennesker. Blant de overnaturlige opptrer også Gud, Jesus og djevelen. Ordet som brukes for gud er det spanske dios, *dyus*. I dagligtalen kan termen *tayta dyusitu* (lille pappa gud) referere til Gud, til en spesiell skytshelgen, til en spesiell avbildning av Kristus eller til et kors. En hane, *el gallo mishiku*, det eneste dyret som «tilhører Gud», kan overvinne djevlene når den galer³¹. Begrepet himmel som Guds bolig finner en ikke.

Når Gud handler godt overfor indianeren, identifiseres han med fjell-guden *Urcu-yaya*. En kan også finne likhetstrekk mellom gud og *Tayta Carnaval*, en mytisk person som kommer ned til bygden i karnevalstiden og bringer lykke til de hus han besøker. Andre ganger representerer gud kategorien haciendaeier. Da symboliseres han med en hvit herremann, *amo blanco*, eller *virakocha*³², hvit mann, eller en

hvit hest. Denne to-sidigheten der gud oppfattes som representant både for det gode og det vonde, er som vi har sett, uttrykk for indianerens oppfatning av at det gode og det vonde hører sammen og ikke kan skilles. På denne bakgrunnen blir det vanskelig for indianeren å forstå at den bibelske Gud er bare god. Geronimo Guasco som har regnet seg som evangelisk kristen siden 1976 og som var med i bibel-oversetterteamet, sier: «Jeg tror ikke Gud er bare god, fordi han straffer. Derfor kan det komme mye regn og alle slags ulykker som inntreer.»³³

Jomfru Maria skildres som Jesu mor i fortellingene om Jesus. Hun kommer også inn i «Hans og Grete eventyrene». Der reflekteres fire kvinnebilder: de to gode er mor, representanten for det biologiske moderskap og jomfru Maria som inkarnasjonen av det åndelige moderskap. De to onde er stemoren og heksen som på hver sin måte er falske mødre³⁴. Det kan synes som jomfru Maria er en person som bare opptrer som god, men hun er en ganske perifer person i fortellingstradisjonen. Hun er heller ikke sentral i de religiøse festene bortsett fra der en avbildning av henne er skytshelgen eller en kirke innviet til henne fungerer som pilgrimsmål.³⁵ Kirken bygget mange gudshus på indianernes *huacas*, hellige steder, som det ble naturlig for dem å fortsette å valfarte til.

I mange av fortellingene er Jesus en av de sentrale personene. Hans unnfangelse skildres ved at Josef kastet en Jomfrulilje på Marias mage eller bryst. En annen fortelling skildrer Josef som ville dra fra Maria da han oppdaget at hun var med barn og Jesus som kom til ham i en drøm og ba ham bli. De bodde i landet Paradis i Gud Faders epoke. I oppveksten var Jesus en luring en ikke helt kan stole på. Han gjorde under som var dels gode og dels til skade for dem de rammet. Den unge Jesus representerer også hjelperen fordømte sjeler roper til, og han viser seg for mennesker som oppfører seg rett og hjelper dem når de er i nød.

Hele livet var Jesus på flukt fra fiender til han ble tatt og døde på korset. Fiendene kalles Herodes, Pilatus og «judaser», antakelig har indianerne blandet jøder, judíos, og Judas. De har mange likhets-trekk med djevlen slik denne tegnes i legendene. Jesu død og oppstandelse skildres i noen fortellinger slik: Hanen *mishiku*, guds hane, blir slaktet og stekt og jødene lager festen Karneval og skal til å spise den. Så står den opp igjen, djevlene blir overvunnet og henvist til en skinnende hacienda. Jesu oppstandelse knyttes her til karnevals-festen, ikke til påske som ikke feires av indianere flest. Det er bare hvis deres «helgen» tilfeldigvis er en avbildning av Jesus på korset fordi det er denne figuren de har erfart at bringer dem lykke, at de feirer

helgenfesten for ham på langfredag. Men da er det ikke Jesus, den lidende Guds sønn som døde for verdens synd som feires. Det er Jesus som en blant mange helgenavbildninger som feires slik alle disse festene feires. I noen fortellinger er forøvrig døden på korset det siste, Jesus står ikke opp igjen.

Sagnene om Jesu liv er bygget opp på samme måte som andre eventyr og sagnsykluser, noen tekster ligger nær opp til de bibelske beretninger, andre har sine temaer fra apokryfe evangelier, mens atter andre er fornyelser av andinske fortellinger der de opprinnelige temaer opprettholdes. Noen av disse har klare likhetstrekk med pre-colombianske andinske myter. «Cañar-indianerne har forvandlet den bibelske historie til en historie som ikke bare er andinsk, men som også har en viss lokal farge. Den identifiseres som en integrert del av et vidt og sammenhengende muntlig fortellingssystem og tilhører en særegen lokal kultur.»³⁶

Forestillinger om djevelen og helvetet

Djevelen, *dyablu*, el diablo, er også en hovedperson i mange av fortellingene. Men det er ikke den europeiske og kirkelige forståelse av djevelen det refereres til. Han har mer til felles med fjellguden *Urcu-yaya* enn med djevelen i katolsk lære. «Selv der hvor legendene uten tvil inneholder elementer som kommer fra den spanske kulturen, eksisterer de sammen med andre elementer som unektelig er av indiansk karakter. Disse elementene er blitt blandet og integrert til de i dag danner et sammenhengende mytologisk system...»³⁷

Djevelen er en person en kan styre. Han gjør både utrolige og morsomme ting og opptrer som både god og vond alt etter forholdene. Han er ikke den rene inkarnasjonen av det onde. Overfor mennesker svarer han med prinsippene om gjensidighet akkurat som de opprinnelige gudene ville gjøre. Han kan både forårsake sykdom, f.eks. ved å puste på en som ikke respekterer ham som en burde, og han kan fortelle hvordan en syk kan helbredes.

Mens *Urcu-yaya* ses på som *runa*, ordet indianerne bruker om seg selv, viser djevelen, *dyablu*, seg som en landsens mestis som med løfte om å få bli med til storgården, lurer indianerne med seg til det som viser seg å være helvetet. Det er ikke vanskelig å forstå at behandlingen indianerne har fått etter den spanske erobringen ligger under forestillingene om djevel og helvete. Hacienda indianerne ble tvunget til å arbeide på, symboliserer helvete og eieren er blitt symbol på djevelen. Den som tar inn på en hacienda, kommer sjelden levende ut derfra igjen, slik indianerne erfarte at det var i praksis. De ble livegne når de kom under haciendaeieren. Blant djevlene

fremstilles et hierarki som minner om forholdet mellom sjefen og arbeiderne på haciendaen.

Frelse er å slippe unna helvete. De gode menneskene blir frelst og de onde går til djevelen i helvetet som vanligvis er en hacienda. Indianerne har integrert den katolske forståelsen av at der er et hierarki i helvete der det femte er der de alvorligste synder som f.eks. incest, blir straffet. Fra djevlenes side er gud den onde.

Andre elementer i fortellingene

Også fargene er det knyttet forestillinger til. Hvitt symboliserer det gode, mens sort uttrykker det vonde. (Hva tenker så indianeren om en sort bibel?) Guds hane er sort med hvite prikker, den er altså både god og vond. Grått, *zhiru*, er en blanding av hvitt og sort. *Zhiru* forener det som moralsk sett ikke bør forenes. Når noen i fortellingene er kledd i *zhiru*, indikerer det at den grunnleggende moral er forstyrret og i oppløsning og vedkommedes handlinger er umoralske eller onde. *Mama-buaca*, heksen i «Hans og Grete eventyrene» er en person som er kledd i *zhiru*. Hun er kanskje det nærmeste en kommer en person det ikke er noe godt ved.

Regnbuen har ihvertfall siden inka-tiden vært et tegn på det gode eller det vonde, alt etter omstendighetene. I dag blir den nesten alltid sett på som et element som kan forårsake sykdom og annet vondt for de som blir besmittet av den skadelige dampen den sender ut. Regnbuen får f.eks. skylden for svangerskap utenfor ekteskap. En gull-okse lever i vannet regnbuen kommer fra, men denne oxen brenner den som prøver å ta den³⁸.

Korset har fått magiske funksjoner. I legender og fortellinger fremstilles korset som beskyttelse mot det onde, og det redder fra djevelen. Det står på høyre side av veien, den gode siden. Korset som frelser er ofte grønt. En må hellige seg med korstegnet og gjerne ha et krusifiks, en skapular eller en rosenkrans når en møter djevel og ånder. Indianerne har på et vis forstått at korset frelser fra djevel og helvete, men det er blitt en magisk forståelse i tråd med den forståelse som også ellers har vært den herskende i den katolske kirke på det latinamerikanske kontinentet.

Aske som i kirken er et symbol på den kristne boten, fungerer som middel mot åndene. Å kaste seg ned med ansiktet mot jorden blir sett på som en måte å overvinne djevelen på.

Prestene får gjennomgå i mange fortellinger. De kan drive ut onde ånder, og det blir sett på som positivt, men ellers blir de gjort narr av, særlig fordi de nok ikke i praksis levde i sølibat. Dessuten var de mestiser og representanter for dem som hadde makten.

Sluttord

Mackay's studium av den spanske sjel og den kristendom den frembragte og formidlet til Latin-Amerika, gir lys over den kristendomsforståelsen vi møter hos indianerne i Cañar. Kristopaganismen er ikke bare et produkt av indianernes mangel på forståelse for de kristne dogmene, den er også et produkt av det vrengebildet av Kristus som spanjolene kom med. Det er ikke til å undre seg over at en slik blek, lidende Kristus ikke seiret over indianernes velgjørende fjellgud *Urcu-yaya*. Indianerne har ikke møtt den allmektige, seirende Herren Jesus Kristus.

I dag er der strømninger innenfor den katolske kirke som formidler den bibelske Kristus til folk, men f.eks. i Ecuador ser en lite til dette. Dessuten er den flere hundreårige tradisjon og forkynnelse blitt grunnfestet i folket og vanskelig å endre. I Cañar har unge prestere som ville fjerne helgenstatuene fra kirkene, blitt hevet på dør av menighetene. Det er ikke lett å nå frem med en forkynnelse av hvem den bibelske Jesus virkelig er. Folk kjenner bibelske ord og begreper, men legger et annet innhold i dem enn det Bibelen gjør: de tolker forkynnelsen anderledes enn det vi tror og forventer at de skal gjøre.

Særlig problematisk blir gudsbegrepet. For indianeren er det et skille mellom gud og den kristne Gud. Dios forbindes i dag med et godt vesen, nesten alltid med naturen, mens den kristne Gud forbindes med de hvite og er ond og straffende, en hevners Gud som en kan ta i bruk for å straffe naboen, en fortørnet Gud. En venter seg ikke noe godt fra den kristne Gud. Også ånd, espíritu, er et begrep indianerne ikke forstår. For dem eksisterer bare konkrete personer som er synlige eller usynlige. *Supay*, *dyablu* og de døde som vi møter i fortellingene, er usynlige personer som oppfører seg som mennesker. Når en så snakker om at Ånden er som en vind, oppfattes det negativt; «dårlige vinder» kommer fra djevelen og fører til sykdom.

Når også sentrale begrep som nåde og tilgivelse ikke finnes i språket, kan en spørre seg hva indianeren sitter igjen med etter å ha silt forkynnelsen gjennom sitt kulturelle filter. I samtaler med indianere som har vært evangeliske i over ti år, viser det seg at også for dem er bildet av den vilkårlige, straffende Gud som en må passe seg for, det mest nærliggende. Den grunnfestede tanken om gjensidighet også i forholdet til de overnaturlige maktene gjør at de fleste mener at frelsen oppnås ved gode gjerninger.

Det er kanskje ikke så merkelig at en ikke har nådd lenger med evangeliet, tvert i mot må en se det som et under at det i dag finnes

Kristus-troende indianere i området. Men det er mange ting å ta fatt i om en vil nå lenger med forkynnelsen. I dette arbeidet vil den muntlige fortellingstradisjonen kunne være en hjelp. På den ene siden vil eventyr, myter og sagn kunne hjelpe forkynneren til å forstå kulturen og folks tankegang bedre. På den andre siden er det gjennom den muntlige fortellings-formidlingen en lettest kan nå inn til en muntlig kultur. Kan en årsak til at en ikke har nådd frem med budskapet være at det ikke er blitt formidlet på indianernes egen måte? De tilhører en muntlig kultur der fortellingen er sentral i formidling mellom mennesker.

Bibelen er egentlig én fortelling fra begynnelsen til slutt, delt opp i mange mindre fortellinger. Den er skapt i en muntlig kultur der historien ble fortalt av de eldre til den oppvoksende slekt akkurat som i muntlige kulturer i dag. Hovedpersonen i kristendommen, personen Jesus Kristus, møter vi i en fortelling. Bibelens forfattere analyserer ikke filosofisk hva de mener med Gud; de forteller om hans gjerninger slik at tilhøreren utfra dem kan forstå hvordan og hvem Gud er. Bibelen er en fortelling som beskriver virkeligheten i lys av gudstroen; fortellingen er ett av troens grunnspråk. Vi tilhører en skriftkultur som vektlegger bøkene, den skriftlige historien og har glemt fortellerkunsten. For indianerne i Cañar er fortellingen det normale redskap til å formidle kunnskap. Kanskje en i evangelieformidlingen ville nå lenger om en tok i bruk den muntlige tradisjonen både ved å fortelle bibelhistorien og ved å skape nye fortellinger med et bibelsk innhold i indiansk drakt?

Noter

1. Grunnen til at jeg velger dette folket er at jeg har bodd og arbeidet i området i flere år. Jeg har også skrevet hovedoppgave om dette folkets kultur og religion. (Drange 1994).
2. Cañar-indianerne eller Cañaris-folket som de het, er en av de mange gruppene i Andesregionen som omkr. år 1470 e. Kr. ble erobret av inkaene.
3. Sitert hos Harrison, 1989 s. 37f.
4. Det er evangelisk misjon i dette århundre som har gått inn i dette arbeidet. NT og fortellinger fra GT har foreligget på quichua på nabodialekten noen ti-år. For nye lesere er det ikke lett å forholde seg til en annen dialekt. Først nå foreligger NT på Cañar-quichua. Oversettelsesarbeidet ledes av WMPL-misjonæren Dale Nesse.
5. «Kastiljansk» (Castellano) var den dialekten som ble snakket i den spanske provinsen Castilla og som ble grunnlaget for det offisielle spanske språket.
6. Den pensjonerte læreren José Calderón fortalte at han i sin ungdom ønsket å studere til prest, men ble avvist på grunn av at farsnavnet Guaraca er et idianernavn. At han selv var spansk-talende mestis med et spansk mors-etternavn, spilte ingen rolle.
7. «Originally, *«supa, supay or (S)upani»* ('shadow', 'soul') was the aspect of man's soul which would find rest after death in *«(s)ypay-marca»* ('land of shadows')....» Howard-Malverde, 1984 s. 50.

8. Nesse forteller at dette har vært et av problemene oversetterne har slitt med. De valgte å bruke diminutivet *amito* «a term with a little endearment to it, to take away some of the negative connotations that *amu* might have to them.» (22/3 94)
9. Jeg bygger her på Westhelles artikkel, 1992.
10. Jeg bygger fremstillingen av den spanske Kristus på boken til John A. Mackay og på egne inntrykk og erfaringer etter 11 år i LA.
11. Mackay s. 95.
12. Op. cit. s. 102.
13. Som eksempel kan nevnes solfesten Inti Raymi ved solverv i juni som ble St. Johannes og St. Peters fest. Den festen indianerne i Cañar feiret omkring fastetidens begynnelse, ble kalt Karneval, men innholdet har lite med fastelaven å gjøre bortsett fra at det spises og drikkes mye.
14. Rueda, 1982 s. 169.
15. Mackay s. 102.
16. Alcina Franch, 1988 s. 175.
17. José Maldonado fortalte om dette i intervju, 11/3 1994.
18. Ong hevder at lang tid etter at en kultur har tilegnet seg skrivekunsten vil den preges av det talte ord. Ong 1991, s. 113.
19. Jeg bygger på Rosaleen Howard Malverdes samling av muntlig tradisjon fra Cañar: *Dioses y diablos*, 1981. Hun gjorde sitt feltarbeid i 1976–77. Fortellerne er menn og kvinner fra 15 til 80 år fra forskjellige bygder i området.
20. Fock og Krener's studier i bygden Juncal i Cañar bekrefter at dette også gjelder her, Rapport u.å. s. 10.
21. Harrison, 1989 s. 49.
22. I fortellingsstoffet deler indianerne i Cañar historien inn i to epoker: Gud Faders og Guds Sønn's epoke. Begrepene kommer kanskje fra milleniarismen som fransiskanere brakte til den nye verden, men innholdet i epokene har lite med Bibelens budskap å gjøre.
23. Nesse kommenterer at nåde-begrepet var en revolusjonerende tanke for oversetterne. Han mente at nåde ikke er noe de har erfart og som ikke blir forstått av folk flest. Det samme kan sies om tilgivelse. For begge disse begrepene endte en opp med å bruke de spanske ordene *gracia* og *perdon* fordi det ikke fantes ekvivalenter i indianernes virkelighetsforståelse. (22/3 94)
24. Maldonado (11/3 1994) sier at hver geografiske sone har sine guddommer, *huakas*. Det kan være fjell, innsjøer eller naturfenomener. Det er særlig fjell, i Cañar er det Alberto Altar, Mama Zhinzhona og Taita Buerán som er representative symboler for guddommen. Disse fjellene navngis i fortellingene.
25. Howard-Malverde 1981 s. 25, 26.
26. Gieronimo Guasco G. sa at det var blitt ham fortalt at helbredere fra andre områder i Ecuador, setter opp et mygnett som de går inn i under arbeidet med pasientene og ber *Urcu-yaya*, fjellet, om råd om medisiner. Nettet må ikke berøres av andre, og ingen må snakke til helbrederen mens dette foregår. Intervju 1/4 1994.
27. Rowe 1960 s. 414ff.
28. Paul Radin har studert denne helten og beskriver ham i boka *The Trickster*, New York, 1974.
29. Zaruma som har arbeidet med fortellertradisjonen i Cañar, bekrefter at det ikke finnes skapelsesmyter der. (31/3 1994)
30. Drange 1994 s. 59f og s. 79.
31. Howard-Malverde 1985 s. 308.
32. Her må en ikke trekke inn inkaenes forestillinger om Viracocha. Det ser ikke ut til at disse forestillingene er blitt overtatt av Cañar-indianerne.

33. Intervju 1/4 1994.
34. Guitierrez Estevez 1985, s. 349f.
35. Maldonado mener at indianerne etter den spanske erobringen «brukte» jomfruene som dekke for dyrkingen av den feminine guddommen, moder jord. Hver region i Ecuador har sin jomfru med sin kirke. Intervju 11/3 1994.
36. Howard-Malverde, 1981, s. 194f.
37. Op. cit. s. 41.
38. Op. cit. s. 126.

Kilder

- Alcina Franch, José (1988), «Los Indios Cañaris de la Sierra Sur del Ecuador.» I *Miscelanea Antropologica Ecuatoriana. Boletín de los Museos del Banco Central del Ecuador*, Año 6, no. 6 1986, s. 141–184. Guayaquil.
- Drange, Live Danbolt (1994), «Møte mellom verdensbilder. Cañarindianernes kultur og religion i møte med evangeliet.» Hovedfagsoppgave i Kristendomskunnskap, Det teologiske menighetsfakultet, Oslo.
- Fock, Niels og Eva Krener (U.Å.), «Rapport om Dansk Etnografisk Forskningsreise 1973–1974 til Ecuadors Cañar-indianere», udatert stensil.
- Gutierrez Estevez (1985), «Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca.» I Moreno Yáñez, Segundo E: *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, s. 335–375. Ediciones Abya Yala, Quito.
- Harrison, Regina (1989), *Sings, songs and Memory in the Andes; Translating Quechua Language and Culture*. University of Texas Press, Austin.
- Howard-Malverde, Rosaleen (1981), «Dioses y Diablos, tradición oral de Cañar Ecuador.» *Amerindia*, número especial I. A.E.A. Paris (1984), «Dyablu: its meaning in Cañar quichua.» I *Amerindia* vol. 9:49–78, Paris (1985), «Significados de «Dyablu» en el relato quichua de Cañar.» Ecuador.
- I Moreno Yáñez, Segundo E: *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, s. 303–334, Ediciones Abya Yala, Quito.
- Mackay, John A. (1932), *The Other Spanish Christ. A study in the spiritual history of Spain and South America*. Student Christian Movement Press, London.
- Ong, Walter J. (1991), *The Origin of Creator Worship among the Incas. Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin*. Ed. Stanley Diamond. Columbia university press, New York.
- Rueda, Marco Vinicio (1982), *La Fiesta Religiosa Campesina*. Universidad Católica, Quito.
- Westhelle, Viktor (1992), «Erobring og evangelisering i Latinamerika: tre missionsmodeller og deres felles forudsætning.» *Mission*, 1992:4 s. 3–7.

Muntlige kilder, intervju tatt opp på bånd

- Guasco, Gieronimo, 1/4 1994. En av de første evangeliske indianerne i Cañar. Bonde, arbeider i radio Ingapirca med programmer på quichua. Bibeloversetter. Samtalen fortsatte utover båndet.
- Maldonado, José, 11/3 1994. Lærer i quichua for Santalmisjonens misjonærer.
- Nesse, Dale, 22/3 1994. World Mission Prayer League misjonær i Cañar med hovedansvar for oversettelsen av NT til Cañar-quichua.

El taita Bueran – Far Bueran¹

(Oversatt² av Live Danbolt Drange fra Rosaleen Howard-Malverde:

Dioses y diablos, tradición oral de Cañar Ecuador, Amerindia, A.E.A. 1981 s. 35)

Far Bueran er veldig rik, for se: han er veldig rik, derfor dyrker han forskjellige slags poteter der inne. Far Bueran har bare gress, ikke trær. Det sies at far Bueran sov, derfor har han ikke trær, men bare gress og ikke noe mer. Far Bueran er hissig. Når han blir sint, blir det yr og Bueran blir dekket av tåke. Far Bueran er rik: poteter, oka, meljoko, alt dette dyrker han. Det sies at han har en stor grønnsak-hage på baksiden: far Bueran har en hage med forskjellige slags poteter.

En gang gikk far-Bueran tur. En ung gutt gikk ut med dyrene på beite. Han hadde mistet dem og gikk og lette deromkring. Far Bueran spurte gutten: «Du, hva driver du med her?» Gutten svarte: «Jeg går heromkring fordi jeg nettopp mistet dyrene mine.» Far Bueran sa til ham: «Kom, sov hos meg i natt. I morgen kommer du tilbake; det vil ikke skje noe med dyrene dine i løpet av natten.» Så gikk gutten av sted sammen med far Bueran. Han tok ham med inn i et stort rom der inne. Der sa han: «Se her, gutt, her har jeg grønnsaker,» og han viste ham forskjellige slags poteter i hauger. Og alt var av rent gull. Oksene skinte veldig mye, potetene likedan og meljokoene også. De var av rent gull sies det, tingene som fantes i rommet til denne store bestefaren-kledd-i-fargen-grå. Da sa gutten: «Nei!» og tok til å gråte. Den gamle sa: «Nei, ikke gråt, vær forsiktig, for hvis jeg blir sint, lar jeg deg ikke dra hjem igjen.» Da den gamle sa til ham at hvis han ble sint, ville han ikke sende ham hjem, gråt ikke gutten mer.

Etter dette ble gutten der hele dagen. (Den gamle) hev ham ikke ut av huset. Så sa far-Bueran til ham: «Gutt, vil du gå?» Til det svarte gutten: «Ja, jeg vil gå. Mine foreldre venter på meg og spør seg hvor det er blitt av meg.» Da sa (den gamle) til gutten: «Bli her litt til, til tåken har lagt seg.» Gutten ventet. Og mens tåken la seg (på fjellet), tok han selv (far-Bueran) gutten i hånden og tok ham ut derfra og satte ham på stien. Så kunne gutten se dyrene. Da han kom over bakkekammen, var de der. De hadde ikke gått noe sted. Helt til gutten hadde forlatt far-Bueran, hadde tåken ligget tett der. Etterpå ble det en fin dag med sol.

Da gutten kom hjem til foreldrene sa han: «Da jeg mistet dyrene, ble jeg med en indianer hjem og ble der om natten. Han hadde mange ting inne hos seg,» dette fortalte han dem. Da sa de til ham: «Det må ha vært far Bueran. Far Bueran har gjemt deg. Derfor må du sove nå.» Gutten levde bare to uker til. Etterpå sies det at han døde fordi han hade sett far Bueran.

Etter dette traff far Bueran en kvinne på samme måte. Da han traff henne, sa han ikke noe, men hun ropte av skrekk og løp bort fra ham. Hun løp av sted med far Bueran etter, men han kunne ikke løpe så fort fordi tåken ikke hadde lagt seg enda. Derfor klarte kvinnen å nå frem til sine folk og da hun var kommet dit, sa hun: «En indianer forfulgte meg,» sa hun, «en liten indianer, ikke noe annet.» Da hun hadde fortalt dem dette, dro folk av sted for å se. Da de kom nær der far Bueran var, kom akkurat tåka og disse indianerne gikk seg bort i skogen ved Burgay. Da sa de: «Far Bueran har gjort det slik at vi gikk oss bort her.» Og så kom de seg ut i nærheten av Biblian. Slik snakker de voksne, om at far Bueran bor inne i det sinte fjellet. Slutt.

Noter

1. Bueran er et omkring 4000 meter høyt fjell i Cañar. Det er svært ofte dekket av skyer.
2. Oversettelsen er lagt så nær opp til den kommuniserte teksten som mulig.

Live Danbolt Drange, f. i Oslo 20.01.1946. 2-årig lærerutdanning Stavanger Lærerhøyskole 1970, 1. avd. Statens Spesiellærerskole 1971. Misjonær i Ecuador for Den norske Santalmisjon 1974–1990. Kristendomskunnskap hovedfag, Menighetsfakultetet 1994.

The Indians' encounter with the Gospel – 500 years later

The article focuses on the history of the preaching of the Gospel in Latin America and how one specific group of indians in Cañar, Ecuador, has understood the Gospel. The indigenous people on the American continent met not only a new religion, but with it a new language, a different culture and worldview. The different methods the catholic missionaries used in the attempt to evangelize the Indian people, the Spanish understanding of the biblical message and the changing policies of the Iberian states towards the conquered peoples, severely affected the understanding of the Gospel. The result is that the indian religions to-day have become «cristiopaganismo», a mixture of original religious beliefs and Christian elements. This is evident in the worldview and is expressed in the story-telling and in the celebration of the religious feasts. The biblical history has been integrated in the local, andean oral traditions and fundamental Christian concepts like grace and forgiveness are not easily understood.