

Norsk misjon i Andes. Et interkulturelt møte mellom nordmenn og urbefolkning

LIVE DANBOLT DRANGE

I 1968 startet Den norske Santalmisjon¹ arbeid i Ecuador og undersøkte muligheten for å starte arbeid blant kichwaene² i det sørlige Andes, en av de minst evangeliserte folkegruppene på kontinentet. Av ca. 30.000 evangeliske kristne³ i Ecuador var knapt 500 kichwaer (Willoch 1969, 8). En visste ikke om noen evangeliske i canton Cañar⁴, området i Ecuador med minst evangelisk misjonsarbeid. Etter over 40 års arbeid trakk misjonen seg ut og overlot arbeidet til de to nasjonale kirkene som var dannet gjennom arbeidet, en spansktalende, Iglesia Evangélica con Confesión Luterana de Ecuador, IECLE (12 menigheter i 5 provinser) og en kichwatalende, Iglesia Evangélica Luterana Indígena de Ecuador, IELIE, (15 menigheter i 3 provinser). Artikkelen fokuserer på relasjonen mellom norske misjonærer og urbefolkningen i Cañardalen og ser på hvilken betydning norske misjonærers kultur og væremåte har hatt for den sosiale og kirkelige utviklingen i området.

Forskningsspørsmål og metode.

Før norsk misjon startet i Cañar, var det gjort flere mislykkede forsøk på evangelisering i området. På 1950-tallet måtte evangeliske misjonærer trekke seg ut av et begynnende arbeid

på grunn av sterk motstand. Santalmisjonens misjonærer opplevde i løpet av få år at mistenksomhet ble byttet ut med åpenhet og interesse fra deler av kañarisbefolkningen og før det var gått ti år var flere menigheter etablert. Hvorfor ble motstanden snudd og hvordan ble det mulig å etablere menigheter etter relativt kort tid? Har de norske misjonærens kultur og væremåte hatt betydning for det menighetsbyggende arbeidet? For å belyse spørsmålsstillingen vil jeg benytte Øyvind Dahls kulturfiltermodell for interkulturell kommunikasjon (Dahl 2013).

Mitt kjennskap til området bygger på misjonærtjeneste i landet fra 1975 til 1989, de første årene med bosted i Cañar og ansvar i arbeidet blant urbefolkningen. Artikkelen er basert på intervjuer gjort under flere forskningsopphold, i 1994 i forbindelse med arbeidet med hovedfagsoppgaven (Drange 1994), i 2008 og 2010, egne notater fra tiden som misjonær i Cañar, misjonærprotokoller fra de første årene og artikler i organisasjonsbladene Santalen og Agenda 3,16 samt intervjuer og samtaler med tidligere misjonærer i området. Mitt perspektiv blir både et innenfra og et utenfra perspektiv med både nærhet og distanse til forskningsfeltet ettersom jeg selv delvis er en av kildene til det interkulturelle møtet, men ikke som del av urbefolkningskulturen. I de senere år har jeg hatt mindre nærkontakt med området bortsett fra under forskningsoppholdene.

Av anvendt litteratur er de mest sentrale artikler av de danske etnografene Eva Krener og Niels Fock som bodde og gjorde feltarbeid i bygden Juncal 1 ½ år på 1970-tallet, før det var etablert kontakt med misjonen utover besøk av helseklinikken. Journalisten Fanny Cardenas F. har i sitt feltarbeid for masteroppgaven i antropologi ved universitetet FLACSO i Quito intervjuet de første evangeliske kañaris⁵. Hun behandler omvendelse blant kañaris som resultat av norsk og nordamerikansk misjonsarbeid og endringer i kultur og verdensbilde som følge av dette. Antropologen Blanca Muratorios (1981) studie av omvendelse blant kichwaer i naboprovinsen Chimborazo er også interessant. Når det gjelder den norske væremåten er argentineren Eduardo Archettis krysskulturelle analyse der han sammenligner latinamerikanske

og norske kulturverdier nyttig (1984). Det må imidlertid tas i betraktning at latinamerikanske kulturverdier ikke alltid er sammenfallende med urbefolkningenes verdier.

Kulturmøte og kommunikasjon.

I Cañar møttes mennesker med ulike erfaringer, fortolkningsrammer og verdensbilder. Møter mellom mennesker med forskjellig kulturell bakgrunn har muligheter i seg både for forståelse og for misforståelser. «Kulturelle forskjeller avhenger av hvordan deltakerne opplever, forstår, fortolker og er bevisste om seg selv og hverandre i det kulturelle møtet. Kulturer er derfor erfart subjektivt og konstruert sosialt» (Dahl 2006, 265).

I interkulturelle møter må en kommunikator velge å bruke egnede kulturelle former for at mottakerne skal kunne oppfatte budskapet en ønsker å formidle. Ved å tolke signalene inn i sin kulturelle kontekst bestemmer mottakeren hva senderen kommuniserer. Dahls modell for interkulturell kommunikasjon illustrerer det som skjer i møtet mellom misjonæren som er utsendt for å sende et budskap og mottakerne av budskapet. Modellen viser at budskapet skal gjennom en komplisert prosess med mange muligheter for misforståelser.

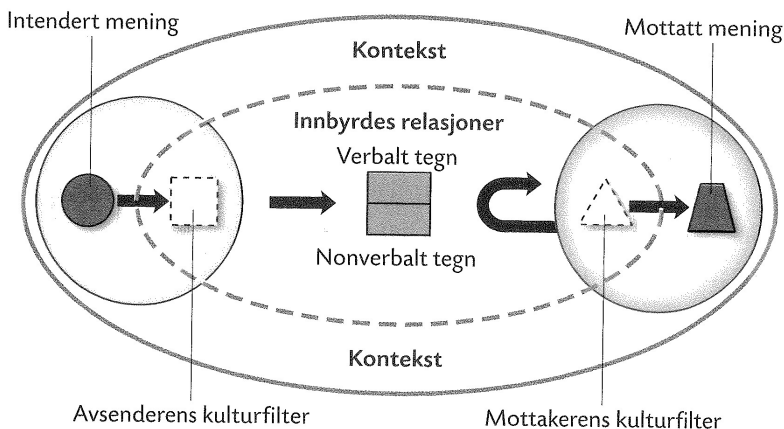


Fig. 1. Viktige faktorer i den kulturelle kontekst (Dahl 2013, 91).

Når budskapet misjonæren ønsker å sende, den intenderte mening, innkodes i et språk eller i et tegn, gjøres det utfra den

bakgrunnen, det kulturelle filteret misjonæren har. Allerede her endres budskapet (fra sirkel til firkant) fordi det preges av misjonærens referanseramme. Mottakeren henter meldingen inn og avkoder den ved hjelp av sin referanseramme, sitt kulturfilter, og i denne prosessen vil budskapet også endres (fra trekant til trapes). Ved at den intenderte meldingen er formet som en sirkel mens mottakers kulturfilter er formet som en trapes markeres at den mottatte meldingen blir forskjellig fra den avsendte. Når urbefolkningen i Andes anså svart som djevelens farge, ville misjonærens Bibel innbundet i svart skinn oppfattes som djevelens bok og forkludre budskapet misjonæren ønsket å sende. En kan også kalle dette en ikke-intendert melding. Når en ikke-intendert melding avkodes gjennom mottakerens kulturfilter kan misforståelser og feil budskap lett bli resultatet.

Kommunikasjonen foregår i en sammensatt kulturell sammenheng. Dahl opererer med tre hovedgrupper: verdensbildet der bl.a. religion, verdier, normer og tid inngår, sosiale faktorer der politikk, familie, alder, kjønnsroller, jobb osv. inngår og individuelle faktorer der følelser, erfaring, tenkemåte, følelser, beslutningsmåter osv. inngår (2013, 239ff.). Faktorene går over i hverandre, tenkemåter vil for eksempel berøre både verdensbilde og individuelle faktorer. «Felles for dem alle er at de kan være viktige for *hvordan* deltakere i en kommunikasjon tilskriver mening til kommunikasjonsprosessen og *hvilke* meninger som gjøres relevante» (Ibid., 240). Dahl påpeker at «*Meldinger kan sendes, men ikke meninger*. Det er mottakeren som tilskriver meldingen mening utfra tegnet eller meldingen han eller hun mottar, og ut fra tidligere erfaring» (Ibid., 59).

Jeg vil først beskrive avsenders kulturfilter, 'den norske væremåten' og kort skissere den intenderte meldingen som er budskapet misjonærene kom for å formidle og måten det ble formidlet på. For å forstå mottakerne må en kjenne til den historiske bakgrunnen for den sosiale konteksten de levde i og elementer av deres verdensbilde. Jeg viser så hvordan mottatt melding har ført til endringer både i den enkeltes liv og i samfunnet rundt. Tilslutt vil jeg presentere noen utfordringer misjonen og den unge kirken står overfor og drøfte hvilken rolle forskjellig væremåte og kulturfilter kan ha spilt for dagens kirkelige situasjon.

Avsenders kulturfilter: 'den norske væremåten'.

De norske misjonærene kom fra en kultur preget av likhet og tillit, fra et sterkt egalitært samfunn med relativt små klasseforskjeller. På 1970-80-tallet var Norge «kulturelt sett ett av de mest homogene samfunn i verden» (Nyborg 1988, 9). I følge Nyborg er de mest relevante hovedtrekkene at nordmenn er reserverte, trofaste, ærlige og tillitsfulle. De er preget av alvor og ansvarlighet, og er målrettede realister som trenger en god grunn for det meste. Nyborg refererer videre til Anette Thommessens utsagn «det beste ved nordmenn tror jeg må være deres trofasthet, rettferdighetssans, ærlighet og søken. Det verste jeg vet er tregheten» (Ibid., 10f.). Dahl lister opp 'enkelte gode sider', blant dem at nordmenn er stort sett redelige, tror godt om de fleste en møter, er lite styrt av maktbegjær, legger vekt på faglig dyktighet, fordømmer urettferdighet og er aktivitetsorientert (Dahl and Habert 1986, 22f.). Tillit til andre tilskrives i Norge å tilhøre «en eller annen kategori for gode samfunnsborgere» (Archetti 1984, 52). I etterkrigstiden opplevde flyktninger som kom til Norge at det ikke var naturlig å gjøre forskjell på folk på grunn av etnisitet eller nasjonalitet. Denne mentaliteten tok nordmenn med seg ut i verden. En møtte mennesker med tillit og åpenhet. En europeisk undersøkelse viser at Norge fortsatt er på topp i godtroenhet (Vårt Land 08.02.2011). Undersøkelser viser at «ingen stoler like mye på mennesker man møter for første gang, eller på mennesker i sin alminnelighet» som nordmenn. «Uansett hvilke mål for tillit man legger til grunn, ligger Norge i verdenstoppen» (Segaard and Wollebæk 2011, 59).

Et gjensidig forhold preges av at begge parter yter omtrent like mye. Godene som utveksles kan være materielle ting eller immaterielle verdier. Archetti hevder at «gjensidighet i Norge er basert på symmetri og har kortvarige forbindelser som grunnlag» og bruker dugnad og spleisefester som eksempel. Dugnad er kåret til det norske av det norske. Nordmenn sørger for at motytelsen kommer umiddelbart, «gjensidighet må kunne forenes med ideen om selvstendighet og uavhengighet» (1984, 53).

Når det gjelder konflikt hevder Archetti at i Norge skal den «alltid være saksrelevant og observerbar. Det regnes ikke for

god tone å bringe inn forutgående hendelser, historien som ledet opp til den aktuelle konflikt. Det anses heller ikke for relevant å bringe inn uobserverbare sider ved saken» (Ibid., 50). Et annet trekk ved den norske væremåten er en individualistisk etikk. Individualisme er «et beundret og dyrket trekk ved 'den norske sosiale person'», og «åpent bekjent kollektivismen på mange måter er unorsk». Videre står puritanisme sentralt med utsettelse av behov, forsakelse og nytte som sentrale verdier (Sørhaug 1984, 73; Jfr. Weber 1995).

Når det gjelder tidsforståelse har nordmenn som den vestlige verden for øvrig en lineær tidsoppfatning; tid er målbart og forutsigbart og vi planlegger, holder kontroll over tiden vår og oppdras til å respektere andres tid. En konsekvens av en slik tidsforståelse er at vi «i stor grad blir fremtidsorientert og ikke klarer å «leve i nuet»» (Dahl 2013, 265).

Intendert melding

For Santalmisjonen som en luthersk misjonsorganisasjon var evangeliet om Guds kjærlighet til alle mennesker med vekt på tro og nåde og ikke på gjerninger den intenderte meldingen som skulle kommuniseres. Bibelens budskap om likhet og rettferdighet for Gud uavhengig av kjønn, etnisk tilhørighet og klasse har stått sentralt. Målet med kommunikasjonen var som i alt misjonsarbeid endring i adferd og verdensbildet, i kañarisfolkets grunnleggende oppfatninger av virkeligheten (Jfr. Dahl 2013, 240ff.).

Misjonærenes første fremstøt i Cañar var av diakonal art i form av et mobilt helseteam. Målsettingen var at det diakonale arbeidet skulle bli en inngangsport til forkynnelse av evangeliet, men at det også hadde sin egenverdi. Kåre Lund forteller (1972) at de etter hvert hadde 10 utestasjoner der tjenesten bestod av «medisinsk og sosial hjelp, undervisning og rådgivning, filmkvelder, bibelsalg etc.» Takknemlige kañaris uttalte at «Dere er de første som virkelig har hjulpet oss» og utsendinger fra fjerntliggende landsbyer bad om besøk.

Verbal og non-verbal kommunikasjon

Verbal kommunikasjon:

De første norske misjonærene avleverte sine 'meldinger' på spansk. I et område hvor de fleste både menn og kvinner var

analfabeter og en liten del av den voksne befolkningen hadde fullført seks års skolegang viste det seg snart at om en skulle nå inn til folk måtte det skje på morsmålet. Noen av misjonærene lærte kichwa og Santalmisjonen opprettet et språkinstitutt der en også arbeidet med å sette seg inn i kultur og tradisjoner i området. Også radiobølgene ble tatt i bruk. Evangeliske programmer på kichwa produsert av de første troende ble sendt på den lokale radiosenderen. Etter hvert overtok misjonen radiostasjonen 'Radio la Voz de Ingapirca' (Stemmen fra Ingapirca) i Cañar og sendte opplysnings- og evangeliserende programmer på kichwa og på spansk.

I følge Cárdenas var det viktig for å vinne tillit og for å kunne snakke med kvinnene at misjonærene lærte seg kichwa. Det var også viktig i prosessen med å revitalisere språket både at misjonærene behersket kichwa og at radioen sendte programmer på språket (Cárdenas F. 2009, 8).

Non-verbal kommunikasjon

Forskere hevder at 50-80 % av informasjonen som overføres i kommunikasjon skjer ved hjelp av nonverbale tegn og signaler. Non-verbal kommunikasjon er viktig i interkulturelle møter, det handler om kroppsspråk med gester, kroppsbevegelser, positurer og hilseskikker. Ansiktet med øynene og blikket står sentralt, blikket er en viktig samtaleregulator (Dahl 2013, 182). I misjonsarbeid er det naturlig å definere non-verbal kommunikasjon noe videre enn Dahl gjør «nonverbal kommunikasjon der mennesker møtes ansikt til ansikt» (Ibid., 176). Frans av Assisi er kjent for utsagnet «Forkynn evangeliet, om nødvendig også med ord». Det diakonale helsearbeidet var en del av en holistisk evangelieformidling og også en form for non-verbal kommunikasjon i en kontekst der urbefolkningen levde i ekstrem fattigdom og hadde lite tilgang til helsetjeneste (Archetti 1983, 29).

Ettersom de første misjonærene ikke lærte kichwa, hadde de lært lite om non-verbal kommunikasjon i kichwa-kulturen. Det ble nok gjort mange feil, men en oppførte seg som det var normalt for en nordmann å gjøre i møte med fremmede: smilte og rakte frem hånden til hilsmens mens en snakket. I følge misjonæren og lingvisten Eugene Nida er det en rett måte å

nærme seg fremmede på; å smile, rekke frem hendene og snakke er en tilnærming som hører til de mest positive kroppssignalene (Nida (1982) i Dahl 2013, 180). Det skulle også vise seg at denne ikke-intenderte kommunikasjonen var den riktige måten å møte kañaris på.

Holdninger er en viktig side ved non-verbal kommunikasjon. Gjennom å omgås alle mennesker en møtte på samme måte motarbeidet en indirekte diskriminering basert på etnisitet og signaliserte at alle mennesker har samme verdi. Når alle uavhengig av etnisk tilhørighet fikk medisinsk behandling og ble behandlet i den rekkefølge de ankom, signaliserte det likeverd i et samfunn der urbefolkningen var vant til å bli dyttet bakerst i køen (Archetti 1983, 42). Cardenas peker også på at det var viktige signaler på identifikasjon at noen av misjonærene kledde seg i urbefolkningens klesdrakt (2009, 130). Den diakonale dimensjonen i arbeidet ble utvidet med sosiale prosjekter innen undervisning, alfabetisering, internat for ungdom fra landsbygda for skolegang utover barneskolen og landbruk for utvikling av jordbruket.

Mottakers kulturfilter – verdensbildet som kontekst og tolkningsnøkkel

Sosiale faktorer

Urbefolkningen i Cañar har på tross av 500 års forsøk på assimilering holdt fast ved sin urbefolkningsidentitet når det gjelder tenkning, klesdrakt og verdier. Språket er gått tapt etter to erobringer med assimilasjonspolitikk, først ved Inkaen og deretter ved spanjolene, men de har holdt fast ved Inkaens språk kichwa.

Helt til jordreformene i 1964 og 1973 levde store deler av urbefolkningen i Ecuador som leilendinger (*wasipunko*⁶) under godseiere. Sammen med godseieren og 'teniente político' (den sivile myndighet i prestegjeldet) utgjorde den katolske presten den lokale myndighet med 'rett' til å utbytte 'sine' indianere⁷. Jordreformene opphevet livegenskapet og gjorde 'los huasipungueros' til eiere av sine parseller (Guamán 2003, 26f.). I følge Cardenas levde urbefolkningen på landsbygda på 1960-tallet fortsatt i underkastelse; de måtte bøye hodet og ta av hatten når de henvendte seg til sine 'overordnede', sjefer (*amito*),

som de måtte kalle alle mestiser⁸ de møtte. Den 'hvite' mestis befolkningen (*suquito*) opplevde at de hadde rett til å undertrykke urbefolkningen fordi de selv var 'rasemessig overordnet' og anså dem som en mindreverdige gruppe mennesker (Cárdenas F. 2009, 33). Mestisene kalte urbefolkningen '*animalitos*', smådyr. "The mestizos may feel frustration from being socially and geographically distant from the Ecuadorian elite, however, they still perceive themselves as superior to the indigenous peoples" (Fock 1981, 412).

Urbefolkningen har kjent på diskrimineringen og opplevde mestisene mer som motstandere enn som allierte. "There were no common meeting ground for the two groups, and they both appeared to protect their own interests" (Husveg 1995, 4). Årelang bitter erfaring hadde lært dem at fremmede ikke bringer noe godt med seg. «De kender ikke til, at nogen gør noget for dem uden for personlig vindings skyld, og deres mistro og lukkethed er deres beste skjold mod den ydre verden» (Krener 1977, 30).

Inntil for omkring 20 år siden bodde den spansktalende mestisene langs hovedveier og i byene mens urbefolkningens boliger lå i områder med dårlig kommunikasjon der de hovedsakelig drev subsistens-jordbruk. At de bevisst isolerte seg kan være en grunn til at andineren har bevart sin etniske identitet gjennom flere hundre års forsøk på assimilering fra en nasjonal overmakt, de «er alltid formelle og høflige, men afparerer netop derved det ydre pres ved en tilsyneladende accept» (Krener 1977, 30).

Verdensbilde

De andinske fellesverdiene kan summeres opp i gjensidighet, solidaritet og komplementaritet på alle områder: sosialt, religiøst og produktivt (Cárdenas F. 2009, 27; Drange 2005). Andineren tolker handlinger og det som sies med de organiserende prinsippene som filter. Det handler om en fellesskapsetikk der familie og lokalsamfunn står i sentrum.

Andean philosophy thinks in polar dualities and not in dualisms, and the founding principles are the principle of relationality, of complementarity, of correspondence and of reciprocity. Divisions between subject and object, between

the religious and the profane, between the divine and the humane, between the living and the inert ... is not valid within the Andean cosmovision (Estermann 2009, 139) .

I Andinsk kosmologi er verden, kosmos, *pacha* et viktig begrep. *Pacha* er summen av substans og de vitale livskraftene som har fått navn og er gitt liv i antropomorfe termer som vesener som kontrollerer de respektive makter. De er gruppert i mannlige og kvinnelige kategorier og fungerer komplementært (Estermann 1998).

Gjensidighet fungerer annerledes i andinerens tenkning enn hos mestisene Archetti sammenligner nordmenn med; i mellommenneskelige forhold har andinerens tenkning om gjensidighet mer til felles med nordmenns forståelse. Dugnad er f.eks. en integrert del av andinerens dagligliv både innen familien og innen lokalsamfunnet (Krener 1977, 49). En nordmann observerte at en kvinne betalte honorar med ost og egg før behandling og tolket det slik: «Indianerne er meget stolte. De ønsker ikke å ta imot noe gratis» (Svoren 1970). Det er ikke nødvendig at en ytelse umiddelbart blir gjengjeldt, men en informant uttrykte forargelse over at en mestiskvinne moren hans hjalp mye ikke gjengjeldte tjenestene på noen som helst måte (intervju 1994). Når det dreier seg om gjensidighet på det åndelige plan, er forståelsen annerledes enn den bibelske. For andineren gjelder gjensidighetsprinsippet på alle områder i livet, også i forhold til guder og ånder; det er et ledende prinsipp i andinsk kosmologi. Mennesket er ikke bare en integrert del av kosmologien, men lever i sameksistens med ånde verdenen og spiller en sentral rolle i måten kosmos fungerer på. Guddommer og mennesker er bundet sammen i gjensidig fellesskap og avhengighet. Guddommene må vises respekt og ære. Menneskets handlinger utløser reaksjoner fra gudene som svarer på samme måte og så må mennesket på sin side svare på en adekvat måte (Estermann 1998).

Andinerens tidsforståelse er syklisk og avspeiler årets rytme i jordbruket. Når mennesket samtidig står i sentrum blir konsekvensen som Berit Helgøy Kloster opplevde i Bolivia: en medarbeider kom to timer for sent til et avtalt møte fordi han var sammen med en venn og det ville ha ødelagt vennskapet om en tidsavtale skulle ha hindret ham i å pleie vennskapet. Da

han endelig kom var det et tegn på at han respekterte henne og hadde tid for henne (1988, 31).

På tross av at spanske katolske prester brakte evangeliet til Cañar for flere hundre år siden møtte misjonærene et verdensbilde preget av en blanding av forestillinger fra før-inkatiden, av inkaenes religion og av elementer fra spansk-katolsk kristendom (Drange 1997)⁹.

Mottatt melding

For kichwaene var det revolusjonerende at utlendinger møtte dem med et åpent, smilende ansikt, så dem inn i øynene og møtte dem med tillit. En av de første jeg møtte sa senere at dette førte til at han måtte vite hvorfor misjonærene kom (personlig informasjon). En annen informant uttalte at det var både positivt og negativt at misjonærene møtte folk med mye tillit, det var vanskelig å takle den (intervju 1994). Det var også stort å få høre radio på eget morsmål (Dagen 26.09.1992).

Foreldregenerasjonen under førti var mest åpen for misjonærene i starten, «de eldre var vanskelig å nå fordi de i sitt indre var mer bundet til den tradisjonelle katolisismen» (Cárdenas F. 2009, 131). Mange av de yngre dro til kysten som sesongarbeidere og møtte evangelisk arbeid. En av dem var Luis Pichizaca som oppsøkte den lutherske bokhandelen i Cuenca og inviterte misjonærer til møter med storfamilien i hjembygden. Dette førte til etablering av den første lutherske menigheten i 1975 der de fleste av de 11 medlemmene tilhørte hans familie.

Menighetene består i stor grad av familiemedlemmer – av storfamilier – og *compadres* (faddere som skaper ritualisert slektskap). Der er mye inngifte mellom familier i og mellom bygdene. Det samsvarer med Asle Jøssangs forskning i Bolivia, “A general observation valid for all of Latin America is that growth patterns along networks of trust seem to be the principal means of recruitment to Protestantism” (2010, 80).

Åndelig sett har det skjedd en endring i verdensbilde i og med at de evangeliske har gått over fra å anse Pachamama som guddom til å tro på jorden som Guds skaperverk, fra å tilbe helgener og bli inspirert av stjernene eller å tro på en straffende Gud til å ha tillit til en god Gud som sin eneste frelser (Cárdenas F. 2009, 135). Cardenas mener at møtet mellom urbefolkningens

verdensbilde og det evangelisk kristne har ført til endringer i kañarisfolkets liv, enten ved å tilegne seg en annen måte å se verden på, en religiøs tenkemåte totalt annerledes enn den opprinnelige, eller ganske enkelt å omvende seg til 'bedre mennesker' (Jfr. Muratorio 1981). I følge Cardenas har den sosiale status snudd 180 grader. De som ble omvendt sluttet å drikke, ble lese- og skrivekyndige og begynte å satse på utdanning og helse, som pastor Antonio sier: «før brukte jeg penger på alkohol, sigaretter og fester» (intervju 2008). Slik ble de eksempler for katolikkene som begynte å imitere deres livsstil (2009, 134). Dette har ført til mindre alkoholisme totalt sett i Cañar.

Cardenas viser til at det i Juncalbygda er tydelig skille mellom de evangeliske og katolikkene. Når katolikkene feirer de kirkelige festene er ikke de evangeliske med (Cárdenas F. 2009, 105). Dette handler særlig om drikkepress. Det har ikke vært akseptert å avstå fra å drikke alkohol i forbindelse med fester og andre sosiale sammenkomster i bygdene. En informant hadde lenge ønsket å avstå fra alkohol, men opplevde at den eneste godtatte grunn for ikke å drikke med dem som bød ham var å være evangelisk (intervju 1994). Dette er et generelt trekk i Latin Amerika;

The most important and socially available mark of being an *evangélico* in Latin America is changed behavior associated with the puritanical Protestant history and tradition of abstaining from worldly vices such as smoking, drinking, dancing, gambling, and pre- and extramarital sex. Generally, these are considered the worst sins one can commit, and must therefore be avoided" (Jøssang 2010, 162).

Cárdenas peker på at den 'gode' behandling noen kañaris opplevde fra misjonens side førte til at de endret livsførsel og ble eksempler som førte til at katolske indianere sa *basta aquí no más* (hit og ikke lenger) til diskriminering. Det førte også til at mestisene endret syn på de evangeliske, de sa for eksempel: «de har sluttet å drikke, men de følger utlendingene på grunn av ambisjoner og interesse for de materielle ting de ble tilbudt» (2009, 89f.).

Siden de evangeliske på grunn av det sterke drikkepresset

opplevde det vanskelig å delta i bygdas helgenfester og karneval, ble det viktig å skape alternativer. Inspirert av måten dette var løst på i naboproinsen (Muratorio 1981), begynte de tidlig å arrangere leirer i forbindelse med jul, karneval og påske der de kommer sammen fra alle menigheter og grupper.

Bygda Juncal er en av bygdene med flest evangeliske kañaris. Ungdommen og de nye generasjoner ble født samtidig som bygda var i prosess med omvendelse til evangelisk kristendom (Cárdenas F. 2009, 6,23). Mange av ungdommene har migrert til USA og har dannet kichwamenigheter der, som en sa «Vi vokste opp i den lutherske kirken i Cañar og da vi kom hit hadde vi behov for å samles til gudstjenester» (personlig informasjon 2010). Det er flere menigheter i USA dannet av kañaris. De startet med samlinger i hjemmene og etter hvert er det dannet menigheter som leier lokaler i kirker.

Mottatt melding har ikke bare vært av åndelig art. I mange sammenhenger kommer det frem at misjonærenes identifikasjon med urbefolkningen gjennom vektlegging av kichwa-språket, både ved at misjonærene brukte det, ved radioarbeidet med programmer på kichwa og ved oversettelse av Bibelen, har spilt en vesentlig rolle i revitaliseringen av kañaris kulturen.

Misjonens arbeid har bidratt til økt leseferdighet og skolegang i området. På 1970-tallet fullførte få barn barneskolen og videre skolegang var ikke mulig på landsbygda. Barna måtte ta del i familiens arbeid og en hadde lite tro på at skolegang ville føre noen vei. En bestemor sa til barnebarnet sitt på 1990-tallet at videre skolegang var totalt bortkastet, han kunne jo ikke bli lege eller advokat siden han var kichwa. Gutten er i dag rektor på et tospråklig gymnas han har bygget opp i hjembygden.

Santalmisjonen startet ikke selv skolearbeid, men gav elever fra landsbygda mulighet til å bo på internat for å fortsette skolegangen etter barneskolen. Å få lov til å lese Bibelen selv ble en stor motivasjon for å lære å lese, og misjonærene la til rette for alfabetiseringskurs. Også staten hadde alfabetiseringsprogrammer og vekt på voksenopplæring på denne tiden. Foreldre som ble alfabetisert så betydningen av skolegang og i dag fullfører de fleste ungdommer videregående skole og mange fortsetter på universitetet.

Utfordringer

Utfordringer knyttet til forskjeller i kultur og verdensbilde har vært mange, både i forbindelse med menighetsdannelse og med misjonens utviklingsprosjekter. Da norsk misjon startet arbeidet i Cañar var det vekkelse blant kichwaene i naboprovinzen Chimborazo. Der hadde nordamerikansk misjon arbeidet i mange år med mye motstand og lite resultater. På 1970-tallet eksploderte veksten (Reed 1975, 5). Dette gav forhåpninger til arbeidet en startet (Guamán G. 2009, 4).

De norske misjonærene opplevde fra starten og i flere ti-år motstand mot arbeidet fra forskjellig hold. Med sin tilstedeværelse og behandling av urbefolkningen utfordret de det bestående. Det førte til motstand fra mestisbefolkningen inkludert de katolske prestene som var vant til å ta seg til rette og dra fordeler av urbefolkningens uvitenhet. Det tjente ikke dem at kichwaene ble klar over sitt menneskeverd, lærte å lese og begynte å stå opp for sine rettigheter. De følte seg provosert av misjonærenes tilstedeværelse, kichwaenes deltakelse i radioen og av at programmer ble sendt på urbefolkningens språk. Radioen og misjonen ble sett på som en trussel mot det etablerte mønsteret av dominans gjennom marginalisering (Cárdenas F. 2009, 15).

De første medlemmene i kirken var utsatt for motstand og forfølgelse i lokalmiljøet. I bygda Cachi ble en mann skutt og drept våren 1975. I følge et øyenvitne ble mannen drept på grunn av sitt kristne vitnesbyrd (Storvoll 2009). Selv opplevde jeg våren 1976 steinkasting mot bilen i forbindelse med deltakelse på bibelstudium i Juncal. Da jeg fulgte en av de troende som var blitt såret i møtet med motstanderne til provinsguvernøren, uttalte han at biskopen hadde problemer med prestene i området og at det var problematisk å ha ansvar for misjonærenes sikkerhet. Dette var et av mange utsagn som tydet på at katolske prester stod bak motstand og angrep. I etterkant har mange av kichwaene som angrep og forfulgte de første evangeliske sluttet seg til evangeliske menigheter (Cárdenas F. 2009, 60; Guamán G. 2009, 5 og personlig informasjon). Ikke før på 1990-tallet ble det endringer i mestisenes forhold til urbefolkningen, de nye generasjonene mestiser ser på urbefolkningen på en annen måte (Cárdenas F. 2009, 32).

På bakgrunn av språk og mulighet til å utvikle lederskap ønsket

kichwaene tidlig å danne en selvstendig kirke og ikke være en avdeling i én ecuadoriansk luthersk kirke. Det er derfor to lutherske kirker i Ecuador. Antallet medlemmer i disse avspeiler ikke resultatet av misjonens innsats. Mange av dem som er blitt omvendt gjennom luthersk misjonsarbeid er i dag medlemmer og ledere i andre kirkesamfunn. Det kan være mange grunner til det, i denne sammenhengen er det naturlig å trekke frem mulige årsaker knyttet til norske misjonærens kultur og væremåte.

Dåpspraksisen er en grunn til overgang til andre kirkesamfunn. Den lutherske kirken anerkjenner katolsk dåp, men det har vært vanskelig å formidle at dåp i den katolske kirke som mange ikke har opplevd som en kristen kirke, skal være gyldig. Den lutherske konfirmasjonen med lang opplæringsstid som norske misjonærer hadde som modell, blir som overgangsrituale en blek affære sammenlignet med voksendåp med neddykking. En undersøkelse gjort blant mestiser viser at kirker som er fleksible når det gjelder dåpstidspunkt vil vokse relevant (Reed 1975, 33).

Misjonens prosjekter utfordret andinerens forhold til jorden, Pachamama (moder jord), og de andinske fellesverdiene. Det var i mange bygder for lite jord og befolkningstallet økte slik at mennene måtte dra på sesongarbeid utenfor området for å tjene penger. Likevel var det f.eks. i Juncalbygda ingen utvandring på 1970-tallet (Krener 1977, 17). Med få jobbmuligheter i området og behov for arbeidsplasser, var det naturlig for misjonærene å finne arbeidstakere blant urbefolkningen. Misjonen trengte bygningsarbeidere med midlertidige kontrakter, vaktmester på skoleinternatet og medarbeidere i radioarbeidet med fast ansettelse. Her kolliderte urbefolkningens og misjonærenes forståelse av ansettelse. Lønnet arbeid var goder skulle fordeles og rullere i tråd med tenkningen om balanse og harmoni. Det ble særlig en utfordring i radioarbeidet som brukte mye ressurser på opplæring. Jordbruksprosjektet som var etablert i en av bygdene bød på utfordringer både ved ansettelser og i forhold til andinerens forhold til jorden. Misjonærene tok ikke tilstrekkelig hensyn til dette aspektet i nasjonaliseringsprosessen, noe som førte til spesielle problemer i avviklingsfasen (Intervju 2008). Misjonæren Anders Venås som var ansvarlig for jordbruksprosjektet en periode og var med på slutføring av nasjonaliseringen, sa i ettertid til Santalen at vi kan «se at prosjektet – ved å kjøpe

jorda – brøt inn i lokalsamfunnet og skapte andre strukturer der» (Sandsmark 1997, 6). Eksemplene viser utfordringer med forskjellige kulturfilter: mottatt melding blir en annen enn den intenderte fordi sender og mottaker ikke kjenner hverandres kulturfilter godt nok.

Cárdenas reflekterer over forskjellene i misjonsmetoder mellom norsk luthersk misjon med mange sosiale prosjekter og de nordamerikanske baptistene som etablerte seg på 1980-tallet og bare har drevet evangeliserende arbeid. Baptistene begynte med å snakke om Gud for å gi dem 'noe', ikke som den norske misjonen som ga 'noe' for å snakke om Gud¹⁰ (Cárdenas F. 2009, 133). Hun konkluderer på bakgrunn av sitt feltarbeid at da den norske misjonen begynte å trappe ned økonomiske overføringer og de sosiale prosjektene, var det mange som forsvant ut av kirken, en del emigrerte, og en del gikk over i andre kirkesamfunn.

Mitt inntrykk er at skiftende strategi fra misjonens side basert på norsk tenkemåte har vært en større utfordring for medlemmer i kirken enn nordmenn kan forstå. Det har i særlig grad gjort seg gjeldende i nedtrappingsfasen mot selvstendighet der utfasingen av prosjektene har skapt problemer mellom medlemmene. Rafael Allaicu¹¹ mener prosjektene var nødvendige da de ble startet, men så må prosjekter fødes av nødvendighet ved folket selv. Han sa også at «misjonen trekker seg ut og folk mister perspektivet, en forlater kirken akkurat når den trenges mest» (Intervju 2008). Mennesker som har opplevd velsignelse og hjelp gjennom misjonens arbeid har følt seg såret på misjonens vegne over måten nasjonaliserte prosjekter er blitt drevet på (personlig informasjon 2010).

En kan spørre seg om misjonens tidsramme for nedtrapping tok tilstrekkelig hensyn til ansatte og medlemmene i de lutherske kirkene. På hvilke premisser er nedtrappingen gjort, misjonens eller de berørtes? Det er ting som tyder på at manglende kultursensitivitet fra hjemmeledelsens side har preget denne prosessen. Avgjørelser ble tatt på bakgrunn av norsk kultur og væremåte uten forståelse for de berørtes situasjon.

Avsluttende refleksjoner.

Jeg har i artikkelen beskrevet det interkulturelle møtet mellom norske misjonærer og urbefolkningen kañaris og vist hvordan

dette møtet har vært et ledd i en prosess som både har ført til dannelsen av lutherske menigheter og til endringer i urbefolkningens livssituasjon og i mestisenes forhold til urbefolkningen. Når mennesker fra forskjellige kulturer møtes vil det nødvendigvis skje noe med den enkeltes kultur. Dahl sier det slik: «cultures – embodied in the individuals – interpenetrate each other at the moment they are constituted» (Dahl 2008, 32). Misjonærene kom til Andes fordi de ønsket å formidle et budskap, de formidlet også ved sin væremåte og ble påvirket av menneskene de møtte.

Hvorfor ble norske misjonærer møtt med åpenhet fra urbefolkningens side? Flere faktorer spiller inn. En faktor er den historiske og politiske; norsk misjon startet på et gunstig tidspunkt etter jordreformen som løste opp i herre-tjener forholdet mellom urbefolkningen og mestisene. Urbefolkningen befant seg i en ny situasjon, de fikk sin frihet, de kunne flytte på seg og ta lønnet arbeid. De opplevde en endring fra å bli ansett som objekter i andres liv til å bli subjekt i sitt eget (Cárdenas F. 2009, 79).

En annen faktor kan være måten nordmennene møtte urbefolkningen på. Det interkulturelle møtet var ikke forbundet med forutinntatte stereotypier. Det ble et åpent kulturmøte som åpnet for ny produksjon av mening; forståelseshorizonten ble åpnet og en ble mottakelig for ny forståelse (Dahl 2006, 265). Det var kanskje den non-verbale kommunikasjonen, både det diakonale arbeidet og den ikke-intenderte fra misjonærens side som 'talte høyest' i de første møtene mellom misjonærer og kañaris. Budskapet driver bæreren og bæreren blir en del av budskapet. Misjonsarbeid får konsekvenser for kultur og fører til kulturendring; «I det kulturelle møtet dannes nye forutsetninger for nye konstruksjoner» (Ibid.).

Norske misjonærer har i liten grad engasjert seg politisk i misjonslandene. Evangelieforkynnelse med diakonalt arbeid har stått i sentrum og gjorde det også da Den norske Santalmisjon startet arbeidet i Cañar. Når en ser tilbake på årene norske misjonærer har stått i dette arbeidet må en kunne si at misjonsarbeidet har bidratt til både kulturelle og politiske endringer. Cárdenas peker på at misjonærenes nærvær og måten de møtte urbefolkningen på har ført til sosial utvikling. Det har forbedret livssituasjonen til urbefolkningen, gitt dem større selvtillit og en opplevelse

av likeverd i samfunnet. Dette har igjen ført til at de er blitt aktive aktører i de politiske endringsprosessene (2009, 130). Elever fra skoleinternatet er i dag kirkeledere, lærere, arkitekter, antropologer og doktorer i pedagogikk. Kvinner i kichwakirken er kommunepolitikere og deltar i internasjonale fora for verdens urbefolkning. De norske misjonærenes arbeid må derfor anses som 'utvikling' i betydningen en endringsprosess mot et samfunn der mennesker skaper sin egen virkelighet.

Hva så med det kirkebyggende arbeidet? Det gjenspeiles ikke i den lutherske kichwakirken i dag at mange mennesker er blitt kristne gjennom disse årene. Mange av de 3000 evangeliske fra over 20 forskjellige menigheter fra flere kirkesamfunn som feiret oversettelsen av hele Bibelen til den lokale kichwadialekten i mars 2011¹² hadde først hatt kontakt med luthersk arbeid. Felipe Guamán G. (2009), ansatt i kirken i Cañar, sier at lokale lutherske kirker er nedlagt, medlemmer er blitt passive og har sluttet å samles til gudstjeneste, i noen kirker er medlemmene stort sett eldre og det er mangel på pastorer. En årsak til dette er den massive migrasjonen til USA som kan tilskrives den økonomiske situasjonen i landet på 1990-tallet og som har ført til at mange menigheter består av besteforeldre og barnebarn.

Fra å være en del av et samfunn som er blitt holdt nede i omkring førti generasjoner der urbefolkningen har hatt status som dyr til det å tro at de er verdige mennesker skapt i Guds bilde er en lang vei å gå. Det tar tid. På den bakgrunn gir det inntrykk å se hva som har skjedd i menneskers liv på disse drøyt førti årene. Det er ikke bare takket være norsk misjons arbeid, men siden norske misjonærer vant tillit blant kichwaene har de vært viktige aktører i denne prosessen.

Noter

- 1 Den norske Santalmisjon fusjonerte i 2001 med Det Lutherske Indremisjonsselskap og skiftet navn til Normisjon
- 2 Noen kilder bruker 'fjellindianere' om befolkningen i Andes. I artikkelen brukes 'kichwa' om den kichwatalende urbefolkningen. Kichwa/quichua var Inkaens språk som ble påtvunget de erobrede folk, 'kichwa' er standardisert skrivemåte i Ecuador. Andiner er en mer generell betegnelse for urfolk i Andes og kañaris er urbefolkningen i Cañar, et av folkene Inkaen la under seg og påtvang språket kichwa.
- 3 Evangelisk betegner medlemmer i kristne kirkesamfunn utenfor den romersk-katolske kirke. I artikkelen brukes betegnelsen også om protestantiske og evangeliske misjonærer og deres arbeid i motsetning til katolsk kirkelig arbeid
- 4 Cañar er navnet på en av 24 provinser, en av sju cantones i provinsen Cañar, en by, en kommune og et prestegjeld. Santalmisjonens arbeid dekker flere cantones som alle ligger i Cañardalen.
- 5 Cardenas er mestis vokst opp i Cañar by. Oversettelser fra spansk er gjort av artikkelforfatteren
- 6 Wasipunko – huasipungero: leilendingssystem opprettet i de spanske kolonier og videreført i republikkene; på et lite stykke jord på haciendaen kunne urbefolkningen bygge et jordhus, dyrke maten de trengte, få undervisning i kristendom og beskyttelse mot at hele familien arbeidet et visst antall dager i uken som betaling
- 7 Indianer, 'indio'. Nedlatende betegnelse brukt av den spansktalende befolkning om urbefolkningen
- 8 Mestis er en historisk betegnelse på den spansktalende befolkningen i Latin Amerika, opprinnelig brukt om blandingen mellom urbefolkning og spanjol. I dag mer en betegnelse på en sosial gruppe en velger tilhørighet til. Cárdenas karakteriserer mestisene i Cañar som personer som betrakter seg som hvite og forneker sin opprinnelse (Cárdenas F. 2009, 32).
- 9 For utdyping av det andinske verdensbilde se (Drange 1994, 1997, 2005)
- 10 "Ellos empezaron hablando de Dios para darles "algo" no como la Misión de Noruega que dio "algo" para hablar de Dios."
- 11 Rafael Allaicu er kañaris fra bygda Cachi, lutheraner. Grunnlegger av og rektor på skolen Mushuk Kawsay, Nytt liv, i Tambo, Cañar. Har doktorgrad i pedagogikk og master i teologi.
- 12 <http://www.unitedbiblesocieties.org/news/425-ecuadors-quichua-cañar-people-celebrate-their-own-bible/> (lest 10.11.2011)

Litteratur

- Archetti, Eduardo (1984). «Om maktens ideologi - en krysskulturell analyse. » In *Den Norske væremåten: antropologisk søkelys på norsk kultur*, edited by Arne Martin Klausen. (Oslo: Cappellen), 45-60.
- Archetti, Eduardo P. (1983). *Evaluation of two NORAD-supported development projects in Latin America under the responsibility of Norwegian mission organizations*. Vol. 1/1983. (Oslo: The Ministry).
- Cárdenas F., Fanny Beatriz (2009). *Conversión Evangélica de los indígenas Kichwas Cañaris*. Ciencias Sociales con mención en Antropología Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Quito.
- Dahl, Øyvind (2006). «Misjon som kommunikasjon i en global verden. » In *Misjon og kultur: festskrift til Jan-Martin Berentsen*. (Stavanger: Misjonshøgskolens forl.), 259-271
- (2008). «The dynamics of communication. » In *The Intercultural perspective in a multicultural world: 11th NIC-conference*. ed. Gard, Eilef J. and Birte Simonsen, (Kristiansand: Universitetet i Agder), 27-46.
- (2013). *Møter mellom mennesker: innføring i interkulturell kommunikasjon*. (Oslo: Gyldendal Akademisk).
- Dahl, Øyvind, and Kjell Habert (1986). *Møte mellom kulturer: tverrkulturell kommunikasjon*. (Oslo: Universitetsforl).
- Drange, Live Danbolt (1994). *Møte mellom verdensbilder: Cañarindianernes kultur og religion i møte med evangeliet*. (Menighetsfakultetet, [Oslo]).
- (1997). «Indianernes møte med evangeliet - 500 år senere. » *Norsk tidsskrift for misjon* 51, nr 1:37-56.
- (2005). «Korrespondanse og relasjon : noen grunntrekk i andinsk filosofi. » *Norsk Tidsskrift for misjon*. 59, nr.1:25-39.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofia Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. (Quito: Abya-Yala).
- (2009). «Andean Philosophy as a Questioning Alterity: An Intercultural Criticism of Western Andro- and Ethnocentrism. » In *Worldviews and cultures*, edited by Nicole Note ([S.l.]: Springer), 129-147
- Fock, Niels (1981). «Ethnicity and Alternative Identification: an example from Cañar. » In *Cultural Transformations and Eth-*

- nicity in Modern Ecuador*, edited by Norman E. Whitten jr., (Chicago: University of Illinois), 402-419
- Guamán G., Felipe (2009). *Iglesia Evangélica Luterana Indígena del Ecuador: Posibles causas que dificultan el crecimiento de la iglesia en la provincia de Cañar*. Monografía, Seminario Teológico Luterano Andino (SETELA), Sucre.
- Guamán, Julián (2003). *Indígenas evangélicos ecuatorianos. Evangelización, organización e ideología*. 1. ed. (Quito: Julián Guamán).
- Husveg, Una Liv (1995). *Communicating at the community level*, (Oslo:The University of Oslo).
- Jøssang, Asle (2010). *Searching for a powerful Christ: an anthropology of religious conversion in Bolivia*, (Unipub.: Oslo).
- Kloster, Berit Helgøy (1988). «Kva kan vi lære av andre kulturar? » In *Tverrkulturell kommunikasjon*, edited by Knud Jørgensen og Hanne-Grete Brommeland, (Kristiansand: IMMI), 26-33.
- Krener, Eva (1977). *Juncal - en indianerkommune i Ecuador*. (København: Nationalmuseet).
- Lund, Kåre (1972). «Ferdiglagte gjerninger. » *Santalen*, nr 9.
- Muratorio, Blanca (1981). «Protestantism, Ethnicity, and Class in Chimborazo. » In *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, edited by Norman E. Whitten jr, (Urbana: University of Illinois), 506-534.
- Nyborg, Geir Magnus (1988). «Minikulturen Norge. » In *Tverrkulturell Kommunikasjon*, edited by Knud Jørgensen og Hanne-Grete Brommeland, (Kristiansand: IMMI), 7-12.
- Reed, Gerardo (1975). *Los Evangélicos del Ecuador. Un estudio analítico*. (Quito: Iglesia del Pacto Evangélico en el Ecuador).
- Sandsmark, Jostein (1997). «Erkjennelsens øyeblikk. » *Santalen*, 4 - 9.
- Segaard, Signe Bock, and Dag Wollebæk (2011). *Sosial kapital i Norge*. (Oslo:Cappelen Damm akademisk).
- Storvoll, Sindre (2009). «Mot forsoning og sameksistens. » *Agenda 3,16*, 20-23.
- Svoren, Reidar. (1970). «Med rullende klinikk bland quechua-indianere. » *Santalen*, 10-11.
- Sørhaug, Hans Christian (1984). «Totemisme på norsk - betraktninger om den norske sosialdemokratismens vesen.

In *Den Norske væremåten: antropologisk søkelys på norsk kultur*, edited by Arne Martin Klausen. (Oslo: Cappelen) , 61-87.

Weber, Max (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. (Oslo: Gyldendal).

Willoch, Bjørn (1969). «Tanker om Ecuador. » *Santalen*, 8-11.

Live Danbolt Drange, f. 1946. Lærerprøva 1970. Misjonær for Den norske Santalmisjon i Ecuador 1974 - 1989. Cand.philol. med hovedfag i Kristendomskunnskap v/Menighetsfakultetet 1994. Akademilektor ved NLA Høgskolen ved Interkulturell Forståelse fra august 2003, førstelektor fra 2007, dosent fra 2014. Har publisert diverse artikler om urbefolkning og Andes. Adresse: Vestre Strandgt. 2, 4610 Kristiansand. E-post ldd@nla.no

Norwegian mission work in an Andean culture. A mutual intercultural experience

The article looks into challenges in the intercultural meeting between worldviews and cultures focusing on the intercultural meeting between Norwegian missionaries and indigenous people of Cañar based on Øyvind Dahl's culture filter model for intercultural communication. The indigenous Lutheran church in Cañar, Ecuador is a result of missionary work of Norwegian missionaries that arrived to the area in the 1970s when the area was closed to strangers and foreigners. Several evangelical missions had tried to reach the Kichwas, but had to leave because of strong opposition.

The Norwegian missionaries initiated the work by building confidence through doing diaconal work, in the beginning by a mobile health-service later by literacy work, local radio programming, scholarship to high school students and a farming project. After a few years converts established local congregations and after more than 40 years of work in the area, the last Norwegian missionary left the country. The focus in the article is the Norwegian missions work in Cañar and the relationship between Norwegian missionaries and indigenous people.