

## DIOS EN LA SELVA

### Aculturación cristiana y resistencia cultural entre los Napo Quichuas de la Alta Amazonía Ecuatoriana\*

*Blanca Muratorio\*\**

*"Antiguamente, Dios Churi (Hijo) vino a la selva en forma de un viejo andrajoso y lleno de llagas. Apoyándose en un palo de yuca recorrió toda la selva visitando a la gente y conversando bonito...<sup>1</sup>"*

Este Viracocha amazónico, héroe civilizador y a la vez figura del panteón cristiano, es todavía uno de los personajes centrales del conjunto mítico de los indígenas Quichuas del alto Napo en la Amazonía

---

\* Este trabajo se basa en una investigación llevada a cabo en la región del Napo, Ecuador, en 1987-1988. Fue apoyada por un subsidio del Consejo de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá (SSHRCC).

\*\* Antropóloga de origen argentino, profesora en la University of British Columbia de Vancouver, Canadá.

1. Segmento de mito de Dios Churi recogido en la zona Tena-Archidona, provincia del Napo. Informante: Francisca Andi.

ecuatoriana<sup>2</sup>. Representa el prototipo de articulación dinámica entre dos concepciones y prácticas simbólicas mediante la cual los Napo Quichuas han logrado ejercer la capacidad creativa de su cultura, tratando de acomodar las nuevas realidades históricas, a través de cuatrocientos años de evangelización. La persistencia de este mito es también un símbolo de la resistencia de los Napo Quichuas a hacer tabula rasa de sus propios significados culturales, para reemplazarlos con la definición de la realidad impuesta por un sistema de dominación que utilizó a los misioneros como mensajeros de su credo civilizador.

Desde el siglo XVI, y casi sin interrupción, los Napo Quichuas han estado expuestos a la influencia cristiana a través de misioneros católicos y protestantes. Buscando una entrada a la región de Maynas, los Jesuitas establecieron su primera misión en el Napo en el siglo XVII. Expulsados de América en el siglo XVIII, volvieron al Napo con una segunda misión en el siglo XIX, hasta ser nuevamente expulsados bajo la presidencia

- 
2. Los Napo Quichuas a quienes se refiere este trabajo, habitan en asentamientos y pueblos situados a lo largo de varios afluentes del Napo en la región que llamamos Tena-Archidona, basándonos en las dos ciudades principales en esta zona del Alto Napo. Todos ellos reconocen su pertenencia a un grupo más numeroso de Quichuas del Napo que viven a lo largo de este río y sus tributarios, incluyendo el lado peruano. Con ellos comparten un significativo número de características culturales y la autodenominación de Napo Runas (gente indígena del Napo). Incorporados desde muy temprano a las vicisitudes de la economía extractiva controlada por los blancos, la mayoría de los Napo Quichuas mantiene, sin embargo, su modo de subsistencia basado en la horticultura y la recolección, aunque para conseguir buena cacería y pesca deben ahora internarse selva adentro, en zonas alejadas de Tena-Archidona. Las mujeres participan con cierta regularidad de la economía de mercado mediante la venta de productos comerciales como café, cacao y maíz, y los hombres migrando a la zona petrolera como jornaleros, o trabajando como artesanos y en el área de servicios en la zona Tena-Archidona. Como es común a la gran mayoría de los indígenas amazónicos, su visión del mundo tradicional estaba integrada por ideas, símbolos, significados y prácticas rituales que generalmente asociamos con el animismo y el chamanismo.

liberal de Eloy Alfaro en 1896. Después de un breve período en que la misión del Napo quedó abandonada, fue confiada a la Orden Italiana de los Josefinos de Murialdo. Casi inmediatamente, estos sacerdotes debieron sufrir la competencia de los protestantes. En la actualidad, ambas misiones tienen establecidas sus correspondientes áreas de influencia entre la población indígena.

Públicamente, los Napo Quichuas se declaran "Católicos" o "Creyentes", y cumplen más o menos regularmente con los rituales del bautismo, matrimonio, misas o cultos en sus respectivas iglesias o templos. De este comportamiento se podría inferir que la aculturación de los Napo Quichuas al cristianismo es completa, homogénea. Sin embargo, para penetrar esta fachada de aparente ortodoxia, es necesario ahondar en las distintas formas que tomaron las respuestas al cristianismo entre este grupo de cazadores y horticultores durante cuatro siglos. Con este objetivo, la primera parte de este trabajo examinará brevemente los factores ideológicos e institucionales que condicionaron la acción misionera y las reacciones indígenas en esta área del Napo. La segunda parte, se concentrará en el análisis de aquellos aspectos de la concepción del mundo de los Napo Quichuas que muestran cómo éstos incorporaron elementos simbólicos del cristianismo, transformándolos y reinterpretándolos en el lenguaje significativo de su propia cultura, logrando así preservar su continuidad.

## **LAS MISIONES Y LA EVANGELIZACION CATOLICA EN EL ALTO NAPO**

Desde el comienzo de la época colonial hasta bien entrado el siglo XX, los informes oficiales, los documentos religiosos y los relatos de viajeros presentan una imagen idílica de la relación entre los Napo Quichuas y los misioneros. La errada denominación de "Yumbos" que se dio a estos indígenas llevaba la connotación de "indio cristianizado", "civilizado", "pacífico y sumiso", en contraste con el resto de los indígenas amazónicos "infieles" que todavía no habían sido contactados o integrados a la civilización cristiana. Los Napo Quichuas fueron siempre

considerados "Alli Runa" (en Quichua, literalmente hombre bueno), los perfectos súbditos cristianos del hombre blanco.

Como toda ideología dominante, ésta encubre una larga historia de conflictos, durante la cual los Napo Quichuas resistieron la evangelización misionera que, a mediados del siglo XVI, llegó al Napo conjuntamente con las encomiendas españolas. Una extensa rebelión organizada por importantes chamanes de la región en 1578-79, demuestra que la primera reacción indígena frente al cristianismo a través de sus especialistas religiosos, fue incorporar de éste aquellos elementos simbólicos considerados como fuentes de poder. La invocación de "demonios" cristianos contribuyó a incrementar el prestigio y poder de los chamanes, reforzando los valores religiosos tradicionales para oponerse a la dominación española (ver Muratorio 1982: 53-57). En general, este primer período de evangelización estuvo plagado de los mismos abusos y corrupción que caracterizaron a las encomiendas, y atrajo a misioneros que se preocuparon más del número de cuerpos bautizados que de la ortodoxia y sofisticación del contenido cognitivo del mensaje cristiano asimilado por los indígenas.

## **LAS MISIONES JESUITAS**

Como en el Paraguay, en el Napo los Jesuitas intentaron establecer una política de evangelización que, en otro trabajo, hemos llamado de "proteccionismo paternalista y antiintegracionista" (Muratorio 1987). Esta consistía fundamentalmente en tratar de concentrar a los Napo Quichuas en asentamientos con el propósito de protegerlos de los abusos de los comerciantes y patrones interesados en hacerlos trabajar en la extracción de oro y pita (agave). Sin embargo, el tipo de economía de subsistencia de los Napo Quichuas constituía el principal obstáculo a este tipo de evangelización. El problema más frustrante que los Jesuitas debieron enfrentar en su tarea misionera, fue el de la facilidad y frecuencia con que los indígenas abandonaban los asentamientos para desaparecer en la selva con cualquier excusa, real o imaginaria.

El único recurso de que dispusieron los misioneros para tener acceso a las almas y a los brazos de los Napo Quichuas como fuerza de trabajo, fue intentar sujetarlos a la dominación colonial-y luego Republicana - organizándolos bajo una jerarquía política que tomó el nombre de "gobierno runa". Como en la Sierra, en el Oriente, las autoridades coloniales también impusieron un sistema de autoridades indígenas conocidas como "varas" o "justicias", que servían de intermediarios para hacer trabajar a sus grupos para obligarlos a concurrir a las doctrinas.

Sin embargo, a diferencia de la Sierra, en la misión del Napo ese "sistema de varas" nunca tuvo como paralelo una organización permanente de autoridades religiosas o "priostes". En consecuencia, el complejo religioso tan característico del Catolicismo popular de los Andes que gira alrededor de las cofradías, los santos, las virgenes locales y las fiestas patronales nunca se desarrolló en las misiones de Tena-Archidona. Aún hoy, los Napo Quichuas que se declaran Católicos consideran a los santos como muñecos de cerámica, semejantes a los que modelaban las mujeres o equivalentes a las "fotografías" de los libros, pero no les otorgan ningún significado religioso.

Con dificultad, y enfrentando la continua resistencia de los indígenas -siempre castigada con severidad- los Jesuitas lograron institucionalizar las doctrinas dominicales y celebrar ocasionalmente algunas fiestas del calendario católico tales como Corpus Christi y Semana Santa, enfatizando los aspectos exteriores del ritual para "impresionar a los salvajes". La falta de misioneros, la extensión del territorio a evangelizar, las dificultades de los viajes por la selva tropical, y la constante elusividad de los indígenas, contribuyeron a la simplificación de los aspectos ideológicos y rituales del cristianismo que se inculcó a los indígenas de esta zona. No existieron aquí cronistas misioneros que se preocuparan de estudiar sistemáticamente las religiones nativas, ni una campaña organizada de extirpación de las idolatrías como ocurrió en los Andes. Como ha señalado Shapiro (1987: 127) para los Tupí-Guaraní, así también los Napo Quichuas, por carecer de una organización religiosa jerárquica y aún de objetos de idolatría, fueron

considerados por los Jesuitas como un pueblo sin religión, aunque cargados de "supersticiones" que era necesario erradicar.

## LOS MISIONEROS JOSEFINOS

Cuando los misioneros Josefinos llegaron al área Tena-Archidona en 1922, tuvieron que comenzar nuevamente el trabajo de evangelización de los Napo Quichuas. Por factores económicos y sociales que afectaron a esta área en las primeras décadas del siglo XX (ver Muratorio 1987), más que por razones religiosas, los misioneros Josefinos -y los Protestantes casi simultáneamente- lograron nuclear a los indígenas en asentamientos con características, al menos superficialmente, parecidas a "pueblos cristianos".

En la actualidad, la Orden Josefina es la única misión Católica que opera en la zona Tena-Archidona con la ayuda de dos congregaciones de religiosas: las Doroteas y las Murialdinas<sup>3</sup>. Desde su fundación en Turín en 1873, los Josefinos promovieron la educación formal y técnica y la medicina moderna como estrategia de evangelización y de incorporación de "grupos marginados" a la sociedad nacional. Su ideología evangelizadora fue tanto o más paternalista que la de los Jesuitas, pero haciendo hincapié en la integración de los indígenas a la sociedad de colonos blancos que ya estaba establecida desde comienzos de este siglo.

La imagen de los Napo Quichuas que se revela en las publicaciones Josefinas (ver Porras Garcés 1955, Spiller 1974) los presentan como "almas simples", "ignorantes" y "ociosas" que debían ser liberadas del yugo de los patrones, pero sobre todo del terror que -según los Josefinos- los ataba a sus poderosos "brujos" y "hechiceros". Esta actitud de los

- 
3. El Vicariato original asignado a los Josefinos comprendía un área muy vasta del Oriente. En 1929 cedieron parte de esta a la Orden de los Carmelitas quienes establecieron una misión en los cantones de Sucumbíos, Lago Agrio y Putumayo. En 1954, los Capuchinos se ocuparon de la evangelización indígena en la zona del río Aguarico.

Josefinos frente a la cultura indígena, sumada al pragmatismo de su filosofía de evangelización, condicionó el tipo de enseñanza religiosa que impartieron en las doctrinas y en las numerosas escuelas y colegios que todavía controla la misión. Después de más de medio siglo de acción evangelizadora, la orientación social, política, y religiosa de los Josefinos continúa siendo paternalista y básicamente conservadora. A diferencia de otras misiones amazónicas, tanto en el Ecuador como en otros países del área, los Josefinos no han sido influidos por los movimientos de renovación misionera inspirados en la Teología de la Liberación y en un acercamiento a la antropología (ver Bottasso 1986, Shapiro 1981, 1987, Ribeiro de Oliveira 1987, Suess 1987). Los Josefinos nunca han cuestionado sus prácticas misioneras, ni se han "encarnado" en la sociedad nativa (ver Shapiro 1987: 133); es decir, no han relativizado el mensaje cristiano para intentar trascender los límites de la cultura occidental, ni lo han adaptado a las nuevas realidades sociales y políticas que confrontan los indígenas. Tampoco han demostrado interés intelectual por las concepciones simbólicas de la cultura indígena, ni por entender las premisas fundamentales de la religiosidad nativa<sup>4</sup>. Esto significa que el sincretismo entre las creencias cristianas y nativas que discutiremos más adelante, ha sido elaborado por los mismos indígenas desde su conversión.

## CATOLICOS VS. PROTESTANTES

Misioneros Evangélicos Protestantes de origen inglés y norteamericano entraron a la región de Napo en 1927, y han continuado expandiendo sus centros misionales por la Amazonía ecuatoriana hasta el presente. Como la Josefina, la estrategia de evangelización protestante estuvo firmemente anclada en la educación formal y en la prestación de servicios médicos a través de una eficiente estructura de comunicación radial y área. Debido a la constitución organizativa democrática y

---

4. Las publicaciones de los Josefinos se refieren particularmente a su obra evangelizadora. La excepción es Pedro Porras Garcés con sus trabajos arqueológicos en la zona del Alto Napo.

descentralizada de las sectas protestantes, su ideología se diferencia del paternalismo católico, y enfatiza la integración de los indígenas a la economía capitalista a través de la iniciativa individual y la competencia económica. Sin embargo, en la actualidad no existen discrepancias significativas en términos de comportamiento económico entre Napo Quichuas católicos y protestantes. La diferencia más notable radica en la organización religiosa institucional ya que, mientras los Católicos todavía dependen ritualmente de los sacerdotes blancos, los protestantes ya cuentan con iglesias nativas y pastores Quichuas.

Desde el comienzo existió un marcado conflicto entre los misioneros católicos y protestantes, pero éste no estuvo basado en profundas discusiones teológicas, sino en la competencia por establecer escuelas, centros de salud e iglesias en distintos pueblos y asentamientos indígenas con el objeto de consolidar sus respectivas áreas de influencia. Ambos grupos se acusaban uno a otro de "corromper el alma simple de los indios", pero las mutuas recriminaciones de ser "encarnaciones del diablo" que se hacían los misioneros, no tuvieron mucha influencia en las motivaciones de los Napo Quichuas para aceptar una u otra forma de cristianismo. Aún hoy día, los indígenas no perciben diferencias ideológicas significativas entre estas dos corrientes religiosas, ni se convierten por razones que se refieren a problemas fundamentales de fe o de doctrinas, como veremos más adelante.

Existe un consenso generalizado entre los Napo Quichuas de mencionar las prohibiciones protestantes de "no bailar", "no fumar", y "no emborracharse", como la diferencia más importante en el Catolicismo. Sin embargo, el grado de cumplimiento de estas normas de fundamentalismo evangélico por parte de los indígenas debe medirse siempre en relación al tiempo transcurrido desde la conversión, y en el contexto de las distintas ocasiones ceremoniales de que se trate. Es raro, por ejemplo, que esas normas sean acatadas fiel y consecuentemente por antiguos conversos, o durante una fiesta de boda. En esta importante ocasión ceremonial, las presiones sociales y las obligaciones de parentesco generalmente toman precedencia sobre el puritanismo de valores y normas impuesto por una cultura extraña. Por su parte las



mujeres católicas acusan a los Protestantes de no darle suficiente importancia a la Virgen María y la mayoría de los Napo Quichuas expresan dudas o critican enfáticamente los ataques de los misioneros tanto católicos como protestantes a los chamanes nativos (en Quichua, *yachaj*, el que sabe).

## EXPERIENCIA Y MOTIVOS DE CONVERSION

Los motivos por los cuales los Napo Quichuas se convierten al Protestantismo son esencialmente sociales. En una sociedad donde todavía la mayoría de las unidades familiares están dispersas a lo largo de los distintos ríos, el culto dominical- o la misa Católica- sirven como centros de reunión donde se socializa, se intercambia información, y se refuerzan los lazos familiares.

El éxito inicial de los misioneros evangélicos se debió a que los indígenas se convirtieron al protestantismo como una forma de protestar contra la dominación de los patrones y autoridades blancas con quienes asociaban estrechamente a los misioneros Josefinos. Como explicamos en otro trabajo (Muratorio 1987), las iniciativas de misioneros evangélicos y católicos no fueron decisivas en la liberación de los indígenas de la explotación de los patrones. Sin embargo, se debe tener en cuenta que los Napo Quichuas percibieron su fácil acceso a la educación ofrecida por los protestantes en idioma Quichua, y solo para indígenas, como una forma de evitar la discriminación que experimentaban en las escuelas étnicamente mixtas controladas por los Josefinos. En varios casos, fueron conflictos menores entre padres de familia indígenas y los Josefinos los que hicieron que los primeros pusieran a sus hijos en las escuelas Protestantes, y se convirtieran al Protestantismo como consecuencia. Uno de los padres indígenas explicó así su decisión: un padre (Josefino) me insultó llamándome *supai* (diablo). Yo le contesté: Si soy *supai* me voy con los gringos *supais*, y me llevé a mi hijo a la otra escuela. De ahí comencé a ir al culto".

El éxito inicial de los protestantes contra el alcoholismo entre los

hombres indígenas, fue otra de las razones que motivó a muchas mujeres a convencer a sus maridos para que se conviertan.

La conversión contribuía a controlar la violencia física dentro de la unidad familiar, tradicionalmente dirigida contra las mujeres. Otros valores del puritanismo protestante, tales como el énfasis en el trabajo y el éxito económico como garantía de salvación, el pago en dinero por la hospitalidad, y la "mesura" en la generosidad esperada en ciertas ocasiones ceremoniales, nunca fueron aceptadas totalmente por los Napo Quichuas.

Hasta el presente, las únicas razones ideológicas, manifestadas abiertamente por los Napo Quichuas hasta convertirse al protestantismo están más relacionadas con aspectos de su propia cultura que se perciben como negativos o atemorizantes, que con el contenido mismo de la doctrina evangélica. Por ejemplo, varias personas creen que al convertirse, la oración en Quichua les permite una comunicación más directa con Dios y, por su intermedio, pueden atenuar las molestias ocasionadas por algunos *supais* dañinos y por las *ayas* (almas de los difuntos) que se creen merodean sus lugares de origen. Esto les permite dormir más tranquilos y no abandonar sus viviendas como era la costumbre cuando fallecía un familiar.

Después de más de medio siglo de convivencia en la zona Tena-Archidona, el conflicto que existió inicialmente entre misioneros católicos y protestantes ha desaparecido, y la afiliación religiosa ha dejado de ser un problema de divisionismo político entre los indígenas de esta área. Es posible que esta atmósfera de tolerancia explique, al menos en parte, la facilidad con que los Napo Quichuas se convierten y reconvierten de una denominación cristiana a la otra, por razones que, en la mayoría de los casos, son totalmente independientes de las enseñanzas de los misioneros y aún de los mismos pastores indígenas. El caso que presentamos a continuación, de la conversión y reconversión de una mujer Napo Quichua, servirá para ilustrar por una parte, la complejidad de la experiencia de conversión y, por otra, las formas que toma el sincretismo entre símbolos y significados de la cultura tradicional y del cristianismo

de ambas denominaciones. El caso está narrado a través de varios sueños, los cuales siguen teniendo una importancia fundamental para orientar el comportamiento cotidiano de los Napo Quichuas aún cuando sueños y visiones sean vistos negativamente por los misioneros, tanto católicos como protestantes.

En un momento de su vida que ella percibe como de indiferencia hacia el cristianismo, la mujer de nuestro caso tuvo un primer sueño en el cual la Virgen le exortó a rechazar los avances sexuales de hombres blancos, representados en el sueño por un perro negro, símbolo del demonio. Poco después, en otro sueño, Cristo se le presentó dándole semillas de cacao para que plantara en una chacra que le había dejado su padre. Al día siguiente la mujer plantó realmente cacao consiguiendo obtener plantas que ella describe como extraordinarias. Su hermano, de creencias evangélicas, interpretó este segundo sueño como la "fertilidad" dada a ella por Cristo para que sembrara en otros las "semillas" de Dios, y para que se convirtiese al protestantismo. La mujer así lo hizo, pero cuando sus árboles de cacao fueron destruidos por vecinos envidiosos de sus plantas, volvió al catolicismo. Después de algunos meses, tuvo otro sueño en el cual, pasando un puente, se caía a un lugar donde había mucho fuego. Interpretando este sueño como "caída" de su creencia evangélica, volvió a ella. En ese tiempo, su esposo se enfermó, y cuando ella más esperaba la ayuda material y espiritual de sus "hermanos" evangélicos, no la recibió y recriminó a los pastores protestantes por su abandono. Unos días después, mientras cultivaba su chacra en un lugar alejado de la selva, tuvo un encuentro con un *sacha supai* (espíritu de la selva). Inmediatamente, la mujer decidió consultar con un chamán para que interpretara el significado de su experiencia y, como resultado, volvió al catolicismo, que todavía practica<sup>5</sup>.

---

5. En muchos sentidos, el simbolismo de esta serie de sueños corresponde a pautas tradicionales de la cultura Napo Quichua, pero su análisis excede los límites de este trabajo.

## DIOS YAYA Y DIOS CHURI

A semejanza de otros grupos indígenas amazónicos, la cosmología tradicional de los Napo Quichuas incluye la idea de una deidad suprema, creador del universo y de los primeros hombres. Se carece de datos etnohistóricos para saber si esta deidad tenía un nombre en los idiomas hablados en esta zona en el siglo XVI. La tradición oral le da el nombre de Dios Yaya (Dios Padre), concebido como creador del agua, el sol y la luna. El es quien sopló su *samai* (soplo o espíritu, fuerza, poder) sobre la tierra para darle vida, y creó los cerros para evitar los vientos huracanados y proteger a los hombres. A éstos también los creó con un *samai* y, ayudado por el trueno, los organizó en grupos y les hizo hablar los distintos idiomas.

De acuerdo a la creencia de los Napo Quichuas, esta acción de Dios Yaya representa la creación original que marca la primera edad del mundo. Pero se considera que, al envejecer, Dios Yaya delegó el cuidado de los hombres a Dios Churi, su hijo, entregándole su vara de mando en la misma forma que los "justicias" o autoridades indígenas podían hacerlo con sus propios hijos desde la época colonial. Esta delegación de poder crea así un lazo generacional entre la primera edad del mundo del "tiempo mítico" y la segunda, asimilada al "tiempo histórico" en que comienzan a vivir los "verdaderos Runas", o antepasados de los Napo Quichuas del tiempo presente.

A diferencia de lo que se ha señalado con respecto a algunos indígenas Quechuas del sur de Perú (Urbano 1980), los Napo Quichuas no poseen la concepción de una tercera edad del Espíritu Santo, ni ningún concepto de un dios espíritu. El *samai* o espíritu es considerado un poder interior, atribuido aquí a Dios Yaya, pero que también poseen en mayor o menor grado todos los seres humanos. Por otra parte, la ausencia de un Dios espíritu en la cosmología Napo Quichua, confirmaría también para la cultura amazónica, lo afirmado por Urbano acerca de las dificultades experimentadas, por los primeros misioneros en introducir en las culturas Andinas el concepto cristiano de la igualdad y eternidad de las tres personas de la trinidad (Urbano 1980: 119).

Como observamos al comienzo, el Dios Hijo (Churi) del panteón cristiano, es asimilado en la visión Napo Quichua al héroe cultural que, como civilizador y fertilizador, dio a los Runas la agricultura, enseñándoles a cultivar la yuca y el plátano, base de su subsistencia. Analizaremos aquí algunos de los temas que están presentes en las varias versiones de este mito recogidas en la zona Tena-Archidona.

En su largo recorrido por la selva amazónica, Dios Churi aparece a veces como un viejo andrajoso y lleno de llagas, otras como un perro sarnoso y bajo esa "indumentaria", va visitando a diversas familias. Las que lo rechazan, experimentan esterilidad en sus chacras; las que lo ayudan ofreciéndole comida y hospitalidad, son recompensadas con fertilidad y prosperidad. En este aspecto del mito, la figura y las hazañas de Dios Churi representan los valores Quichua tradicionales por excelencia de reciprocidad, hospitalidad y veneración a los ancianos. En algunas versiones del mito, estos valores se ven reforzados por la afirmación de que, aquellos que desprecian a Dios Churi, son condenados a obtener comida solo con dinero, es decir a quedar fuera de las normas de reciprocidad del grupo familiar.

A través de los siglos, el mito de Dios Churi, vino a formar parte del origen mismo de los Napo Quichuas como etnia. En varias versiones, por ejemplo, el mito atribuye a Dios Churi el haber dejado la sal para uso de los Napo Quichuas en Pucachicta, un lugar ubicado a pocos kilómetros de Puerto Misahuallí, Napo abajo. Despreciado por las familias de ese lugar que le niegan hospitalidad, Dios Churi decide castigarlas mandando la sal al río Huallaga en el Perú. Desde la época de las misiones Jesuitas, éste es el lugar donde los Napo Quichuas debían ir a buscar la sal, haciendo penosos viajes que duraban varios meses. La localidad original en el Napo se conoce ahora también con el nombre de "cachihuañusca", es decir, donde murió la sal. Los Napo Quichuas simbólicamente asocian la sal y el cristianismo a su condición de "gente civilizadora". En otro mito de origen, el uso de la sal para cocinar los alimentos y el bautismo son considerados los dos elementos fundamentales que diferenciaron a los "verdaderos Runas" de los **aucas** (con el significado de indio salvaje) en el tiempo histórico (ver Muratorio

1987). Considerados conjuntamente, estos dos mitos ilustran la complejidad y antigüedad del proceso de sincretismo y el valor central de supervivencia que juega la reciprocidad en la cultura Napo Quichua, ya que negarla, significa el castigo máximo de la pérdida de la identidad étnica y el peligro de volver a un estado de naturaleza.

Mercier sugiere que la figura de Dios Churi como creador de las plantas cultivadas jugaría entre los Napo Quichuas el mismo papel que Nunkui entre los grupos culturales Jívaros (1979: 333). Nunkui es un ser de sexo femenino, considerada por estos grupos como madre de las plantas cultivadas. Descola menciona variantes Shuar y Achuar del mito de Nunkui, en los cuales se la consideraría también como creadora de lo "socialmente comestible", producido y transformado por el trabajo (1988: 269- 270). En una variante del mito de Dios Churi, también hemos encontrado la idea de que su intervención determina el origen de ciertos alimentos que deben ser cocinados. En esta versión se afirma que, al ser perseguido por los "judíos" (a quienes se describe como "demonios"), Dios Churi buscó refugio entre las hojas de varias plantas. Aquellas que no lograron protegerlo de esa persecución, ya sea porque sus hojas eran muy pequeñas como las de maní, o muy "ruidosas" como las de maíz, deben comerse cocinadas<sup>6</sup>. En otra variante Shuar del mito de Nunkui, ésta hace existir también a los animales domésticos (Descola 1988: 270). Para encontrar el equivalente de esta creación entre los Napo Quichuas, debemos en cambio recurrir a la figura de la Virgen María.

---

6. Este mito de Dios Churi, con algunas modificaciones, también se encuentra entre algunos indígenas de la Sierra (notas de la autora, 1976). En ambas áreas culturales, la figura del héroe cultural otorga a la humanidad las bases de su subsistencia para luego abandonar la selva al ser perseguido por los "judíos" a quienes se identifica con demonios. La versión de la pasión oída de los misioneros, del hijo de Dios perseguido y crucificado por Romanos y Fariseos, se asimila en el mito a la tragedia causada por la pérdida del héroe cultural.

## LA VIRGEN MARIA, VIRGEN MAMA, MAMA IBA

Además de la idea de un Dios padre creador y de su hijo (Churi), la virgen María es la única otra figura del panteón cristiano que es reconocida como importante por los Napo Quichuas, sobre todo por las mujeres que se declaran católicas. Más comúnmente bajo el nombre de "Virgen Mama", la Virgen María es considerada la madre de un Dios, generalmente llamado "Cristu", aunque a veces se la identifica también con la primera mujer como "Mama Iba" (ver también Mercier 1979: 356). de acuerdo a la concepción de las mujeres, la existencia de la Virgen María está confirmada exclusivamente por su condición de madre. Su realidad se revela en haber dado a luz y criado un niño, acompañándolo y sufriendo por su muerte. Consideran que su poder reside en el hecho de haber tenido un hijo poderoso, así como en la cultura Napo Quichua se le atribuye poder a la madre de un **bancu** (poderoso chamán) porque tiene que haberle transmitido parte de ese poder al amamantarlo.

El papel tradicional de la Virgen María en la doctrina católica como mediadora entre los humanos y Dios, no tiene ninguna importancia para las mujeres Quichuas, ni tampoco se la encuentra en las descripciones que se hacen del paraíso, solo habitado por Dios Yaya y sus ayudantes.

San José es una figura menor, concebido como el padre adoptivo de Cristo. En las descripciones que los Napo Quichuas hacen de San José, su marginalidad es acentuada por el hecho de que su profesión de carpintero y el uso del poncho, lo identifican como un **huahuallacta** (de origen Serrano) es decir, ajeno a la etnia Napo Quichua.

El misterio cristiano de la virginidad de María es motivo de controversia entre las mujeres que intentan explicarlo. Por consiguiente, existen varias versiones de la concepción. Las dos más comunes consideran que Cristu es hijo del viento o que, en la primera noche de su boda, María quedó encinta cuando su vientre fue tocado por la rodilla de San José. La veracidad de esta segunda versión es siempre confirmada mediante la aclaración de que ésta es la misma experiencia por la cual una mujer puede quedar encinta de un **supai** en su propia cama, y dar a luz

un **supaihuahua** (hijo del espíritu), cuando ese determinado espíritu está tratando de enseñarle a la mujer a convertirse en **yachaj** (chamán).

En la tradición oral de los Napo Quichuas, la Virgen María también ha sido incorporada como un héroe cultural femenino, que enseña y refuerza en las mujeres las normas relativas a la división del trabajo doméstico, el matrimonio, y el comportamiento post-matrimonial. De la misma manera que Dios Churi visitó a la gente hace mucho tiempo, las mujeres aseveran que la Virgen Mama visita las casas de los Napo Runas muy tempranito para dar de mamar a los niños. Se cree que acude más regularmente a las casas de aquellas mujeres que tienen muchos niños, pero solo con la condición de que la casa esté bien barrida y limpia. La figura de la Virgen confirma así el valor de la fecundidad femenina y justifica la diligencia que se espera del trabajo de las mujeres dentro de la unidad doméstica.

La versión del casamiento de la Virgen María con San José, es usada en la cultura Napo Quichua como modelo de los matrimonios arreglados por decisión de los familiares. El matrimonio de María es considerado en cierta forma como fuera de la norma cultural Quichua, ya que no se concibe fácilmente que una mujer, siempre representada como joven, bonita y virtuosa, haya sido obligada a casarse con San José, cuya imagen es la de un hombre casi anciano. Entre los Napo Quichuas, son las mujeres jóvenes que han tenido varias relaciones sexuales pre-maritales y **rehusan casarse**, las que son frecuentemente castigadas por sus padres con la obligación de casarse con un hombre de mayor edad, generalmente un viudo. Voy a presentar aquí una de las versiones más comunes de este matrimonio de María, relatada por una mujer de la zona Tena-Archidona (para versiones de otras áreas del Napo, ver Ortíz de Villalba 1976: 140-141, Mercier 1979: 175-177).

Mi papá decía que la Virgen María era una señorita muy linda. En las fiestas los viejos sabían estar buscando a las mejores chicas, pero había otros jóvenes que también querían pedir a María. Como no querían que se case con ese viejo José, hicieron vestir a varios jóvenes con buena ropa y tenían que decir: yo quiero a esta



señorita. En ese momento vino una paloma a dar la vuelta por el salón. Esa paloma tenía una flor en el pico. La señorita y los jóvenes decían: que caiga encima mío. Pero a ninguno cayó, sino al viejo que estaba en una esquina calladito. La flor y la paloma se asentaron sobre el viejo: por eso es que ahora nuestros hijos vienen a pedir la mano cuando ha caído la flor. Así como cayó la flor en San José, y María tuvo que casarse con ese viejo, así también decía mi papá que nosotras tenemos que convertirnos en esposas. Si no cumplimos con ese deber, no tendremos flor.

Además de reforzar la norma de la obediencia de la mujer a la decisión familiar acerca de su matrimonio para que sea "benedicida" con muchos hijos, este modelo cultural acentúa el valor y la seriedad del compromiso contraído entre dos grupos familiares por intermedio de la *pactachina*. Esta ceremonia forma parte del complejo ritual matrimonial, y tiene lugar luego del pedido de mano (*tapuna*) y antes de la boda (*bura*).

Su mayor importancia radica en que, por primera vez, la familia del novio ofrece a sus futuros parientes afines comida que debe necesariamente incluir carne de monte y pescado, eje simbólico de los lazos de reciprocidad entre dos grupos familiares.

Por otra parte, como sugerimos anteriormente, entre los Napo Quichuas la Virgen Mama y su parto están vinculados a la existencia de los animales domésticos que, al haber sido introducidos por los españoles, se explican mejor dentro de la mitología cristiana. Los tabús sobre el carácter comestible de estos animales está determinado por el rol que jugaron en el nacimiento de Cristo. Así, el caballo que quiso oler la placenta, y el perro que se la comió, fueron castigados por la Virgen y convertidos en *supais* y, por lo tanto, en animales no comestibles. Por el contrario, la vaca que calentó al niño con su aliento, la gallina que lo protegió con sus alas, y la paloma que acarreó hojas para su cama, son animales comestibles. Cuando se presenta en visiones o en sueños, el caballo es usualmente asociado a un *supai*, y se cree que su carne es dada de comer como castigo a aquellos que han quebrantado las normas

de reciprocidad comiendo carne de monte sin compartir. En general, en imágenes oníricas, los animales domésticos son interpretados como símbolos de debilidad o de muerte, a diferencia de las imágenes de animales salvaje tales como el puma y la boa, asociadas con el poder de los chamanes.

En una versión de esta leyenda del nacimiento de Cristo encontrada por Mercier entre los Napo Quichuas del Perú (1979: 180, 342), la Virgen transforma a espíritus malignos en animales salvajes no comestibles como la boa y la avispa. Los Napo Quichuas hacen una clara separación temporal entre animales domésticos y salvajes. Los primeros son productos del tiempo histórico. Los segundos existieron en el tiempo mítico cuando todavía no se había producido una clara distinción entre especies, ni entre diferentes niveles cósmicos. En ese tiempo, los animales de la selva eran humanos y formaban parte de un mismo universo con los Runas, siendo luego transformados en animales debido a imperfecciones en su ser o comportamiento.

Por último, la Virgen Mama como madre universal es a veces quien, al comer la manzana, aquí en el paralelo entre María y Eva es el concepto de maternidad, y no el contraste entre obediencia y desobediencia a Dios que se acentúa en algunas reflexiones cristianas. En ningún caso se asocia directamente a Eva con un pecado original como causa del mal, ni con la idea de sufrimiento por desobediencia al creador, o con la condición mortal de la humanidad.

En un sentido literal, la asociación simbólica de comer una fruta con el origen del mal tan prominente en el mito cristiano de Adán y Eva, es totalmente extraña al pensamiento de los Napo Quichuas. En el Oriente sobre todo, la manzana que proviene de la Sierra, es una fruta costosa y ofrecida a los niños como golosina, es decir como recompensa. Por ello explica una madre indígena que a los niños golosos se los llama "Iba". Lo "absurdo" de esta asociación cristiana del mal con una fruta comestible, es expresado por otra mujer en los siguientes términos: "Si la razón por la cual Iba pecó es porque comió la manzana, ¿para qué siguen los blancos plantando y cosechando manzana?" En un sentido más profundo, es la

idea misma de la corrupción de la naturaleza humana por el pecado, la que parece no haber sido nunca aceptada por los Napo Quichuas de la enseñanza cristiana.

En algunas versiones indígenas, sin embargo, el mito de la creación de Adán y Eva sí es considerado como un modelo de las relaciones entre los sexos, idea también presente en la interpretación cristiana. Una variante generalizada en esta área del Napo establece que, por haber sido hecha de la costilla y la sangre de Adán, la mujer tiene un alma más débil que el hombre, pero que fue creada como su compañera, porque éste no tenía a quien contar sus pensamientos (ver Muratorio 1987: 262-263). En otra versión, también se puede interpretar que los Napo Quichuas asocian a Eva, como símbolos de la mujer original, con la alfarería, ya que se cree que ella fue creada por Dios con su *samai* dentro de una olla de cerámica, "así como la mujer pone su *samai* en las ollas que fabrica".

En el caso de la figura femenina y materna de María, las ideas más extrañas a los Napo Quichuas son, en primer lugar, la virginidad de María, aceptada generalmente con cierto escepticismo picaresco, y explicada dentro del marco cultural como contacto con un *supai*. En segundo lugar, el otro motivo de controversia entre las mujeres es el misterio cristiano de la Trinidad, que ellas verbalizan como una relación temporal "errónea" entre un Dios y una Madre universal. Sus conclusiones sobre este problema pueden condensarse en la siguiente frase: "Si Dios Churi fue el hijo de María, no puede haber sido primero, como dicen los padres (sacerdotes). Para entender mejor este conflicto entre dos concepciones del tiempo, debemos pasar ahora a analizar otro aspecto de la visión del mundo de los Napo Quichua que pone en evidencia, aún mas claramente, este problema.

## LOS "IYUS" O CATACLISMOS UNIVERSALES

Uno de los mitos más difundidos entre los indígenas sudamericanos es el de los cataclismos (*pachacutis* para los indígenas Andinos; *iyus* en el Quichua del Oriente Ecuatoriano), que desencadenan

la destrucción y sucesivas creaciones de las distintas humanidades y de la tierra en que vivían (ver Schaden 1982: 14). Estos iyus son a veces entendidos como "juicios". El "juicio del agua" es el más común, pero los Napo Quichuas también mencionan los "juicios del fuego", del "huracán", y de la "oscuridad" (para versiones de otras áreas del Napo, ver Foletti Castegnaro 1985: 21-23; Ortiz de Villalba 1976: 142-143; Mercier 1979: 147-169).

En la literatura antropológica, estos mitos son frecuentemente analizados como prototipos de la concepción precolombina del tiempo cíclico. En la actualidad, los Napo Quichuas parecen sostener una idea dual del tiempo. Por un lado, estaría lo que hemos llamado "tiempo mítico"<sup>7</sup>, que es cíclico porque la historia del mundo se renueva constantemente. Por otro lado existe también el tiempo lineal, introducido conjuntamente con la visión judeo-cristiana del mundo y la historia (ver también Mercier 1979: 341). Esta última es aceptada por los Napo Quichuas para ciertas explicaciones causales, creando así aparentes contradicciones con la concepción tradicional, para las cuales se encuentran soluciones adecuadas, en relación a los problemas y a las circunstancias históricas que se confrontan.

Así, al "tiempo de los cristianos" se les otorga un cierto carácter de finalidad, pero a la vez se lo incorpora como uno de los cataclismos tradicionales, tal como se evidencia en esta afirmación de una mujer Napo Quichua: "Desde el tiempo de los cristianos, nuestras creencias fueron borradas, los árboles ya no hablan y los espíritus se esconden". Además, como lo señala Whitten (1987: 69-70) para los Canelos Quichua, también entre los Napo Quichuas, la sabiduría tradicional puede recuperarse a través de los sueños las visiones, y la incorporación de las almas de los antepasados, experiencias éstas que, en la actualidad, tienen preferentemente los chamanes.

---

7. Whitten también encuentra una concepción dual del tiempo entre los Canelos Quichua. El distingue una "época mítica" no lineal pero transformativa, y un tiempo lineal cuya estructura incluye varias épocas (1988: 69-70).

En las versiones de los mitos del diluvio y de la lluvia de fuego, recogidas en la zona Tena-Archidona, la concepción del tiempo es cíclica y el énfasis se pone en la idea de renovación. A diferencia del mito cristiano de Adán y Eva, postulan los orígenes múltiples de la humanidad. En cada ciclo, los seres humanos se perfeccionan convirtiéndose en seres racionales dotados del don de la palabra, se diferencian en distintas etnias, y se dispersan por los distintos lugares de la selva. Dios Yaya va así criando la sociedad, las normas de parentesco, de propiedad como uso de la tierra, y la naturaleza como protectora de los seres humanos que la trabajan adecuadamente. La única causa del castigo divino en estos mitos se refiere al incesto (ver también Mercier 1979: 154, 155, 165; Ortiz de Villalba 1976: 143), "pecado" social por excelencia que destruye la sociedad y produce la vuelta al estado de naturaleza convirtiendo a los hombres en diversas especies animales. La idea de los cataclismos como castigos por pecados individuales y la noción de culpa en el sentido cristiano están ausentes de estos mitos, o son introducidas -en una versión al menor- a través de Noé, héroe cristiano que es asimilado a uno de los tantos antepasados Quichuas.

Esta flexibilidad de la visión Napo Quichua del tiempo que le permite dar soluciones culturales coherentes a situaciones traumáticas o conflictivas, se hizo evidente en ocasión del último terremoto ocurrido en el Ecuador en Marzo de 1987. Su epicentro estuvo localizado en el Nor-orienté amazónico y afectó a muchos Napo Quichuas de esa zona, y a otros que habían migrado allí como colonos desde Tena-Archidona. Varias conversaciones que mantuvimos con ancianos Napo Quichuas casi inmediatamente después del terremoto, revelan la persistencia de una concepción cíclica del tiempo y de la historia como renovación de la tierra y de los seres humanos que viven en ella. Brevemente, la siguiente explicación del terremoto dada por uno de los ancianos resume esta idea: "Ahora que los cerros se han movido y los ríos se han desbordado, se formará tierra nueva y más rica, la yuca crecerá mejor, y un mayor número de gente, distinta gente, podrá ir allí para plantarla y cosecharla. En estos tiempos hay demasiada gente que no tiene tierra. Cuando nuestros antepasados tenían harta tierra y no la trabajaron bien, vino el juicio del agua".

La idea de la injusticia en el acceso a los recursos naturales como creadora de caos social que debe solucionarse con una "inversión de ese orden" por medio de un cataclismo, aparece como tema subyacente en todas las conversaciones de los ancianos. Por el contrario, la explicación del terremoto ofrecida por un sacerdote de la zona poco después de la tragedia, refleja la concepción cristiana medieval de la relación entre desastres naturales y castigos de Dios por pecados humanos. La siguiente interpretación de este sermón por una mujer indígena, demuestra la resistencia o el escepticismo de los Napo Quichuas en aceptar este tipo de causalidad: "El monseñor nos enseñó que cuando hay terremoto es porque pesa el pecado. Dijo que por eso hay que seguir creyendo, hay que oír misa y no dar a luz sin marido. Si no hacemos así, hay un peso muy grande y se mueve el mundo. Yo, en cambio creo que lo que pasa es que Dios se cansa de sostener el mundo en una mano y lo pasa a la otra. Le da como artritis, por eso se mueve el mundo y hay terremoto".

El tema cristiano del fin del mundo y del juicio final (**taripana punja**), donde es más explícita la idea de un tiempo lineal, es aceptado en la escatología Napo Quichua como un "cataclismo final de fuego" donde los hombres serán juzgados por su comportamiento en la tierra. Sin embargo, la idea de la salvación o condenación eterna del alma individual no es una preocupación central en la vida cotidiana de los indígenas. Sus ideas sobre el destino final de la humanidad adquieren su propio significado cultural, si son analizadas en relación a la concepción sincrética actual del espacio cósmico.

## EL ESPACIO COSMICO

La concepción del espacio cósmico de los Napo Quichuas comprende básicamente tres niveles: el cielo (**jahuapacha**), la tierra (**caipacha**), y un mundo subterráneo (**ucupacha**). Como ya señalamos, en el tiempo mítico existía una estrecha interrelación entre estos tres niveles, que se revela en varios mitos y leyendas tradicionales. En la actualidad, la mayoría de los Napo Quichuas concentran su pensamiento y prácticas sociales en el nivel intermedio (**caipacha**), dividiendo su atención entre sus relaciones interpersonales con una serie de seres

espirituales (*supais*) con quienes comparten la biosfera de la floresta tropical, y en la mundaneidad de sus transacciones económicas y sociales con la sociedad nacional. Los chamanes, por su parte, ejercen más frecuentemente la posibilidad de intercomunicación entre los varios niveles de espacio cósmico, a través de visiones inducidas por la *ayahuasca* (*Banisteriopsis*) o el *huanduj* (*Datura*).

Desde sus comienzos, la prédica misionera cristiana - tanto Católica como Protestante - ha superpuesto a esta cosmología nativa su propia ordenación del espacio cósmico, concentrándose en el paraíso y el infierno, y asociando ambos a la idea de pecado. Nos limitaremos aquí a analizar la forma en que los Napo Quichuas han asimilado esta versión cristiana del espacio, expandiéndola y modificándola, logrando así expresar y confirmar normas y significados de su propia cultura.

## JAHUAPACA O EL PARAISO SOCIAL

En la actualidad, cuando los Napo Quichuas usan el término *jahuapacha*, se refieren al paraíso cristiano donde supuestamente van las almas "limpias". El lugar es concebido como una hermosa ciudad, a veces comparada a Tena cuando está de fiesta y llena de gente, otras veces más grande y con piedras que "brillan como el oro". Algunas de estas descripciones provienen de los chamanes, pero la versión que comentaremos aquí fue narrada por una mujer que asevera haber visitado el cielo durante el curso de una enfermedad grave.

Esta creencia en la posibilidad de visitar el paraíso o el "reino de los muertos" por intermedio de sueño, visiones, o enfermedad, existe también en grupos Andinos (ver Zuidema 1973) y en otros grupos amazónicos (ver Cipolletti 1987). Según nuestra informante, una persona que se enferma gravemente se "muere" por un tiempo que puede variar desde unos pocos minutos hasta cuatro o cinco días. En ese tiempo, esta persona llega hasta el cielo. Después de hacer una fila junto a otras almas esperando turno, es recibida allí por un personaje descrito como "secretario" o "policia con insignias de capitán", quien comprueba la identidad de la persona en un libro donde está escrita toda su vida. Este

personaje es el que da acceso a Dios Yaya, cuya imagen es la de un anciano muy grande vestido de blanco, a quien no se puede tocar. Si a la persona no le ha llegado la hora de morir, Dios Yaya solo le muestra los dedos de su mano para indicarle los años que le quedan de vida y la manda de vuelta a la tierra. A veces también refuerza con sus palabras las enseñanzas cristianas sobre los pecados capitales: no robar, no mentir, y no emborracharse. La prohibición de fumar, más importante para los Evangélicos que para los Católicos, es siempre objeto de controversia en las conversaciones sobre este sermón de Dios Yaya, dada la importancia que el tabaco todavía posee en las curaciones chamánicas de los Napo Quichuas, a semejanza de otros grupos indígenas sudamericanos (ver Wilbert 1987).

Además de relativizar la finalidad del paraíso cristiano, los Napo Quichuas han logrado también socializarlo. Este ya no se concibe como un lugar de salvación individual, sino de grupos de parentesco, tanto consanguíneo como ficticio, incluyendo compadres y especialmente amigos rituales. La mayor preocupación de los Runas es poder "llevar" al grupo familiar al **jahuapacha**, o encontrar allí un gran número de parientes y amigos. Los que han "ido" al cielo mientras estaban enfermos afirman que el aspecto más feliz de la experiencia fue el encuentro con las almas de parientes y compadres, los cuales inevitablemente les ofrecieron comida. Esta solo puede ser aceptada por la persona si le ha llegado la hora de morir definitivamente. Como en la tierra, la comensalidad celestial es considerada como símbolo de la pertenencia al grupo, y una persona viva no puede permanecer en el reino de los muertos<sup>8</sup> (ver también Cipolletti 1987: 151).

Además de **jahuapacha**, los Napo quichuas creen en la existencia del **Docemundoi** (literalmente, mediodía) caracterizado como un lugar de sabiduría, donde todo se ve con claridad y donde ocasionalmente los chamanes pueden mandar almas de los Runas para que aprendan. Sin

---

8. Otros informantes, sin embargo, aseguran haber visto almas de personas que todavía no han muerto.



embargo, como espacio cósmico final, el **docemundoi** parece ser un paraíso exclusivamente reservado para los chamanes. En una sesión de curación que presenciábamos en 1985, el espíritu de un famoso **bancu**, hablando a través de su hijo, también poderoso chamán, dijo literalmente: "Me salvé en el **docemundoi**" (Muratorio 1987: 297).

La prédica misionera todavía condena el chamanismo y, desde su comienzo, identificó a los chamanes nativos con el demonio cristiano y, por consiguiente, con el infierno. El **docemundoi** parece ser un lugar de compromiso que los Napo Quichuas han adaptado de su propia tradición cultural y han ubicado cerca del paraíso, para acomodar allí a aquellos chamanes que han ejercido su poder preferentemente para curar, aunque todavía existe la creencia más antigua de que, al morir, los chamanes pueden convertirse en pumas.

### UCUPACHAMA, INFIERNO DE ROZA Y QUEMA

La creencia tradicional concibe el **ucupachama** como un mundo subterráneo habitado por espíritus, pequeños **runas** y animales, a quienes los chamanes pueden invocar para adquirir poder y conocimiento. Aunque usan el mismo término para referirse al infierno cristiano, los Napo Quichuas no parecen establecer ninguna relación entre los dos espacios. En el contexto de las conversaciones sobre cristianismo, el **ucupachama** es descrito como un lugar de fuego, semejante a esa parte de la chacra donde se quema la maleza (**chinda**) después de limpiar el terreno. Los dos pecados capitales que "mandan" a los Napo Quichuas al infierno, se refieren al quebrantamiento de las normas sociales de reciprocidad y al incesto. En las palabras de una mujer: "Los que mezquinan comida, segurito se queman, y también los que tienen relaciones sexuales con familiares y compadres". Todos los demás pecados parecen concebirse como más o menos negociables.

Los otros espacios de la concepción cristiana no tienen mayor relevancia en la cultura Napo Quichua. Se acepta que el limbo es el lugar donde van los niños no bautizados, pero a éstos se agregan los raros casos de adultos solteros, a quienes es casi imposible incorporar como

miembros del grupo social. El purgatorio se menciona vagamente como un lugar donde la gente va a quemarse, pero solo un poco, y donde algunas personas logran evitar el fuego cobijándose bajo una cascada de agua controlada por una figura femenina. La opinión de varios Napo Runas es que esta mujer es muy parecida a la *yacuharmi*, o espíritu del agua, que juega un papel fundamental en el entrenamiento de algunos chamanes.

## CONCLUSION

La historia de la aculturación de los Napo Quichuas al cristianismo puede resumirse en la actitud de un anciano converso Protestante quien, después de reflexionar sobre las enseñanzas de los misioneros, expresó su deseo de consultarlas con su amigo, un poderoso chamán ya fallecido, para sentirse totalmente seguro y tranquilo antes de morir. La figura del chamán, principal competencia intelectual de los misioneros, sigue siendo el eje simbólico de la identidad étnica y religiosa de los Napo Quichuas. Así como los chamanes supieron aprovechar los nuevos poderes que percibieron en el cristianismo para incrementar su propio poder, el resto de los Napo Quichuas consulta frecuentemente a los chamanes para confirmar la eficacia o ineficacia de sus propias creencias cristianas. Con estas consultas, básicamente buscan probar la efectividad del poder del Dios cristiano frente a los múltiples espíritus que, en mayor o menor grado, controlan la relación de los Napo Quichuas con la naturaleza, para la cual el cristianismo nunca les ha proporcionado respuestas adecuadas. Si bien Dios anda por la selva del Alto Napo, su caminata no es por cierto solitaria.

## BIBLIOGRAFIA

BOTTASSO, Juan

1986 Cristianismo y Religiones Indígenas, en *Antropólogos y Misioneros*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

CIPOLLETTI, María Susana

1987 The Visit to the Realm of the Dead in Amazonian Mythologies of Siona and Secoya. *Latin American Indian Literatures Journal* 3 (2): 127-156.

DESCOLA, Philippe

1988 *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones Abya Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos.

FOLETTI CASTEGNARO, Alejandra

1985 *Tradición Oral de los Quichuas Amazónicos del Aguarico y San Miguel*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

MERCIER H., Juan Marcos

1979 *Nosotros los Napo Runas. Mitos e Historias*. Iquitos: Publicaciones CETA.

MURATORIO, Blanca

1982 *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador, una perspectiva Antropológica*. Quito: Ediciones CIESE

1987 *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

ORTIZ de VILLALBA, Juan Santos

1976 *Sacha Pacha. El Mundo de la Selva*. Pompeya-Río Napo: CICAME.

- PORRAS GARCES, Pedro I.  
 1955 *Entre los Yumbos del Napo*. Quito: Editorial Santo Domingo.
- RIBEIRO de OLIVEIRA, Pedro A.  
 1987 El Lugar Social del Misionero. *Iglesia, Pueblos y Culturas* II (4): 15-23.
- SCHADEN, Egon  
 1982 A religião guarani e o cristianismo. *Revista de Antropología* Vol. 25: 1-24.
- SHAPIRO, Judith  
 1981 Ideologies of Catholic Missionary Practice in a postcolonial Era. *Comparative Studies in Society and History* 23 (1): 130-149.
- 1987 From Tupá to the land without evil: the christianization of Tupf-Guaraní cosmology: *American Ethnologist* 14 (1): 26-139.
- SPILLER, Mons. Maximiliano  
 s/f 1974 *Historia de la Misión Josefina del Napo 1922-1974*, 2 vols. Quito, Artes Gráficas.
- SUESS, Paulo  
 1987 Cuestionamientos y Perspectivas a partir de la Causa Indígena. *Iglesia, Pueblos y Culturas* II (4): 107-122.
- URBANO, Henrique Osvaldo  
 1980 Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espritu: Modelos Trinitarios y Arqueología Mental en los Andes. *Journal of Latin American Lore* 6 (1): 111-127.
- WHITTEN, Norman E. Jr.  
 1987 *Sacha Runa. Etnicidad y Adaptación de los Quichua*

*Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

WILBERT, Johannes

1987 *Tobacco and Shamanism in South America.* New Haven and London: Yale University Press.

ZUIDEMA, R.T.

1973 A Visit to God: The account and Interpretation of a Religious Experience in the Peruvian Community of Choque Hurcaya, en Daniel R. Gross (ed.) *Peoples and Cultures of Native South America.* New York: Doubleday.