Colección Iglesia, Pueblos y Cultura

José Miguel Goldáraz, Achakaspi

Iglesia Naporuna

Valores, cosmovisión, espiritualidad

Ediciones Abya-Yala

IGLESIA NAPORUNA

Valores, cosmovisión, espiritualidad

José Miguel Goldáraz, Achakaspi

IGLESIA NAPORUNA

Valores, cosmovisión, espiritualidad

Colección Iglesia, Pueblos y Cultura No 70

ABYA YALA

CEP
COMITÉ ECUMÉNICO DE PROYECTOS

VICARIATO APOSTÓLICO DE AGUARICO
Francisco de Orellana - Coca

Custodia de la Inmaculada Concepción
CAPUCHINOS DEL ECUADOR

2024

IGLESIA NAPORUNA
Valores, cosmovisión, espiritualidad
© José Miguel Goldáraz, Achakaspi

Colección Iglesia, Pueblos y Cultura No. 70

1era. edición:

© Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2899
e-mail: editorial@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec
Quito, Ecuador

© Comité Ecuménico de Proyectos CEP
Av. Amazonas N20-45 y Jorge Washington
Edificio Álvarez Burbano, sexto piso, oficina 603
Teléfonos: (593 2) 250 6418 / 256 4655
e-mail: cepecuador@cepecuador.org
www.cepecuador.org
Quito, Ecuador

© Vicariato de Aguarico
© Orden Capuchina del Ecuador

ISBN impreso: 978-9942-46-031-8
ISBN digital: 978-9942-46-033-2

Tiraje: 300 ejemplares

Diseño, diagramación e impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito, Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, marzo 2024

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores.

Goldáraz, José Miguel

Iglesia naporuna. Valores, cosmovisión, espiritualidad / José Miguel Goldáraz ; –1ra. Ed. ; –Quito : Comité Ecuménico de Proyectos; Coca : Vicariato Apostólico de Aguarico Misión Capuchina; Quito : Orden Capuchina en el Ecuador; Quito : Ediciones Abya-Yala, 2024.

302 páginas; 15 x 21 cm. - (Iglesia, Pueblos y Cultura, No. 70)

ISBN 978-9942-46-031-8 (impresa)
ISBN 978-9942-46-033-2 (digital)

1. Teología pastoral 2. Teología social 3. Misiones 4. Iglesia en América del Sur 5. Educación religiosa 6. Amazonía – Ecuador 7. Nacionalidad Kichwa amazónico I. Goldáraz, José Miguel II. Comité Ecuménico de Proyectos III. Vicariato Apostólico de Aguarico Misión Capuchina IV. Orden Capuchina en el Ecuador V. Ediciones Abya-Yala

Índice de contenidos

Palabras de introducción 7

Capítulo 1
Cultura, inculturación e interculturalidad 9

Capítulo 2
¿Qué es la Iglesia indígena inculturada? 27

Capítulo 3
La Iglesia indígena: orígenes 37

Capítulo 4
La Iglesia indígena: perspectivas 55

Capítulo 5
Retos y tareas pastorales de la Iglesia indígena naporuna 81

Capítulo 6
La espiritualidad indígena naporuna 97

Capítulo 7
La comunidad indígena naporuna 143

Capítulo 8
Los servicios comunitarios 185

Capítulo 9
Ecología y economía indígena naporuna 215

Capítulo 10
Cosmovisión indígena naporuna 243

Capítulo 11
Mitología indígena naporuna 251

Epílogo
Situación y sueños 295

Sobre el autor 301

Palabras de introducción

"Yo he venido a que la Iglesia sea lo que tiene que ser". "La gente joven no viene a Misa. Piden el Bautismo. Viven sin casarse. Solo llegan a pedir plata y comida. Nadie se confiesa. Los niños hacen la Primera Comunión y la Confirmación, luego no aparecen más…". Ante reclamaciones de este calibre, de todo punto inverosímiles y extraterrestres en un medio como la selva profunda del Amazonas, territorio de franca primera evangelización, al autor le lanzaron una pregunta certera: ¿"Entonces a qué has venido acá"?

La respuesta no defraudó y desde entonces runrunea en mi interior: "Yo he venido a que la Iglesia sea como tiene que ser". Es clásico quejarse del pueblo, porque no responde y no cumple unas reglas de juego obligatorias para el "cristiano":

> ¡Tú has venido a que la Iglesia sea como tiene que ser! Es decir, como es en tu país de origen, la que conoces desde niño. Porque aquí, en la Amazonía, la Iglesia no es 'como Dios manda': es este 'sin dios', un desorden…

Pero resulta que el Evangelio no dice cómo tienen que ser las iglesias, sino cómo tienen que ser los pastores: siempre acogedores, cuidadosos, humildes y entregados. Primero, hay que escuchar para conocer y amar. Así, poco a poco, vas sintiéndote parte del pueblo santo de Dios que navega en esta región del mundo, agradecido por haber dado con tus huesos en esta selva y con la mente y el corazón abiertos para aprender.

El caso es que coincidimos. Yo también estoy acá por lo mismo, para que la Iglesia sea como tiene que ser: amazónica, sinodal, misionera, inclusiva, en salida, abierta, laical, samaritana, servidora, inculturada, intercultural, profética, sencilla… Ahí no tengo dudas, pero tengo que dar algunos detalles acerca de las estructuras, procesos, metodologías… Eso sí, no lo sé y no me duelen prendas en reconocerlo. No sé cómo tiene que ser la Iglesia amazónica, "pero como en mi país, no".

La inculturación, este camino de ir plasmando una "Iglesia con rostro amazónico y con rostro indígena" (papa Francisco en Puerto Maldonado, enero de 2018), es un camino de no retorno, un quemar las naves. Para que sea estrictamente evangélico ha de recorrerse con todas las consecuencias, rompiendo los puentes a la espalda y aceptando que no se puede controlar el punto de llegada ni se pueden dirigir o anticipar los rasgos de esta Iglesia naciente. Porque el discernimiento sincero está en escuchar al "viento" que sopla dónde y cómo quiere, pero no sabes a dónde nos va a llevar (Jn 3,8).

Jamás la inculturación puede ser una estrategia para "lograr fieles", no cabe una mera traducción metodológica con el fin de engrosar las estadísticas de bautismos. La emergencia de nuevas facetas del rostro de Cristo, ya presentes en las espiritualidades amazónicas, es tarea de los pueblos indígenas y ribereños, la han de fraguar y discernir ellos desde sus sensibilidades y valores culturales. Por lo tanto, a su manera y no al estilo de un supuesto cristianismo prístino globalizado (papa Francisco, *Querida Amazonía*, 2020, nro. 69), una especie de franquicia que sería en todos los sitios igual, siempre verde y cuya carta de pedido fuera el derecho canónico. "La Iglesia es poliédrica".

Los misioneros estamos invitados por el papa Francisco a hacernos uno con los pueblos amazónicos (discurso en Puerto Maldonado), a amar inmensa y entrañablemente a estas gentes, a identificarnos con estas culturas, estos ríos, estas lenguas, estas cosmovisiones; sin otra pretensión que estar juntos, luchar por los derechos, buscar el buen vivir, mirar en la dirección del mismo Dios, lo llamen como lo llamen. Escuchando, aprendiendo y, por supuesto, aportando con humildad al anuncio de Jesús, es conveniente, oportuno y constructivo (*Querida Amazonía*, 2020, nro. 62-65).

Francamente, no necesitamos agentes de pastoral o misioneros que solo comparan, critican, se lamentan o desprecian. Bienvenidos aquellos que sueñan, que se arriesgan, que ensayan, que aman sin todavía conocer del todo y que se fían del dinamismo del Espíritu, sabio e irresistible en el pueblo menudo y lindo de Dios.

César Luis Caro
22 de julio de 2023

Capítulo 1

Cultura, inculturación e interculturalidad

En la sociedad actual, tanto en el lenguaje común, académico y religioso como en el mundo de la política y de la economía, usamos con toda espontaneidad palabras y términos relacionados con el concepto de cultura. Hablamos de inculturación, interculturalidad, pluriculturalidad, plurinacionalidad, resistencia cultural, valores culturales, persona culta… ¡todas están de moda!

Tal es el número de palabras afines usadas en la sociedad y por los medios de comunicación, que confunden y se hace necesario conocer el significado propio que se da a estos términos y conceptos. Cultura y sus derivados tienen poco que ver con el sentido elitista y equívoco que se da, por ejemplo, a la frase "ser una persona culta".

Cultura

El concepto de cultura debe ser entendida como "la herencia social de un pueblo" según su cosmovisión. Toda cultura tiene su talante y su propia personalidad. No hay que cosificar lo que no es cosa, politizar lo que no es política ni cambiar a valor convencional académico lo que ya tiene existencialmente un valor y una práctica ancestral.

La cultura entendida como "herencia social" tiene también su manera oral y vivencial de manifestarse comunitariamente: "Se vive así", se dice. La cultura se expresa a través de un sistema propio de valores. Las culturas, a partir de su cosmovisión, están construidas por y sobre valores y, a partir de ellos, se juzga la calidad de ellas. Son el alma y el ser de la sabiduría y de la espiritualidad de un pueblo, y dan a las culturas consistencia y personalidad.

Los valores son una exigencia cultural de la sociedad que los practica, son su identidad y es ella la que los refleja, los enseña a cumplir y exige

a sus miembros que los cumplan y que los recompongan. Los valores no se aprenden aplicando leyes, castigos o con sentencias judiciales; tampoco estudiando tratados de antropología y de cívica e imponiendo obligaciones morales de catecismos; sino viviéndolos en la experiencia comunitaria diaria, en la que se hacen conducta viva. No hay otros modos de enseñar y aprender valores culturales. La cultura pertenece a la vida y a sus valores.

De los valores brotan los modos de vida y de espiritualidad que permiten a cada cultura continuar ilimitadamente en el tiempo, mantenerse e influir como tal cultura en la sociedad. Son el núcleo original, la piedra angular, la base y el substrato sobre el que, según el mito, se erige la "persona" comunitaria, sus sistemas de pensamiento y su cumplimiento ético, pero no se reducen a ellos, sino que los transcienden.

Las culturas y sus valores "resisten". Sus orígenes se pierden en el tiempo, viven por siglos y no cambian en la concepción profunda que les dan su cosmovisión. Son perennes como las fuentes de agua a las que siempre se acude a apagar la sed. Después de una aparente decadencia o incluso después de la caída de las estructuras ideológicas y políticas en las que se sustentaban o contra las que resistían, vuelven a recrearse. La cultura tupí-waraní o la cultura omagua y sus valores permanecen en los pueblos indígenas actuales, después de más de 500 años y de la caída de los imperios que las conquistaron.

Una cultura y la práctica de sus valores en la vida y en el pensamiento de las sociedades, se mantiene y desarrolla por centurias. El proceso podría detenerse si la cultura y los valores que la sustentan, rompieran definitivamente con su cosmovisión. Este drama se da en los individuos desgajados de la comunidad cultural. En tanto y en cuanto la cosmovisión cultural permanece y puede encarar el reto de la "aculturación" y resistir la opresión del poder dominante, sin perder sus características fundamentales, permanecerá su sentido original. La cultura es el fundamento invisible e irreemplazable de la "resistencia".

Algunos de los valores característicos de la cultura naporuna son: ser comunitaria, igualitaria, territorial y familista (*ayllu*); compartir en equidad y reciprocidad según la espiritualidad del "don" y la economía del "trueque"; buscar la nivelación de las diferencias; mantener el concepto de

autoridad como un servicio de la comunidad; la concepción del trabajo como un don para la comunidad y el de la palabra como vida que hace posible el diálogo, el consenso y el cumplimiento, que llevan y traen vida a la comunidad y hacen también vivos al bien, a la justicia, a la verdad y a la dignidad…

Opuestamente, los antivalores de la propia cultura y los valores impuestos por el sistema social vigente expresan la "otra cara de la realidad cultural". Son el reverso, energías negativas que debilitan la fuerza de los valores genuinos. Su práctica rompe la armonía comunitaria. Por ser el valor una exigencia fundamental de la comunidad, esta reclama el "arreglo" inmediato para que se mantenga la armonía cultural según el sistema de valores.

El problema actual de las sociedades nativas y de la Iglesia misionera es que ambas se hallan inculturadas en los valores económicos, de poder, de saber y de mando del sistema social vigente. Este es el gran desafío del misionero y de los pueblos indígenas. Por eso, la "resistencia cultural" es fundamental para su sobrevivencia. Los valores culturales y los "valores del Reino" son el núcleo de la resistencia cultural y de la inculturación. Actualmente, en el mundo indígena se valora la "lucha indígena", dejando relegados los valores culturales propios. A veces se confunde la cultura con el *folclore*, la artesanía, la gastronomía, la danza, el canto… causando mayor confusión.

Inculturación

Es vivir según los valores de la cultura con la que se entra en contacto. Los valores de las culturas son los que convocan a los sistemas ideológicos, de vida o de religión a inculturarse en su núcleo. Las culturas y sus valores son los que inculturan al Evangelio y a los sistemas, mas no al revés. De la misma manera, no se incultura a los individuos, a los individuos se les convierte.

Si las culturas carecieran o no fueran receptáculos de valores, ni el Evangelio ni cualquier otro sistema social, religioso o ideológico se inculturarían en ellas, sino que serían "conquistadas" y dominadas. Morirían las

culturas, la inculturación se haría imposible. Hay que respetar y ayudar el desarrollo de las culturas, no conquistarlas y destruirlas.

La inculturación sucede cuando los valores de una cultura determinada se encuentran o confrontan con los de otros sistemas de pensamiento o del Evangelio de Jesús. El Evangelio no se impone ni conquista, sino que se encarna en los valores culturales que, entendidos como "semillas del Verbo", están presentes y operativos en todas las manifestaciones de vida, sabiduría y conducta, lengua, arte, derechos humanos… si no sucediera así, no es que la Iglesia pierda a los pueblos originales, sino que nunca tendría en su seno los valores de sus culturas, pues sencillamente el Evangelio no se inculturó en ellos, sino en los valores del sistema y de la religión que los conquistó.

La inculturación del Evangelio o de cualquier otro sistema de pensamiento es el intento de mantener la integridad de la cosmovisión y de los valores de las culturas, como también el de construir la espiritualidad y la personalidad cultural propia de los pueblos originarios con sus anhelos, tristezas, frustraciones, alegrías y esperanzas.

La Iglesia pide a los evangelizadores la inculturación. La inculturación del Evangelio es el intento evangelizador de encarnar a Jesús o inculturarlo y a los valores del Reino que él predicó y practicó en los pueblos originarios y en sus valores culturales de vida. La inculturación articula la revelación (fe) con las formas de sabiduría y maneras de vivir de esos pueblos.

No se trata de introducir ideas y conceptos nuevos que cambien o acomoden las culturas (sincretismo), sino de articular valores. Que el mensaje de Jesús y de otros sistemas de vida y pensamiento se inculturen en la sabiduría y formas de vida de los pueblos para practicarlos y vivirlos como hizo Jesús cuando se encarnó en la cultura judía del Antiguo Testamento.

Para que suceda una correcta inculturación se tiene que establecer un diálogo crítico entre los valores de una determinada cultura originaria y los valores que llegan de otras culturas o sistemas de vida y de pensamiento que imponen sus modos de pensar y hacer: política, economía, educación, costumbres, religión y formas de vivir.

En el aspecto de la inculturación debe entrar como tema fundamental la reflexión sobre la resistencia cultural. Si esta reflexión sobre

la resistencia cultural no se incorpora al tema de la inculturación de los sistemas ideológicos, de vida social o religiosa, la cultura se diluye y la inculturación —y la misma interculturalidad— se hacen imposibles: se pierde el sabor indígena. Se clonan las culturas.

Por eso, antes de intentar cualquier trabajo de inculturación o de interculturalidad, es necesario conocer y asimilar los valores fundamentales de las culturas a las que se viene a inculturar el mensaje. Sin el conocimiento crítico de ambas culturas y sin la asimilación de los valores no puede entenderse el significado de los elementos en los que se basa la convivencia, los modos de vida éticos y los ritos religiosos y sociales (fiestas y sacramentos culturales).

Pachayaya se dio a conocer al mundo por medio de una cultura humana, la judía. Jesús, hijo de Pachayaya, nace judío, vive como judío, practica y predica los valores de la cultura judía y en ella, se da la posibilidad de inculturación en todas las demás culturas. Los valores de la cultura naporuna y los de cualquier otra cultura, creadas por Pachayaya, son instrumentos aptos para que las "naciones" se inculturen en ellos. Es el proyecto de Pachayaya realizado en Jesús. Sin embargo, los occidentales venidos de una raza de conquistadores, sin pensarlo dos veces, se apoderaron de los recursos naturales, destruyeron las culturas y los valores originarios e impusieron su cultura y su religión como las únicas y las más poderosas. Definieron que los indígenas no tenían alma y los declararon irracionales como los animales, por el simple hecho de no apreciar el oro, supremo valor de su codicia.

Debido a la imposición violenta de la colonización y a una deficiente evangelización misionera, en la actualidad, los indígenas practican dos religiones: la suya cultural y la católica occidental. De la misma manera que practican dos formas de vivir: la indígena y la occidental. Los valores de ambas cosmovisiones se mueven cada una por su camino: van a Misa y van al chamán. El vivir esta doble conducta se debe a que la colonización y la evangelización no se inculturaron, sino que se les impuso una doctrina y otro modo cultural de vida. Ni la Conquista ni la evangelización entendieron a las culturas y sus descendientes seguimos sin entenderlas. No las entendemos, porque no las conocemos, ni ellas nos conocen ni entienden.

La Conquista fue un desencuentro que atropelló la creación de Pachayaya. La cultura indígena considera al sistema, al Evangelio y a sus valores como mestizos, no relacionados con la bondad de sus valores en los que "sí" se fijó Jesús al inculturarse y al anunciar en ellos el Evangelio.

Interculturalidad

La interculturalidad bien entendida debiera tener una significación distinta a la que comúnmente se le da desde el sistema y que también se la acepta políticamente como pluriculturalidad o plurinacionalidad.

La interculturalidad debería basarse en la aceptación de la espiritualidad de los valores auténticos de las culturas y de sus formas de vida y de pensamiento, como de la validación de sus proyectos políticos o religiosos originales. Si el Evangelio o los sistemas sociales e ideológicos no se inculturan en la espiritualidad y formas de vida y de pensamiento de las culturas a las que llegan, podrían presentar la imagen de un frondoso árbol de hermosas hoja y flores artificiales (*folklore*). Sería una espiritualidad de imitación sin raíces ni frutos propios. Unas plantas híbridas que no producen semillas.

No se trata de imponer una determinada forma cultural, por bella, antigua y venerable que sea. Hay que aceptar la fuerza armónica de la inculturación de los sistemas sociales y económicos y la buena nueva de la encarnación de Jesús y su inculturación en los valores. El Evangelio de la Iglesia misionera y del misionero, deben inculturarse como debe inculturarse cualquier sistema de vida y de pensamiento.

Se hace difícil que, en la actualidad, la doctrina católica o cualquier otro sistema de pensamiento y de vida prendan en los "valores negados" de las culturas indígenas de las que nada se espera. La juventud indígena amestizada, ni conoce, ni vive los valores de sus culturas, más bien se avergüenza de practicarlos, pues a sus culturas originarias se les ha perseguido, se les ha despreciado y desde los tiempos de la Colonia hasta la actualidad se ha prohibido su práctica. El papa Francisco, sin embargo, nos habla en *Querida Amazonía* (2020) de la santidad con rostro amazónico, no de copias de modelos de otros lugares.

El concepto de los derechos humanos, constitucionalmente reconocidos, es claro, noble y de sentido común, aunque no se practiquen. La interculturalidad implica el deber de los ciudadanos de tener entre sí relaciones culturales respetuosas en un plano de equidad e igualdad, así como el deber de erradicar las formas impositivas de una cultura sobre otra, evitar impactos en la práctica de los valores culturales tradicionales de los pueblos ancestrales, pues rompería su unidad cultural y generaría conflictos, complejos y problemas de pertenencia. Actos que modificarían la identidad cultural y las relaciones con la sociedad indígena ad intra, entre las sociedades indígenas y con la sociedad dominante (Constitución del Ecuador, 2008, art. 57).

El futuro de la interculturalidad y de la Iglesia indígena están unidos a la inculturación, así como a la resistencia cultural. Las culturas con la práctica de sus valores y el Evangelio de Jesús con los valores del Reino son una fuerza, un éxito o un fracaso, en la medida en que se promueva una adecuada inculturación en todos los aspectos de la vida, tal como lo proponen la Iglesia, los derechos humanos y la Constitución.

Para que se dé una adecuada interculturalidad se debería establecer un diálogo crítico entre los valores culturales y los valores del Reino de Jesús, de una parte, y los valores sociales y económicos que se imponen desde los sistemas dominantes, de otra. Algunos de los temas del diálogo intercultural crítico, como lo hacía Jesús, serían los conceptos de equidad, dignidad, formas de pensar y hacer política, economía, educación, justicia, religión, salud, modos de vida y santidad.

La interculturalidad es un tema de mucha actualidad. Tratemos de no convertirla en discurso académico y en un tópico más del sistema. Se trataría de vivirla ahora, en nuestro tiempo, en medio de las encontradas y enconadas prácticas culturales indígenas y mestizas. Sin evitar el compromiso que supone vivir la espiritualidad de los valores en una sociedad materialista, sin evadir el bulto.

La interculturalidad debería ser una invitación a ajustar nuestra vida a la práctica y al ser cultural de los valores, a evitar el ser personas partidas, divididas, superiores, elitistas y racistas. Una invitación a sacar de nuestro tronco cultural lo más "precioso" de la propia identidad, para vivirla

coherentemente con intensidad y fidelidad. Las cosas "preciosas" a sacar son los valores culturales, a los que como creyentes en Jesús añadimos los valores del Reino que él nos enseñó con su forma de vivir la cultura judía.

La interculturalidad auténtica solo puede darse en los valores. Los valores son el corazón de las culturas, son y forman la personalidad del individuo y de la comunidad. A partir de este tronco o raíz cultural, a la que se debe lo que uno es y desde donde se desarrolla, se expresa y se vive como persona. La vida es portadora de valores propios y se los lleva como un conjunto gozoso de cualidades personales. Por donde quiera que se vaya dan sentido a la vida y la hacen envidiable. Son como un sello de origen, sello de garantía, marca registrada y patente reconocida.

A los valores no hay que considerarlos como un peso, una obligación o un adorno externo, sino como el centro del corazón, la "roca del ser", la base sobre la que se apoya la personalidad, el ser y el tener del individuo y de la sociedad.

Se piensa equivocadamente cuando en actos oficiales, en círculos académicos y en la vida de cada día encanta el decir que la cultura consiste en unas muestras de artesanía, en unas comidas típicas o en unas manifestaciones folclóricas que no pasan más allá del vestido, la pintura corporal, los adornos de plumas, los bailes, los cantos y la música. Se está en un tremendo error cuando se vive de la apariencia o de acuerdo con un sistema social que confunde el *folklore* con los valores, el rito con la espiritualidad, el *show* con la cultura, el humanismo con la filantropía, la calidad de la persona con su chequera.

El campo de la espiritualidad cultural donde brotan los valores más preciosos y los afectos más queridos se encuentra minado o enclaustrado. Es como una chacra cercada en la que nadie entra y de la que nada sale o como una playa de arena movediza en la que no se puede asentar los pies. Falta la autoestima cultural, la identidad indígena, se vive dominado por complejos de inferioridad que hace que se imiten otros modos de vida y de pensamiento.

Los valores culturales se los expresa en la vida de una manera desintegrada y tienen un sabor amargo: los valores antiguos de los abuelos sí valen, se dice, los de los jóvenes no, siendo los mismos; los de la gente

sencilla sí, los de los estudiados y empleados no… pareciera que ni como individuos ni como pueblo se está asentado sobre la roca de los valores y de la identidad cultural propia… no se los ve como a los verdaderos tesoros del corazón y de la comunidad.

Para practicar y enseñar los valores de una cultura se necesita ser y participar de la nacionalidad o pueblo que los sustenta, de una sociedad que los vive y los defiende. El pueblo naporuna tiene una cultura y se apoya en unos cimientos nobles que los mantiene y les ayuda a crecer. La casa común de la cultura está edificada sobre roca, sobre palos de *wampula* incorruptibles y resistentes. No hay que buscar en otras partes fáciles playas de arena para construir la identidad cultural. Sin valores no hay identidad ni estructuras de desarrollo verdaderas. Solamente sobre los valores se construye la persona, la sociedad, la nacionalidad, la organización, la familia, la educación, la economía, la política y la Iglesia.

Entre los desafíos para sortear y para edificar la nacionalidad indígena, sobre la base firme de los valores culturales y del Reino están: el modo occidental de vida, el sistema socioeconómico, político y de poder, la Modernidad que se impone y algunos antivalores que aquejan el mundo indígena: el alcoholismo, la falta de autoestima, la envidia…

La juventud vive de la Modernidad que se presenta como la "nueva cultura", como el pensamiento único que les hace "pandilleros del autodescarte". No son ni de aquí ni de allá… la cultura occidental es aceptada y practicada por todos y en todas partes. Hay muchos rebeldes y pocos libres. El "descarte" vacía al indígena de su ser cultural, de su relación con la sociedad ancestral propia, del medioambiente y de su sociedad. A la mitología y al pasado de resistencia no se les da valor: "La historia la hago yo", dice el sistema.

Para vivir la interculturalidad hay que hacer proselitismo de los valores indígenas o una campaña cultural de los pueblos originarios. Desde este convencimiento sí es posible dar la cara y resistir los grandes desafíos del sistema, de la Modernidad, de la cultura desechable, de la economía, de la política y del poder.

Sobre el papa Francisco se han escrito valiosas obras, pero la más importante de ellas quizás sea *La encíclica de los gestos del papa Francisco*,

de Mimmo Muolo (Ediciones Paulinas, 2019). Gestos que va repitiendo sencillamente por todas partes donde está y caminos por donde pasa. Lo que dice y lo que hace nos marcan una ruta de libertad.

La interculturalidad no es repetir e imitar lo que otros hacen y dicen. No es estar encerrados en un mundo de acomplejados y con falta de autoestima. Hay que salir a la calle sin paraguas, como somos, para ser "callejeros de los valores de la cultura".

No somos culturas conquistadas ni sometidas, somos culturas libres. No somos culturas cristianizadas, somos culturas salvadas. Solo las culturas que rechazan a otras, que se creen únicas y aisladas, son como descartadas y excluidas.

Resistencia cultural

La reflexión cultural del mundo mestizo y de las dirigencias de las nacionalidades indígenas ante el desafío que supuso la imposición del sistema occidental a partir del hecho histórico de la Conquista, todavía siguen líneas y formas de interpretación colonial. La experiencia de la invasión europea fue catastrófica para los pueblos amerindios: el robo y la apropiación de los recursos naturales, la esclavitud de las sociedades originales y la negación de los valores indígenas y sabiduría cultural, son una consecuencia natural de la colonización. Sin embargo, esta reflexión no la hace el sistema, pues propone la historia en los pénsum de estudios escolares y universitarios, como una materia académica de tipo histórico y antropológico que convalida y refuerza la legalidad de la Conquista, del ecocidio y del etnocidio cultural.

Las nacionalidades indígenas deberían recrear en sus territorios y comunidades la alternativa de vida originaria que pervive y ofrecen las culturas nativas. Las cosmovisiones y sus valores culturales viven y quieren vivir, no son unos bellos conceptos académicos a los que se puede reducir en un pénsum académico.

Una observación que podemos sacar de la historia es, precisamente, la capacidad que tienen las culturas nativas, siempre que se les permite, de seleccionar lo que les refuerza, de rechazar las presiones y los valores ajenos, y de cultivar su cosmovisión bajo aspectos propios o elementos

prestados de otras cosmovisiones: los préstamos culturales de lenguaje. Es una resistencia dinámica que las mantiene vivas y con esperanza.

Se debe tener en cuenta que el carácter de la confrontación indígena actual con el sistema de valores de la sociedad vigente no lleva la marca de "resistencia cultural indígena" sino más bien van a la pata de la lucha social de clases de los empobrecidos del sistema. ¿Quizás entendido como "las señales de los tiempos" o el anuncio esperado del nuevo mundo indígena?

La convocatoria de algunos de los líderes indígenas o el anhelo cultural del nacimiento de un nuevo mundo indígena (el regreso del Inka Rey) responden, en la práctica, a las formas de sociedad y de valores de vida de la cultura occidental dominante. Este planteamiento está llevando a un desenfoque y a un desvío de la reflexión y práctica cultural indígena auténtica.

El pensamiento teórico y académico del sistema económico y de poder, vigentes en la sociedad occidental, lo interpreta como el paso anhelado hacia "la nueva cultura indígena", hacia la armonía soñada y hacia la integración social definitiva con el mundo mestizo.

La mitología naporuna indica que lo étnico y lo cultural son los dos elementos básicos de la resistencia. Según el mito (*cf*. cap. 11, 252), los hermanos gemelos Lucero y Kuyllur son los primeros hombres de la nacionalidad y de la cultura naporuna. En la unión (complementación) de los dos, según la dinámica de su cosmovisión, estaría la solución del encuentro de los pueblos y de las culturas. Los dos hermanos juntos se completan y son invencibles.

Una nota característica del mito, de mucha actualidad, es que, ante cualquier decisión a tomar entre ambos hermanos gemelos, gran parte del tiempo lo emplean discutiendo sobre qué actividades debe realizar cada uno de ellos y cómo cumplirlas. La discusión termina siempre con resultados negativos para el encuentro y para la eficacia de la acción conjunta. Lucero (visión cultural) cede ante la oposición impositiva y cerrada de Kuyllur. La mitología naporuna está empapada de esperanza de unión y de atracción afectiva genuina.

El mito tiene una orientación positiva y nos indica el camino por dónde debe ir la reflexión y la praxis cultural de los pueblos. La misión

de los hermanos gemelos, Lucero y Kuyllur, aunque difícil, nos señala el método apropiado para alcanzar la complementación y la equidad cultural. No, ciertamente, al modo como nos señala la reflexión individualista y elitista occidental, basada en supuestas oposiciones excluyentes y competitivas entre ambos hermanos o entre pueblos y culturas.

No hay razones para mirar al mito como cerrado en sí mismo, negativo o ambiguo. Es fundamental redescubrir el mecanismo del diálogo entre culturas propuesto por el mito. La esperanza universal de la familia humana está enraizada en una convicción profunda de armonía entre las sociedades y las culturas. En este sentido, la resistencia cultural ha regado y fecundado, durante milenios, la raíz de los valores culturales del pueblo indígena.

Si se separa y se enfrenta a los dos elementos de la oposición, a los dos hermanos, como lo hace el pensamiento clasista del sistema occidental de "opuestos excluyentes", la propuesta de diálogo y de práctica cultural indígena de "opuestos complementarios", se hace imposible.

Los actuales líderes indígenas naporunas no practican el diálogo cultural, más bien lo relegan, miran hacia otro lado. Frontalmente lo rechazan, lo ven como un obstáculo. Su lucha es una mala imitación de los valores económicos y de poder del sistema occidental vigente y opresor.

Una organización indígena jurídicamente aprobada por la legislación del Estado mestizo, puede defender la *wipala* o puede apoyar a un dirigente. Pero no a una cosmovisión o a un dirigente indígena que defiende los valores culturales de su pueblo. A este lo anularán o lo matarán. La lucha por los derechos del individuo, por el poder, por el tener, por la política, por ser el mayor… muchas veces se da según los valores vigentes del sistema de la sociedad nacional.

La resistencia cultural, sin embargo, es pacífica. Lucha por la cosmovisión de las nacionalidades indígenas, por los territorios y sus recursos, por la solución igualitaria de las necesidades comunitarias y por el bienestar y la práctica de los valores originarios. Pide respeto, equidad y autodeterminación, no confrontación. Parte de la sabiduría ancestral, de una manera ética de vivir y de una organización familista (*ayllu*). La resistencia cultural no se opone al desarrollo ni a la introducción

de conocimientos y técnicas según la sabiduría ancestral y los valores comunitarios, más bien los exige.

En el tema de la resistencia se debe dar entrada al diálogo intercultural, al conocimiento de la cosmovisión y de la mitología, y al cumplimiento de las fiestas y de los ritos culturales. Si este diálogo y su práctica no se incorporan a la resistencia, la cultura se diluye y se hacen imposibles la inculturación y la interculturalidad. Se pierde el sabor cultural indígena de la vida comunitaria.

La resistencia cultural indígena, desde su cosmovisión, presenta un gran desafío al pensamiento y a la reflexión eclesiológica, ecológica, sociológica (los pobres) y al sistema. El núcleo duro de la resistencia lo constituye la práctica en la vida comunitaria diaria de los valores de la cultura como forma y alternativa de vida.

En la situación actual, las nacionalidades indígenas se hallan muy integradas en los valores del sistema, de la sociedad mestiza del Estado y de la Iglesia. Lo que se valora en esta coyuntura son los aspectos étnicos, dejando relegado y como algo ajeno, todo lo que tiene significación cultural excepto el *folclore*.

En el sistema social dominante, a los genuinos valores culturales y a las formas indígenas de vida como la reciprocidad, el igualitarismo, el familismo, el comunalismo, la justicia social, el servicio, la nivelación de las diferencias, la espiritualidad del don y la economía del trueque… se los presenta como antivalores y se los mira como impedimentos para el desarrollo económico y la integración al mundo cultural *mishu* o mestizo.

Otras veces, la mirada distorsionada y clasista del sistema presenta a las culturas nativas, como algo ingenuo e infantil: el "buen salvaje". Es una burla y un desprecio de lo genuinamente indígena. En la práctica es su negación. Hay un gran desconocimiento de la novedad que aporta la cosmovisión indígena al humanismo y a los valores de vida y dignidad de la anhelada "nueva sociedad". Fruto de la resistencia pacífica que ha regado las raíces del pueblo indígena por centurias.

La cosmovisión y sus valores son para la cultura como el territorio es para la comunidad indígena. Son de propiedad ancestral, imprescriptible, inalienable, inembargable, indivisible y le dan identidad, además

de ser alternativa de desarrollo y de permanencia en la historia. En estos últimos años hemos sido testigos privilegiados del resurgir étnico. Aunque, en esta apuesta, lo étnico ha mostrado su referencia y dependencia del sistema social dominante, su origen y desarrollo ancestral no es mestizo, sino indígena y no se debe dejar que lo roben. El origen común de lo étnico y de lo cultural expresa la sabiduría, la identidad: ser comunidad y nacionalidad indígena ante el otro.

El mito simpatiza con la conducta cultural de Lucero, el hermano mayor, pero también aprueba el anhelo de desarrollo que busca el hermano menor Kuyllur. Ambos valores están incrustados como uno para formar el mito.

A partir de la unidad de esta doble energía se forman los verdaderos líderes y sabios. La salida hacia "lo otro" hay que hacerla desde los valores comunitarios, desde la fuerza primordial del mito, desde el espíritu de la cultura y desde la metodología de "búsqueda y rescate".

No hay que confundir, tampoco, el éxito y el brillo momentáneo de lo étnico para botar por la borda a los valores culturales. Esta confusión producida por el choque de culturas, por la fuerza deslumbrante de la Conquista y por las maravillas de la técnología, provocan desenfoques étnicos, euforias imitativas, desobediencias culturales, romanticismos indígenas y nostalgias ancestrales. Que Lucero preste todos los recursos culturales de la sabiduría para que se puedan reencontrar los dos anhelos y recomponer el mito: el regreso del Inka Rey.

El tiempo actual es uno de los momentos axiales de la larga historia de resistencia cultural indígena. Es la concreción coyuntural de la llegada al anhelado *pachakutik*. Un momento para la resolución del axioma "oposición-complementación" en busca de la armonía cultural.

Lo étnico y lo cultural son dones de la cultura para andar juntos el camino. Con ambos se construyen la identidad, el desarrollo y el liderazgo. El diálogo cultural debe hacer ver que no hay ninguna equivocación ni es muestra de retroceso el vivir y respetar los valores culturales propios.

El sistema dominante de la sociedad mestiza se ha hecho instrumento de complejos, de humillación y de bandera de división y de exclusión de las nacionalidades indígenas.

La resistencia cultural de la comunidad

El pueblo naporuna, actualmente, sigue sin sentirse libre ni seguro ante la cultura mestiza, insatisfecho de sus propios modos de vida y precavido en la práctica de su cultura. Ha disminuido la opresión colonial despótica que les despojó de sus territorios, recursos naturales, cultura espiritual y organización; pero mantienen la dependencia económica, ideológica, política y la imitación cultural mestiza. Las muestras de desprecio y de crítica negativa del blanco continúan oponiéndose a las formas de pensamiento cultural y exigiendo el abandono de sus saberes, maneras de vida y de práctica de los valores indígenas.

Este pueblo reclama el diálogo comunitario con la sociedad del Estado y con sus instituciones para mantener los territorios y los recursos que ocupan y que salvaron de la Conquista. Pide que se respeten la práctica de sus valores, sus modos de vida y sus costumbres, que se acepten y valoricen la cosmovisión, la sabiduría indígena y la adaptación de tecnologías y de conocimientos occidentales. Pide la participación en los sistemas occidentales de educación y en el ejercicio del poder económico, político y social, en los mismos términos que los miembros de la sociedad mestiza, sin abandonar la cosmovisión que ha mantenido a las culturas y a los pueblos originales en la lucha de resistencia y de permanencia históricas.

Proceso de resistencia cultural

Después de la Conquista quedó "la tierra del sufrimiento", con la gente dominada, expoliada de sus recursos naturales, esclava y dispersa en las haciendas mestizas. Dentro de sus territorios quedó, sin embargo, la raíz de la resistencia: "Cortaron las ramas, robaron las flores y los frutos, talaron el tronco… pero no arrancaron las raíces".

De esta raíz brotó un pequeño tallo, verde como la esperanza: "El tallo de la resistencia". Del tallo verde creció y se desarrolló un nuevo árbol, con su tronco, sus ramas y sus hojas, hechos de silencio, de paciencia y de cultura. Solo después de mucho tiempo, al final, aparecieron las primeras flores, de las que madurarán los frutos de sabiduría, de cultura

y de organización. La resistencia seguirá acompañando el desarrollo de aquella raíz que brotó de la tierra del sufrimiento.

La llamada a que brote la semilla de la cultura se ha sentido de muchas maneras y ha resonado durante el largo tiempo de la resistencia. Ha habido profetas de la cultura, falsos y verdaderos. No es fácil creer en la "llamada cultural", porque todo el tiempo del sufrimiento pareciera indicar lo opuesto a brotar y a florecer.

La mayoría de profetas anunciaban la desaparición de las culturas y la muerte de los pueblos indígenas. Sin embargo, la comunidad agarrada a la Madre Tierra (Pachamama) por el dolor y el sufrimiento, siguió anunciando el final del sufrimiento. La "resistencia comunitaria" conservó los preciosos valores culturales pisoteados por el suelo y regó con sus lágrimas su florecer en los territorios salvados del conquistador.

Despreciada por el sistema debía ser luz para él. Apagada debía iluminar. Presa, debía liberar. Triste, debía alegrar. Moribunda, debía anunciar la vida. Descartada a las tinieblas de la ignorancia, de la política, de la economía y de la sociedad, debía ser guía segura en la noche del sistema occidental. Tiene que pasar mucho tiempo para que la comunidad indígena se convenza de la llamada. La tentación de imitar a los opresores y conquistadores es grande y atrayente.

Muchos se blanquearon y abandonaron la comunidad, y con ella la verde esperanza de los valores de la resistencia cultural. Hasta la misma comunidad pensaba: "¿Es que hay conocimiento y posibilidades? Porque soy indígena, todo el tiempo sufro desprecios, castigos, engaños y vivo en la ignorancia".

¿Cómo es la resistencia cultural pacífica de la comunidad?

A pesar de ser explotada, no explota. A pesar de estar oprimida, no oprime. A pesar de experimentar la injusticia, no es injusta. A pesar de sufrir violencia, su resistencia es pacífica. A pesar de todo el sufrimiento y opresión, no se deja contaminar por las maneras fáciles de vivir y de pensar de los opresores del sistema. No se deja robar el ideal de libertad, de una vida y sociedad basadas en la igualdad, la reciprocidad, el servicio y el don.

Quien vive así, aun sin saberlo, promueve la justicia, riega la raíz de la resistencia, el tallo de la nueva sociedad de iguales, el árbol de la organización comunitaria, y la lucha por la libertad del pueblo indio.

La esperanza, el silencio, la paciencia, el sufrimiento y la humildad… son valores culturales de la comunidad en resistencia y no de los líderes políticos e individualistas. Este valor de la resistencia es un gran reto para los verdaderos líderes culturales, los catequistas, los teólogos y los misioneros del pueblo indígena.

Capítulo 2

¿Qué es la Iglesia indígena inculturada?

La Iglesia misionera es, sin duda y, ante todo, una práctica. La reflexión es una ayuda para hacerla más significativa por el pensamiento y la palabra y, a la vez, para dar a los modos de vida y a los valores culturales indígenas un sentido, iluminados por la vida y las enseñanzas de Jesús. ¡Vamos a reflexionar un poco!

Estamos a más de 35 años de la muerte a lanzazos en las selvas del Yasuní (Amazonía ecuatoriana) de monseñor Alejandro y de la madre Inés. Alejandro nos dejó sus diarios de campo en la *Crónica huaorani*. Al leerlos ahora, nos encontramos con una "experiencia real" de Iglesia misionera indígena que paradójica e increíblemente está en línea con la más cruda de las realidades actuales. Sus lecciones magistrales están corroboradas con sus muertes, con los trabajos de campo y con los escritos de ambos misioneros, mas no por unas emotivas teorías sobre la Iglesia indígena estudiadas y soñadas en algún seminario o en alguna casa de formación, sino viviendo la experiencia práctica de los modos de vida en el espacio de la sangrante realidad indígena.

Su concepto de Iglesia es el de vivir el día a día cultural, en comunidad de destino, como tiene que ser. El Evangelio no se recibe ni se sostiene en un terreno neutral, sino que se confronta necesariamente con las tradiciones y culturas diferentes que también enriquecen, tanto a la Iglesia como al Evangelio. Las iglesias locales pueden responder a su vocación misionera desde esas identidades culturales. ¿Podría ser de otro modo la evangelización indígena, sino en el encuentro afectivo y en la acción comunitaria del diario y doliente vivir en territorio de estos pueblos?

La idea fundamental y el cómo entendieron Alejandro e Inés la evangelización en clave indígena fue "inculturándose" en la vida del pueblo waorani, como pide la Iglesia cuando nos dice: "Hay que inculturar el Evangelio". Esa fue su santa desobediencia, su trabajo cumplido, su preo-

cupación, su logro y el sentido del duro precio pagado por ello: la muerte a lanzazos por los mismos a quienes iban a salvar de la amenaza petrolera.

Ejercieron la Iglesia indígena desde adentro del pueblo, desde la manera cultural de vivir del pueblo wao, desde sus amenazas de exterminio y desde su situación de exclusión. ¿Pueden un europeo, un obispo o una monjita ser "un indígena de tantos" entre los nativos olvidados de la Amazonía? La empresa parece inverosímil y no ciertamente fácil de entender. Alejandro e Inés lograron en ideales y en hechos ser coherentes en el más profundo y amplio sentido de la palabra. Sus trabajos misioneros y sus muertes, entregadas en el continuo empeño de "inculturación", son las que dan garantía y veracidad a sus vidas. ¡Es un enorme beneficio para la Iglesia misionera, para los misioneros y para la antropología indígena de hoy.

¿En qué fuentes se alimentó la visión de Iglesia indígena misionera de Alejandro? Veamos la historia de su vida. A los 27 años es enviado a la misión de China, donde experimentó un fuerte impacto de inserción en la cultura, en la lengua y en la creación de la Iglesia católica china. ¡Ahí se curte el joven misionero hasta su expulsión de China por el régimen comunista de Mao Zedong! Cuando llegó a la misión de Aguarico, en las selvas amazónicas del Ecuador, Alejandro sueña con la posibilidad de que los jóvenes wao puedan ser sacerdotes para evangelizar al pueblo chino. Primero era preciso formar una "Iglesia local inculturada waorani", no una misión católica y romana, antes de poder mandar misioneros nativos a la misión de China a la que nunca pudo olvidar. En sus primeros años de misionero en China entendió la misión al modo clásico como se concebía la evangelización de aquel entonces, que era la de implantar la Iglesia romana en el lugar de misión a donde el misionero era enviado. Sin embargo, debido al impacto recibido en el Concilio Vaticano —al que asiste como padre conciliar— Alejandro desarrolla una nueva visión de Iglesia misionera. Va naciendo en él una nueva mística a la que va adaptando su pensamiento: cambiar la antigua forma clásica de implantar la Iglesia romana y hacer una Iglesia católica "inculturada", ahora en la cultura wao. La inculturación nos remite al misterio de la encarnación, estrechamente vinculado a la actividad misionera de la Iglesia. Expresa la idea de que la misión de Jesús no se entiende como el hecho de imponerse sobre los

valores y convicciones pertenecientes a una cultura que no es la suya, sino que reconoce debidamente la capacidad de los pueblos para escuchar la Buena Nueva en su propia lengua, cultura y tradiciones.

Escribe en su diario de campo:

> Los días en que estamos mezclados con el grupo no decimos Misa, ni tenemos otros actos especiales de piedad… Nuestra misión principal es ser testigos de Alguien a quien no podemos presentar de palabra, sintiéndonos desnudos de todo, para vivir la vida de Dios en la selva…

Cómo hacer la inculturación posible, en realidad, es a través del diálogo fecundo con la diversidad de pueblos y culturas. No puede confundirse con la uniformidad que negaría las diferencias. La misión vive situaciones concretas, lo mismo que la fe se predica a culturas concretas que, en la forma cómo se expresan socialmente, iluminan y se dejan iluminar por ellas. Esta implica dos aspectos: la inculturación del Evangelio en una cultura particular y la introducción de esa cultura en el Evangelio. Se trata de una vivencia recíproca de ambas: la encarnación de la Buena Nueva en los valores de una cultura diferente. Así, la Iglesia puede tener un rostro africano en África y un rostro waorani en la selva amazónica sin que sufra la unidad.

Esta inculturación en territorio se concreta en ambos misioneros, en una serie de actitudes inéditas:

1. *Descubrimiento del Antiguo Testamento wao*. El contacto cotidiano con la forma de vivir del pueblo wao les convenció de que sus antiguas tradiciones no cristianas eran como un Antiguo Testamento "autóctono". Entendían los semitonados cantos wao como si fueran textos sagrados, salmos que contenían experiencias espirituales y sociales de revelación ancestral.

Si el encuentro del pueblo wao con Dios se ha dado en situaciones inéditas propias de su cultura y en un medioambiente selvático, también habrá que plasmar la evangelización del misionero desde actitudes inéditas de vivir el Evangelio de Jesús en su cotidianidad. No imponiendo una cultura distinta a su cosmovisión, una revelación de un Dios extraño y de una religión que viene de afuera. Además, solo así la salvación podría tener un sentido verdadero de universalidad e interculturalidad.

En la Iglesia universal, la catolicidad no puede ser entendida como la universalización de una sola cultura, la occidental, o de una única manera de entender el hecho creyente de conocer a Dios y a su mensajero, Jesús: la impuesta por la Iglesia romana. "Me hago la ilusión de que los ancianos son los últimos profetas de un pueblo libre del Antiguo Testamento esperando entonar el *nunc dimitis* de la liberación de su pueblo por Cristo", nos dice.

2. *Las semillas del Verbo*. Es un tema conciliar recurrente para Alejandro. Un verdadero soporte ideológico y espiritual a la hora de hacer misión. El misionero debe dominar su impaciencia, que le lleva a quemar etapas, saltándose los "caminos culturales" del pueblo indígena, cayendo en la tentación de imponer una fe y unos ritos que no han entrado por el vehículo natural de la cultura, sino que han sido impuestos por la fuerza de la Conquista o por otra cultura supuestamente mejor.

Estos caminos culturales, según la Iglesia y la antropología, son bien conocidos: el derecho a la cultura bilingüe y al desarrollo del propio idioma, la legalización de la propiedad territorial, la organización propia, el respeto a los valores culturales, a su forma política de organización y a su práctica de vida espiritual. Estos enunciados académicos son fáciles de decir, pero no son cosas tan fáciles para integrarlas a los engranajes del sistema de un Estado colonial y de una Iglesia tradicional. Sin embargo, son del todo necesarias si se quiere trabajar en una línea de inculturación, de derechos humanos, de interculturalidad y de la universalidad de la fe. Solo con estas condiciones habrá verdadera promoción humana y religiosa en libertad, que es el horizonte en el que hay que situar las relaciones con los pueblos indígenas.

> Descubrir con ellos las 'semillas del Verbo', escondidas en los valores de su cultura, en su vida y en sus costumbres, por las que Dios ha mostrado su infinito amor al pueblo wao, dándoles una oportunidad de salvación en Cristo.

3. *Idea de Iglesia misionera indígena desde el Evangelio*. Es una nueva idea de Iglesia derivada de la teología y la espiritualidad del Concilio, y acorde con los modos más modernos de la antropología actual de la interculturalidad y del universalismo.

El tema del descubrimiento de las semillas del Verbo es un envite que Alejandro e Inés lanzaron a la Iglesia de Aguarico, para que se trabaje en esa dirección. Alejandro era su obispo. Ver lo indígena no como un problema —como lo ven el Estado, las petroleras, el ejército, el turismo y otras instituciones— sino como una posibilidad de mutuo enriquecimiento en la línea de los valores culturales (semillas del Verbo) y del Evangelio (valores del Reino).

En la misionología tradicional de la Iglesia romana se supone que la evangelización se hace desde criterios evangélicos. Pero en realidad, son los criterios religiosos y sociales del misionero occidental los que se han impuesto de una manera inconsciente o deliberada. Es difícil para los misioneros la renuncia explícita a unas costumbres, a unas formas acomodadas de vida social y a una forma de evangelización y de espiritualidad tradicional, en la que han nacido, han soñado desde niños, se han formado sacramentalmente y la han practicado pastoralmente.

Los pueblos indígenas tienen también el derecho de vivir con sus maneras propias de interrelación social con otros pueblos, con el mundo y con Dios. Despojar a los grupos étnicos de esas maneras propias sería no solamente empobrecerlos, sino también cometer con ellos la más básica de las injusticias: un etnocidio, ¡despojarles de su propia alma!

4. *Iglesia de mediación*. La evangelización de los misioneros tuvo, además, un fuerte componente mediador. La mediación más dura fue con las empresas extractivas por su afán desmedido de explotación. Esta fue la "difícil diplomacia" de la que habla Alejandro y en la que se dieron duras denuncias. ¡Se hizo la voz de los sin voz!

> Cuanto más se adentra uno en el mundo del petróleo, tanto más advierte, que el mundo waorani no cuenta en sus planes. Solo cuando hay miedo de que la prensa internacional pueda jalear el asunto o que los rebeldes waorani puedan obstaculizar su labor, se deciden a mezquinar unas pocas migajas, unos vuelos de helicóptero, unos obsequios fáciles y baratos, pero aprovechándose al máximo para la propaganda oficial.

Mediación por el territorio wao y sus recursos naturales ante las instancias gubernamentales; por los temas de la titulación de la tierra, su delimitación y adjudicación; por el respeto y promoción de la cultura

y la autogestión en las formas de organizarse y administrar sus recursos. Los recursos son suyos y tienen derecho a explotarlos según su sabiduría.

El cambio social lo harían de la manera que ellos prefieran y no según preferencias impuestas desde el exterior del grupo. Ello implica que las explotaciones petroleras en esta zona conflictiva no deben hacerse, "hasta que el mismo pueblo waorani pueda comprenderlas y autorizarlas" ¡La triste historia posterior ha confirmado que no se tradujo en una ganancia justa para el pueblo wao!

Mediación con la misma Conferencia Episcopal Ecuatoriana, que no vio con buenos ojos el acercamiento al pueblo waorani desde el desnudo físico y cultural. Fueron recriminados por no haber bautizado a nadie siendo misioneros. Supuestamente, el misionero debe ser un "bautizador", un dador de sacramentos según los ritos litúrgicos de una práctica sacramentalista.

5. *Relación ecuménica con el Instituto Lingüístico de Verano*. El ILV desde siempre tuvo aspiraciones exclusivas respecto al pueblo wao y veía a la Iglesia católica como competidora de este supuesto exclusivismo. Su pensamiento era claro:

> 1. Un leal y sano ecumenismo aconseja no iniciar una acción paralela en competencia con nadie. 2. Debemos seguir manteniendo estas relaciones de amistad sincera con los misioneros del Instituto Lingüístico, interesándonos por la evangelización definitiva del pueblo wao.

Iglesia indígena entendida desde los derechos humanos: hacen escuchar este reclamo, lo mismo ante el Gobierno, ante los jefes de las petroleras que ante las televisiones del país; pues estaban convencidos de la igualdad universal de los "derechos humanos de las nacionalidades indígenas y de los pobres".

Cuando los waorani se llevaban la comida u otros objetos de los campamentos petroleros o les quitaban algo a los mismos misioneros, consideraban que estaban en su perfecto derecho de hacerlo: ellos se llevaban "naderías" mientras el Estado se apropiaba del petróleo que produce millones, sacados de las entrañas de la tierra de la que milenariamente eran dueños, sin recibir nada en recompensa. Es un robo de los recursos

naturales de los pueblos originarios que continúa realizándose al mejor estilo de los conquistadores.

6. *La Iglesia indígena desde la cultura del "hombre desnudo"*. La cultura waorani es una cultura del desnudo. Este fue uno de los componentes más audaces y fuertes de la mística evangelizadora para valorizar la cultura waorani y que indica cómo esta forma de vida cultural fue entendida y asumida por Alejandro e Inés desde la interculturalidad. ¡Tal es su fuerza, que le dio a su actividad misionera un carácter original, arriesgado, evangélico y una manera inédita de hacer misión más allá de cualquier retórica externa! No muy bien vista por la Iglesia oficial y nunca seguida por misionero alguno:

> Dios quiere que entremos hasta espiritualmente desnudos. Nuestra tarea fundamental y prioritaria es descubrir las "semillas del Verbo" en las costumbres, cultura y acción del Espíritu en el pueblo waorani. Vivir las verdades fundamentales que florecen en este pueblo y le hacen digno de la vida eterna. Tenemos que pedir al Espíritu que nos libere de nuestra propia suficiencia y riqueza espiritual, que pretende alcanzar a Dios por el breviario, la liturgia o la Biblia, pues nada de eso nos dará la adecuada oportunidad…

7. *Iglesia indígena desde la inculturación y la promoción*. Esta manera de hacer misión de Alejandro e Inés es, también, una de las mayores novedades para entender el tópico tradicional de la interculturalidad. Descubren que el único camino humanamente digno de evangelizar cualquier colectivo cultural es la vía de la total inculturación en sus valores:

"¿Y si Dios quisiera que me quedara entre ellos sin esas seguridades, al menos por grandes temporadas?", se pregunta Alejandro. Esta pregunta solo puede brotar de quien ha hecho de la inculturación el cauce de la evangelización y de la interculturalidad su verdadera relación con el otro —aunque nuestro etnocentrismo nos impida comprender—. No se trata de *folklorizar* las manifestaciones sociales externas, sino de vivir los valores culturales.

Esta manera evangélica de entender la inculturación tiene que ir de la mano de una "promoción auténtica". Una promoción que respete al indígena y que descubra en él los valores y las posibilidades ocultas que tiene. Así, los clásicos "regalos", los *kits* de alimentos, ropa, golosinas…

empiezan a ser cambiados por animales domésticos, semillas, plantas, aves de corral, perros.

8. *Iglesia indígena de la no violencia*. Parte de su mediación fue evitar cualquier clase de violencia que pudiera venir contra los waorani por parte del Estado, de las empresas turísticas o petroleras y de la inconsciencia empresarial, que no preveía el peligro que su propia provocación invasora estaba causando. Así como contra cualquier persona y trabajadores de las petroleras de parte de los waorani.

La ciega ambición economicista del Gobierno y la actitud expansionista de la colonización promovida y apoyada por el Estado, sus instituciones y los gobiernos seccionales, han provocado muertes inútiles, que no han querido evitarse. Constituyendo un verdadero crimen de lesa humanidad y de etnocidio para el pueblo waorani y los pueblos ocultos en aislamiento voluntario.

Los operadores de turismo, antropólogos, evangélicos y otros actores estatales y empresariales no permitían el uso de escopetas. Esto fue motivo de un fuerte y amañado problema de relación institucional. Desde su punto de vista colonialista querían tener la fiesta en paz. Hacer sus programas tal como los planeaban con ganancias incluidas. Las escopetas eran vistas como una potencial amenaza. Los misioneros lo veían de otra forma. Creían que había que apoyar con todo lo que la "civilización" podía ayudar al bienestar de los waorani y las escopetas eran un asunto muy importante para potenciar su bien vivir. Las escopetas pueden hacer la dieta más completa y la vida más autónoma para el pueblo wao, facilitando y regulando la cacería. Además, tanto las petroleras como el ejército, ya las habían proporcionado anteriormente. No había problemas de paz y menos cuando la otra parte estaba "armada hasta los dientes".

La Iglesia indígena según los misioneros

Extrapolando la frase aplicada a Jesús en el Evangelio, se puede decir que "Alejandro e Inés vinieron a los waorani y vivieron entre ellos". Se integraron en su cultura y en su familia tribal como el mejor camino para la inculturación y para una sana promoción y espiritualidad humana que brota de la misma cultura a la que se llega. Adoptaron la cultura de

la desnudez como un valor y no como una limitación o signo de atraso o incivilización y, menos, de sensualismo morboso propio de nuestra moral occidental. Intuyeron y descifraron con cariño y honda fe las semillas del Verbo sembradas profusamente en las selvas del Oriente ecuatoriano por Winuni, el espíritu creador de los waorani. Hicieron partícipes de esta espiritualidad a muchos compañeros/as, demostrando que lo suyo era un trabajo desde la Iglesia, no desde una idea exclusivista y personalísima. En suma, vivieron como los mejores maestros de interculturalidad que hayan tenido los waorani y que nosotros no acabamos de entender.

Capítulo 3

La Iglesia indígena: orígenes

La tradición cultural indígena del Napo habla de una fe ancestral, que viene de una manera de pensar y de entender, de una sabiduría y de unas formas de vivir de los ancestros. También dice que, al principio, hubo unos *yaya apústulus* que hablaron de Yaya, que vive en la selva con los indígenas, que enseñaron la fe en el Churi, el hijo de Yaya, y después que Yaya subiera al Cielo, vino a arreglar este mundo. Creen en el Espíritu de Vida que lo anima todo y es la fuerza para vivir los valores culturales que practicaron los antepasados.

La cultura de los pueblos originarios del Napo cuenta con bases seguras para una fe firme y una espiritualidad de vida, de compromiso y de testimonio. En ella se encuentran los valores culturales o semillas del Verbo que plantó Yaya, que los ha revelado y que los trasmitieron los sabios. Los naporuna están llamados a vivir estos valores culturales como hombres de fe y de oración, de sacrificio y de compromiso al estilo de los ancestros:

- Los mitos naporuna hablan de Pachayaya, "padre creador del tiempo y del espacio" que vivió con los runas; que anduvo por la selva, enseñando, cuidando y haciendo el bien. Pachayaya es cercano, igual, visita las familias, los trabajos de sus hijos y comparte con ellos. Es el padre (*yaya*) de todo que viene a nuestro encuentro en la comunidad (*ayllu*). El Dios de los indígenas del Napo, se llama Pachayaya.
- Hablan también de Churi, "nuestro hermano mayor" que, después de que Pachayaya se fuera, tomó su vara de mando para vivir con los hombres, sus hermanos menores, a quienes, según el mito, aconseja y salva.

- Hablan, por último, del Espíritu de Vida o Samay (*cf.* cap. 10, 246), que está en todos los seres de la creación y en el hombre, que da vida y la mantiene.

Viven la fe en Pachayaya por el poder del Espíritu de Vida que da la fuerza para cumplir los valores de la cultura y de la sabiduría. La piedra de toque de toda cultura son sus valores, su cumplimiento es vida y destino. Por ella viven y entienden, por ella cumplen, dan ejemplo y son "gente". Las semillas del Verbo los entienden como la revelación de Pachayaya al pueblo naporuna, de la misma manera como son para la cultura del pueblo judío los valores del Reino.

El mensaje de vida de Jesús y de Pachayaya lo encuentran en los valores culturales y en el Evangelio que tienen Espíritu y poder. Son las bases de su espiritualidad cultural, la razón de vivir y los que hacen significativas sus vidas. Los antepasados vivieron creyendo de esta manera y trasmitieron esa fe. Unos dicen que los antiguos vivían con Pachayaya. Otros dicen que, luego, todo se dañó y tuvo que venir el Churi, su hijo a arreglarlo.

Los valores culturales son como su vida y su espiritualidad. Viven creyendo en ellos y de lo que han visto y han vivido nos hablan. Son los testigos de su cultura por la que viven y entienden. Esta es una fe que da fuerza y alegría al pueblo. Con ella hacen sus *kamachinas* y organizan las comunidades, con ella curan y con ella han resistido.

La fe cultural no viene de los españoles desde los tiempos de la Conquista ni de los mestizos ni de los misioneros ni de otras religiones. La fe viene de Pachayaya, lo mismo que vienen Jesús, los valores del Reino, los valores de la cultura o semillas del Verbo y el Samay o la fuerza espiritual de vida. Por eso los indígenas del Napo rezan y creen en Pachayaya como enseña la cultura ancestral. Creen en el Churi como les enseña Pachayaya en los mitos y creen que los valores culturales comunitarios son el mensaje de vida de Jesús. Hasta ahora viven creyendo y practicándolos como enseñaron los antiguos. La cultura indígena naporuna tiene una sabiduría propia, unos valores de vida, una manera comunitaria de cumplirlos y una fuerza espiritual que la hacen fuerte para resistir y para continuar viviendo para siempre.

Pachayaya, el dios de los naporuna

Para aceptar y encarnar en su espiritualidad animista al dios occidental todopoderoso, impuesto por los misioneros, inicialmente los naporuna lo inculturan como padre universal del tiempo y del espacio o Pachayaya. El dios naporuna se llama Yaya, el que da la vida. Así, Yaya entra a formar parte de su universo comunitario. Pachayaya es el héroe cultural de su mitología (*cf*. cap. 11, 254). A Pachayaya le hacen una "persona" más de la comunidad indígena: es el que camina por el territorio del Napo visitando a la gente, participando en sus trabajos agrícolas y poniendo a prueba las conductas de los indígenas con la *kamachina*.

El ropaje y la figura externa de Pachayaya es la de un anciano, huérfano, andrajoso y llagado. Según la cosmovisión indígena del Napo, la imagen natural y rústica de los seres es la sombra, el negativo de los valores y de la dignidad que los animan interiormente. Según la espiritualidad del indígena del Napo, aprendida de Pachayaya, el valor de la persona no está en la apariencia externa. La dignidad estriba en ser un "don" para la comunidad. Por el contrario, para el conquistador prepotente, todo poderoso y rico, lo externo es la expresión de la realidad de su prepotencia y dominación violenta, sin valor interno alguno.

Pachayaya valoriza positivamente lo que en la cultura occidental del conquistador y en la cultura naporuna sometida, son las grandes carencias humanas, despreciadas y temidas: la vejez, la orfandad, la viudez, la soltería, la enfermedad, la necesidad, la indefensión, el no tener cobijo, el no poder. Carencias que, bajo un lenguaje simbólico, aparecen como la personalidad externa pobre de Yaya, animada interiormente, sin embargo, de dones de vida, de energías y de fuerza espiritual.

En su caminar por la selva, visitando las casas y los trabajos de sus hijos, respeta el temperamento y el talante de cada una de las personas con las que se topa (libertad y autonomía). No predica, sino conversa y dialoga. Enseña con acciones no con discursos ni sentando cátedra, sino a través de actuaciones compasivas, de signos y de presagios (sueños) por los que sus hijos lo van conociendo y amando. No acumula ni muestra poder, comparte. Visita, no vive solitario. Ayuda, no se reserva. Sufre y resiste como los demás. Pachayaya se iguala con el indígena. No impone

nada. Deja a cada uno que decida, que tome la iniciativa y que acepte las consecuencias. Yaya no es limosnero, da. Yaya es minguero, trabaja igual que todos y para la comunidad. No da poder ni apoyos sociales y económicos, más bien es perseguido por el sistema y encuentra refugio entre los "descartados". Comparte los dones que tiene, soluciona la necesidad y es la alegría de la comunidad cuando se levanta a tocar el tambor en la fiesta.

Pachayaya no hace ostentación alguna de riqueza externa, más bien hace favores y es "causa de compasión": la misericordia es un valor. Pachayaya practica el *pasyana*, que consiste en brindar hospedaje al peregrino que no tiene cobijo e invitarle a subir a la casa a tomar un tazón de chicha y un plato de comida. El que brinda y da de comer es el "servido" y el "agradecido" por la oportunidad que el necesitado le ha dado de compartir: "Disculpe la pobreza", se dice al peregrino después de brindar unos sabrosos alimentos y una cariñosa acogida en la casa.

Con su personalidad pobre e indígena, tanto el pueblo naporuna como Pachayaya, asumen las carencias de la comunidad y con humildad ayudan a solucionarlas por el trueque y por la espiritualidad del don, que completa las necesidades y es causa de igualdad y de felicidad.

Su talante de persona igual y compasiva es un muestrario de valores culturales, de cualidades humanas y de energías positivas que le muestran como un "indígena" dotado de una personalidad rica y fuerte. Vestido con un *kushma* pintado y adornado de mucha y colorida vida como un arcoíris, símbolo de la fecundidad frondosa de la selva. La personalidad de Pachayaya es un símbolo de vida abundante para la comunidad.

Para ser el dios de la gente del Napo, Pachayaya tiene que practicar la reciprocidad, compartir dentro de los parámetros del "mínimo suficiente". Tiene que cumplir los valores culturales: ser igual (*parihulla kawsana*), servir (*yanapanakusa kawsana*), amar con amor mutuo (*llakinakusa kawsana*), ser compasivo (*kuyanakusa kawsana*) y participar en los ritos que hacen comunidad: mingas, fiestas y trabajo.

Su mayor dignidad consiste en ser igual que los demás: la gran dignidad del ser humano y, por tanto, de *yaya* es "la virtud de la igual-

dad". No hay mayor dignidad que la de ser igual: es el atributo cultural característico de Pachayaya, el Dios de los runas.[1]

El plan de Pachayaya

Interpretar la palabra de Pachayaya sin mirar a toda la realidad creada por él (naturaleza, espíritus y sociedad) es lo mismo que mantener la sal fuera de la comida, la semilla fuera de la tierra y la luz debajo de la mesa. La Biblia no es el primer libro que escribió Pachayaya ni el más importante, es el libro de la nacionalidad y de la cultura judía, modelo de la revelación de Pachayaya a todas las culturas. El primer libro en el que habla Pachayaya es el libro de la Madre Naturaleza. Pachayaya se revela y se comunica a través de la naturaleza en la que puso a las fuerzas, a las energías naturales, a los espíritus y a la familia humana para que vivan juntos, la cuiden y se multipliquen. Hay que conocerla, respetarla y cuidarla, no destruirla.

El segundo libro es el libro de la historia y de las culturas. Pachayaya se comunica con la humanidad a través de la historia y de la cultura de los pueblos. Por ellas nos trasmite su mensaje de amor, de humanismo, de hermandad, igualdad, justicia y libertad. Son las semillas del Verbo o valores culturales, tesoros que él sembró en la tierra fértil de las culturas y de la historia de las naciones, para que descubriéndolas las cuiden y las hagan producir agradecidos.

El tercer libro es la Biblia, que no viene a sustituir a los otros dos, sino a completarlos, interpretarlos y entenderlos. La Biblia fue escrita para ayudar a percibir más claramente la presencia de Pachayaya en la naturaleza y a entender el sentido de la vida humana en la historia y en la cultura de las naciones. La cultura judía, en la que se escribió la Biblia, es el modelo para la revelación de Pachayaya a todas las demás culturas.

1 El indígena del Napo se identifica con el Jesús niño de Belén y el Jesús en la cruz, tan queridos para la piedad indígena. Asimismo, la sabiduría ancestral indígena nos dice que los diablos que persiguen a muerte al Churi, el hijo de Pachayaya, los cuales son los blancos conquistadores, que lo matan como mataban a los indígenas. Pero resucitó después para seguir caminando con su pueblo.

El libro de la Biblia cuenta la historia de la larga caminata del pueblo judío, que vivió en situación de esclavitud y opresión, de la que se liberó por el liderazgo de Moisés y caminó, después, por una determinada geografía, hasta llegar a la tierra de sus antepasados. Esto influyó en la llamada que Pachayaya hizo al pueblo de Israel y hace a todos los demás pueblos, para que nunca jamás sean esclavos, vivan en libertad en su tierra, con dignidad, en fraternidad y siendo iguales. Estas son las "semillas" que él plantó en la cultura judía y que valen para todos.

La Biblia cuenta que Pachayaya oyó el clamor del pueblo oprimido por el sistema socioeconómico egipcio y llamó a Moisés, un judío del pueblo de Israel. El pueblo, guiado por Moisés, intentó una organización que impedía el regreso a la esclavitud, en la que se diera la descentralización del poder, se obstaculizara la acumulación y no se fundamentara en el dominio de los gobernantes.

Todo el que se opone a la opresión y se compromete por una sociedad igualitaria, fraterna y libre, rechaza a los falsos dioses y cree en el Pachayaya de la vida y de la comunidad, forma parte del pueblo de Dios.

La organización social y religiosa de la comunidad está al servicio de la igualdad. La comunidad de hermanos está en oposición al sistema de explotación de los amos y de los señores, de los ricos y de los poderosos, de los faraones y de los patronos, de los partidos políticos y de las ideologías.

El territorio y los recursos naturales son los medios de subsistencia y de producción, están al servicio del desarrollo autónomo y son propiedad de la comunidad. La tierra y los recursos naturales en manos del Estado y de la ambición de los empresarios son la causa de la explotación y de la esclavitud del pueblo. Al quitarle al pueblo el territorio y los recursos naturales de los que son dueños, la comunidad se ve obligada a emplearse para las empresas y someterse a sus capataces bajo la condición de peones y de empleados.

En el pueblo de Dios el territorio y sus productos naturales no pueden ni comprarse ni venderse, pues pertenece a Pachayaya y está prohibida la acumulación de bienes. La comunidad es la dueña de los productos y de su comercialización, no el Estado ni los ministros del sistema.

La autoridad está al servicio de la comunidad. Las decisiones que se toman son de consenso comunitario, no son obligaciones impuestas por leyes, decretos, sellos y firmas presidenciales avaladas por los poderes del Estado. La autoridad es la "servidora" que, poniéndose a la cabeza, coordina, cuida y hace cumplir el acuerdo común, protege y sana los males, aconseja y guía al pueblo hacia la armonía. Los derechos y las obligaciones de los servidores son iguales a los de todos los demás y no se basan ni en la religión ni en el poder ni en la riqueza.

Los acuerdos y normas del pueblo defienden el sistema de igualdad, equidad, dignidad y de armonía. Los Diez Mandamientos defienden la libertad conquistada, expresan la lucha cultural de resistencia y la relación comunitaria (*ayllu*). Mandamientos que coinciden con los valores culturales naporunas de "no mentirás, no serás perezoso y no robarás".

Este orden social no se basa en el dominio del poder, ni en las leyes del sistema, ni de la economía, sino en la práctica de los valores culturales, de la espiritualidad del don y la economía del trueque (*cf*. cap. 9, 236). Estas normativas responden al proyecto de Pachayaya y guían la vida del pueblo naporuna hacia el Kutikpacha (nuevo mundo). No están centralizadas en el clero, ni de acuerdo con el sistema socioeconómico vigente, ni dependiente de ideologías políticas, sino en los valores culturales sagrados establecidos por el destino comunitario del pueblo y de Pachayaya que los liberó.

Las culturas son buenas y con sus valores invitan a cada una de las personas a practicarlos y cumplirlos. En los valores culturales encontramos las semillas de la espiritualidad y el corazón de Pachayaya que los puso y sembró en ellos. Los valores son inseparables del proyecto cultural indígena.

Esta revelación se ha trasmitido oralmente a la gente indígena del Napo en los mitos inculturados de que "Pachayaya anda visitando los trabajos de los indígenas", en el mito del "Churi perseguido por los diablos conquistadores,[2] muerto y resucitado" que recuerdan los tiempos

2 Se debe recordar a lo largo de todo el libro que el pueblo naporuna identifica con los diablos a los conquistadores españoles y a los colonizadores mestizos, pues matan a Churi, persiguen a los indígenas y destruyen la naturaleza.

de esclavitud de los patrones y en el mito del *apústulu*, el maestro de los naporunas. En estas narraciones míticas se descubre la espiritualidad del pueblo naporuna y los valores culturales o semillas del Verbo trasmitidos hasta ahora por la sabiduría indígena. Muy distintos de los valores y espiritualidad transmitidos por el sistema.

Los mitos describen, con un lenguaje simbólico, a Pachayaya, en apariencia de pobre, anciano, carachoso soltero, sin familia y sin casa. Situaciones aborrecidas por los conquistadores y temidas y sufridas desde la Conquista por la población indígena sometida. Pachayaya y los otros héroes culturales asumen y acogen en sí los grandes males de la comunidad y los van solucionando, en libertad y dignidad, en cada uno de sus miembros.

El rol trasmisor de los valores y de la espiritualidad lo cumplen los sabios con sus *kamachinas* y ancestralmente los servicios culturales de los *kuyllurkuna* y de los curacas, que fueron anulados por los conquistadores y actualmente olvidados. Yaya practica los valores culturales: con su ayuda hace que los sembrados nazcan, crezcan y aumenten abundantemente; por otra parte, cumple, sirve, se compadece y aconseja. Su forma de vivir es igual a la de los indígenas conquistados y necesitados. Así provoca a la coherencia, a que sean y a que hagan lo mismo que él hizo y fue.

Para la cultura naporuna es un absurdo y una mentira que Pachayaya sea rico en bienes materiales y un poderoso amo de todo, mientras sus hijos son pobres y esclavos. Ese Pachayaya sería la encarnación cultural del "diablo conquistador", no el Dios "igual" de los naporuna. El no compartir, el acumular, el estar solo y el ser poderoso lo identifican con el patrón, con el colonizador, con el empresario…

Los mitos de Pachayaya, Churi y el *apústulu* no tratan de bendecir una situación negativa de carencias y de miserias indígenas. Reparten valores de vida, cualidades humanas, abundancia espiritual y material. Es su distinción característica y así quieren que sean sus hijos. Los héroes de la cultura ancestral son ricos en poderes espirituales y por lo tanto complementan, arreglan y practican la espiritualidad del "don" y la economía del "trueque". Pachayaya, por su condición de igual, es compasivo y feliz en compartir la vida de los naporuna: comparte la comida y la alegría.

Quien comparte no es rico ni acumulador. Da ocasión para que otros compartan también en libertad lo que tienen. Da con generosidad según los deseos del corazón de cada persona. Tanto el bien como el mal suceden a la voluntad de la gente, depende de cada persona. También sus hijos deben ser ricos en valores culturales y compartirlos. Pachayaya es una referencia para que se los practique en situaciones reales de respeto, de dignidad igual, de necesidad, de armonía y de felicidad. Pachayaya es signo de cómo debe ser la comunidad, que cuenta con lo necesario porque comparte sin acumular individualmente.

Pachayaya apoya y fortalece a la cultura: es minguero, itinerante, visita y acompaña mientras invita a caminar hacia la "tierra sin mal" (Kutikpacha). Es fuente de conducta comunitaria, según los valores del Reino enseñados y practicados por Jesús, aunque rechazados por la cultura judía y por el sistema actual. El proyecto cultural del pueblo naporuna se parece al proyecto de Pachayaya. Sin embargo, no encontramos a Jesús inculturado en su vida cultural, Jesús camina por el mundo indígena del río Napo como mestizo y como patrón, no como indígena.

Para ser como Pachayaya hay que practicar los valores culturales ancestrales: la reciprocidad, la hospitalidad, participar en los ritos que fortalecen a la comunidad, las mingas, los trabajos, las fiestas… hay que servir, ser igual y ser feliz con el mínimo suficiente, y de esta manera superar la dependencia, la acumulación, la opresión del poder y ser libre.

La práctica de los valores ayuda a ser lo que se debe ser: dan la libertad, animan y ayudan a progresar y a resistir comunitariamente. Los valores son los que han hecho a los pueblos y a sus culturas. Los valores son la verdadera herencia social de un pueblo al que dan seguridad y coherencia.

Las incoherencias son propias de los que no viven lo que dicen, ni profesan lo que creen; de los que separan la vida del pensamiento y la palabra de la fe; de los que viven de la meliflua retórica y dejan de lado la cruda realidad. El indígena aculturado muchas veces "mira" a su pueblo, pero no se "ve" reflejado como indígena, sino como mestizo. Se refleja en el espejo de otra cultura.

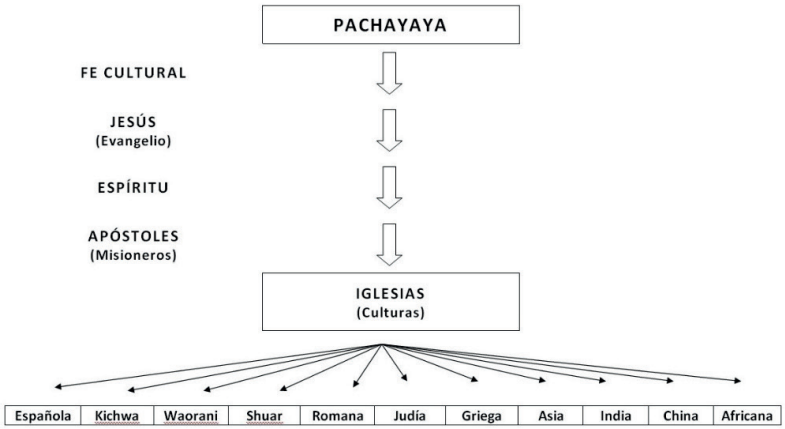
Los valores sembrados por Pachayaya en la cultura indígena naporuna permanecen, esperan su tiempo de verano para que broten, ma-

duren sus frutos y se manifiesten esplendorosos. La práctica de la espiritualidad cultural y de los valores es el lugar de encuentro con Jesús, que se encarna en ellos. El reino de Dios para Jesús está allí donde se viven los valores que no son normas de conducta, ni mandamientos que cumplir, ni leyes constitucionales, sino energías espirituales y de conducta, operantes en las personas y en la comunidad.

La cultura es al alma de un pueblo, en la que se encuentran los principios de su sabiduría y de su espiritualidad. Es una manera de vivir y de pensar que le guían para ser y hacer de un modo característico. La cultura es la identidad, cuyo cumplimiento hace que el pueblo naporuna sea "gente". La cultura, por lo tanto, merece una atención especial del misionero y tiene una importancia capital en la evangelización. La catequesis de los pueblos indígenas que se precie de evangélica, debe estar imbuida de cultura, lo que implica necesariamente un encuentro con ella.

¿Cuándo nace la Iglesia indígena naporuna?

Nace el día de Pentecostés, con la venida del Espíritu (Hch 2, 1). El día de Pentecostés la revelación de Pachayaya en el espíritu de Jesús se da a conocer al mundo de las naciones por medio de los apóstoles. Actualmente, la Iglesia católica continúa naciendo en las culturas por medio de los misioneros.



Es la misma fe en Pachayaya, son los mismos valores de vida, el mismo espíritu y la misma alabanza, pero practicados por cada nación allí presente, hablados por cada lengua y entendidos por cada cultura, según las semillas del Verbo sembradas por Pachayaya en cada una de ellas y en las que se va desarrollando llevada y apoyada por los apóstoles y los misioneros.

La revelación de Pachayaya viene por Jesús, por el espíritu y por los apóstoles a todos por igual y directamente. Ahí nace también la "Iglesia católica indígena naporuna", que cree, piensa y vive según sus valores culturales.

Cada Iglesia se desarrolla en la "plenitud de su tiempo", según su lengua, cultura y llamada de Jesús. ¿Será ahora el tiempo para desarrollarse como Iglesia indígena naporuna? ¿Quién será el profeta cultural enviado que, según la metodología de la Biblia anuncie los nuevos tiempos? La revelación de Jesús, por medio de los apóstoles, el día de Pentecostés es entendida directamente por cada una de las culturas presentes que, con su propia vida, pensamiento y lengua, alaban, conocen y rezan a Pachayaya.

La Conquista geográfica y cultural, junto con la aceptación colonial de los valores del sistema europeo, llevaron al pueblo indígena naporuna a aceptar también la religión y al dios de la Iglesia occidental y a desarrollarla como tal. No según el mandato recibido del Espíritu el día de Pentecostés, sino olvidando y dejando de lado la propia identidad espiritual y la "inculturación" que manda la Iglesia. Es una equivocación dejar los valores buenos de la cultura para imitar formas de pensar y aceptar costumbres ajenas, individualistas, materialistas y no comunitarias.

Según el espíritu de Pentecostés las iglesias de cada nación son iguales y responsables las unas con las otras, se ayudan y se respetan: son iglesias hermanas. Los misioneros, como los apóstoles, son servidores y enviados como testigos de los valores del Reino en "cada lengua, pueblo y nación", para anunciar y dar a conocer su mensaje y para que el Espíritu se revele a cada cultura.

La comunidad católica indígena no manifiesta la fe, la fuerza y el pensamiento como lo hace una parroquia católica de mestizos. Ellos lo hacen desde su cultura y desde sus valores occidentales. La comunidad

indígena lo hace según sus valores y cultura comunitaria. La Iglesia de Jesús anda por el camino de los valores culturales con dos pies: el comunitario de la sabiduría ancestral y el de los valores del Evangelio.

El problema de los misioneros afuereños, que no conocen la cultura y sus valores, es el de estar convencidos de que Pachayaya y Jesús se han revelado solo a la Iglesia y cultura occidental de la que provienen. Todo lo demás no vale, debe ser salvado y redimido según la cultura que ellos han recibido y traído. También es un problema para el indígena que cree, a ojos cerrados, en las doctrinas impuestas y en las formas incoherentes de enseñar y vivir la espiritualidad, los derechos, los valores culturales y el amor a Pachayaya a través de culturas conquistadoras, que desprecian, explotan y destruyen. Al constatar la manera oficial de enseñar y la incongruencia al practicarla se debería dudar de que la "religión occidental", tal como se predica y se cumple, no sea tan verdadera. ¿Se están suplantando quizá los valores revelados por Pachayaya a las culturas indígenas?

La historia de la inculturación y de la lucha de resistencia cultural, hecha a la colonización occidental, por el pueblo naporuna durante tantos siglos, son un reto sin resolver de la Iglesia indígena de hoy.

Los problemas de la realidad indígena actual no son sencillos. Hay fuerza cultural y sabiduría ancestral en la comunidad indígena. Pero es difícil saber si habrá sabiduría y fuerza suficientes para continuar apoyando el desarrollo de la Iglesia indígena en la cultura del pueblo naporuna y en las culturas de los otros pueblos.

¿Para qué viene Jesús?

Jesús es la revelación de Pachayaya a la cultura judía en sus valores y también es el modelo para todas las demás culturas del mundo en sus propios valores culturales o semillas del Verbo. El Espíritu de Vida es la luz que alumbra el camino de los valores que son, a la vez, sol y energía para que broten en la comunidad las semillas que sembró Pachayaya en la tierra de los pueblos.

Jesús viene de parte de Pachayaya. Proclama y presenta su proyecto de los valores del Reino en el "Sermón de la montaña" y a través de su cultura judía a todo el mundo: "Id por todo el mundo". Su mensaje no

gustó a todos. Los dirigentes del pueblo judío pensaban en un "reino mesiánico", que consistía en cambiar la situación política de poder del sistema romano por el judío, pero sin una transformación real de las relaciones de desigualdad, de respeto y de dignidad de las personas y de la sociedad.

En este cambio de poder, los judíos pasarían de dominados a ser dominadores. Es la doctrina que actualmente nos propone la política de la lucha del pueblo indígena: conseguir el poder para seguir viviendo según los valores y protocolos del mismo sistema opresor. Los judíos convierten a Jesús en un guerrero que conquista violentamente a los pueblos. El cambio que pedía Jesús, personal y socialmente, era otro, más radical y más profundo. La sociedad sería una familia y la comunidad universal estaría compuesta de hermanos. Con autoridades elegidas para servir y para coordinar unas relaciones igualitarias, no para apoyar la acumulación económica ni el poder dominador.

Jesús acompañó a los pobres y marginados que entendieron el proyecto de Pachayaya. Se hizo mala noticia para los políticos, las autoridades religiosas y los poderosos del sistema vigente, a los que exigía igualdad, hermandad, equidad, organización comunitaria y reciprocidad. Jesús es Churi, del mito cultural del pueblo naporuna, el hijo de Pachayaya, que habla y acoge a todas las culturas a través de sus valores.

Jesús no vino a suprimir ni la ley ni a los profetas, no vino a suplantar ni a quitar la fe cultural ancestral, sino a "ponerlas sobre el candelero". Jesús las acepta, las asume, las perfecciona y les señala su finalidad y forma definitiva; las salva y las complementa en los propios términos culturales que él mismo promulgó, practicó y enseñó.

Jesús no vino a proclamar doctrinas ni ciencias experimentales, sino verdades, conductas y valores de vida humana. Jesús con su vida y su predicación no enseña conocimientos que se aprenden y se recitan de memoria, sino convicciones por las que se vive. Hay que seguirle como camino de verdad y de vida que se da y se comparte: "Creer es cumplir".

Jesús predica una cultura de iguales, de hermanos, de compasivos. La autoridad es servicio, y la verdad, la justicia y el bien están en el cumplimiento de la palabra dada. La alegría nace de cumplir, de compartir y de arreglar según la espiritualidad del don y de la economía del trueque. El hombre justo —santo— es el que cumple.

La fe en los valores de la cultura y en los valores del Evangelio de Jesús nos hace entender, vivir y ser testigos. Esta fe que nos hace testigos es nuestra fuerza y razón para vivir como indígenas cristianos. Por esta fe confiamos, sentimos el sufrimiento de nuestros hermanos, resistimos, curamos, ayudamos… también la misión y el compromiso cultural vienen de Pachayaya, lo mismo que viene la revelación, los valores del Reino y la fuerza del Espíritu de Vida. El día de Pentecostés, la Iglesia indígena naporuna fue igualmente llamada por el Espíritu a vivir los valores de su cultura y del Reino para enseñarlos a todas las naciones. El mensaje de vida de Pachayaya, de Jesús y del Espíritu, se encuentra en los valores culturales que son espíritu, misión y vida para cada nación.

Jesús modelo de inculturación

Jesús nace judío y vive la fe en Dios (Jehová) según la cultura de su pueblo judío. Él es de nacionalidad judía y practica la religión judía. En consecuencia, Jesús habla, piensa, cree, predica y vive según los valores de la cultura nacional judía, personalmente y como miembro de su sociedad. Celebra las fiestas judías religiosas y civiles de su pueblo. Cuando Jesús va a Jerusalén en las fiestas nacionales, lo hace según el calendario de la historia patria y desde los valores religiosos de la cultura judía. Participa en actividades sociales, vive en su pueblo con su familia y en el día a día de sus tareas laborales cuando está en su casa de Nazaret. De la misma forma, durante su vida pública enseña el cumplimiento de los valores culturales del pueblo judío o valores del Reino, juzga y echa en cara la manera irresponsable de vivirlos, tanto a los miembros de la sociedad nacional como a las autoridades civiles y religiosas de su tiempo, que destruían con su conducta el tejido social y la espiritualidad del pueblo. Rechaza con fuerza los antivalores.

Los primeros creyentes y discípulos de Jesús continuaron yendo al templo de Jerusalén como judíos piadosos que eran. La búsqueda de los apóstoles y de los primeros cristianos partió de la manera de vivir "los valores del Reino" de la cultura judía, como los practicó y enseñó Jesús. Esta manera especial es lo que les hizo cristianos: vivían como Cristo Jesús practicó y vivió. "¡Miren cómo se aman y ayudan!", decía la gente.

La novedad consistió pues, en el "modo de vivir". No se trata solo de un conocimiento, sino de un estilo que revoluciona la vida de sus seguidores, de una manera de pensar, de predicar, de orar y de cumplir los valores culturales en los que creían. ¡Eran coherentes con las enseñanzas y el modo de ensañar de Jesús!

Esa fue la cara de la cultura judía del Evangelio: "He aquí al propio Jesús", de la primera Iglesia de Jerusalén, de las comunidades del libro de los Hechos de los Apóstoles y de las iglesias cristianas de san Pablo.

La cultura judía no era cristiana, le faltaba la revelación de Jesús que la completara. Según las profecías de la religión de Israel, el "Mesías" era el enviado, el esperado por el pueblo y el anunciado por la cultura judía como salvador. "El Mesías Jesús vino a los suyos y los suyos no le recibieron", porque esperaban un salvador político, un mesías al estilo romano. El pueblo judío no llegó a ser cristiano, eligió el camino de la política y siguió dominado por el imperio Romano. No aceptó a Jesús.

La cultura indígena naporuna espera también a un salvador. ¿Sigue esperando a un Jesús indígena que complemente su cultura no cristiana?, ¿espera a algún Jesús blanco como salvador de su cultura ancestral? La cultura de la nacionalidad indígena naporuna es buena, pero le falta a Jesús para que complete la revelación de Pachayaya en sus valores culturales. El salvador tiene que ser de cultura indígena. La experiencia de la historia colonial no da para un salvador al estilo occidental. Jesús es un liberador no un conquistador blanco o mestizo. ¿Están los tiempos maduros para que venga Jesús y complete la salvación cultural o hay que seguir todavía esperando?

Si aceptamos que Jesús, hijo de Pachayaya, se hizo judío por nacimiento y que también lo conocemos como blanco europeo de ojos azules por abrazar la fe cristiana, ¿por qué se duda que pueda hacerse indígena de cultura naporuna?

Jesús pues tiene que hacerse indígena como se hizo judío o blanco, para que pueda vivir como Pachayaya quiso que se viva, cumpliendo los valores de la cultura naporuna que él sembró, para que pueda hacer la *kamachina* en la propia lengua *kichwa* y salvar a la nacionalidad indígena.

La inculturación del Evangelio en la cultura indígena naporuna, por su parte, pide que Jesús "sea indígena". Hay que inculturarlo, lo que supone enseñarle a hablar y a rezar a Pachayaya en lengua *kichwa* y a vivir los valores de la cultura al estilo indígena para que, como naporuna, anuncie el Evangelio. Una vez inculturado, Jesús camina con su gente del Napo como todo hijo de vecino, comunicando culturalmente su fe y sirviendo en la vida diaria. Porque la gente "viendo cree". De la misma manera se debe pensar que la comunidad indígena puede constituirse en Iglesia indígena de Jesús.

Iglesia inculturada

La cultura del pueblo indígena del Napo es una cultura distinta de la occidental. No es una alternativa para ella, es *otra cultura*. Cada cultura es diferente, tiene su propia dinámica, identidad y proceso histórico. Toda cultura es autónoma, digna y no puede ser sometida pues goza de libertad. Para Pachayaya no hay ninguna cultura preferida y única ni el Evangelio está ligado a un determinado grupo cultural humano. Todos los pueblos y culturas fueron creados por Él y los ha acompañado hasta ahora por medio de los profetas, los sabios, los apóstoles y los misioneros.

La Iglesia indígena está en busca de la cara indígena revelada a la cultura y encarnada en Jesús. Para ser la Iglesia indígena naporuna auténtica, Jesús debe tener la cara indígena. Esto es posible si se cumplen y viven en el día a día los valores y las formas de vida de la cultura y los del Evangelio. No se trata de sincretismo, ni de traición, ni de imitación, sino de anuncio, nacimiento, encarnación y puesta al día del Jesús naporuna.

Hoy día es un sueño de inculturación: "Hoy tengo un sueño", dice el papa Francisco en su *Querida Amazonía* (2020). La Iglesia anima a los misioneros a inculturar el Evangelio y a inculturarse ellos mismos, a dejar el proyecto tradicional de Iglesia occidental romana en el que han nacido y viven todavía, e invita también a los grupos indígenas amestizados a entrar en el camino de la cultura y de la Iglesia indígena propias.

El objetivo de la inculturación del Evangelio podría entenderse de varias formas:

- Como renovación de la vida cristiana en los grupos indígenas ya evangelizados y en sus valores culturales que los han perdido o que los están perdiendo.
- Como primera evangelización de las culturas sin contacto ni con la sociedad ni con la Iglesia.
- Como evangelización de las culturas conquistadas a las que se les ha impuesto la religión del conquistador, pero en las que no se ha inculturado el Evangelio sino la religión occidental.

Inculturarse es encarnarse en una cultura, respetarla, vivirla y hablar de ella a través de sus valores, de los signos materiales y del conocimiento de esa cultura. Para inculturarse hay que conocer y practicar los valores culturales, que son su sello de identidad y de calidad de vida. Inculturar el Evangelio es hacer que Jesús viva en esa cultura con los valores de la misma y con los valores del Reino. A través de ellos se trasmite su mensaje.

La inculturación del Evangelio se da cuando los valores de la cultura se encuentran y se confrontan con el Evangelio y, desde ellos, purificados y reforzados, se los acepta y predica. La cultura y sus valores son el lugar del encuentro con Jesús. La inculturación del Evangelio promueve un cambio cultural desde adentro de las culturas e invita a leer los signos de los tiempos con prudencia para evangelizarlos. Esto exige un sabio discernimiento, transparencia evangélica y audacia para llevar el mensaje de Jesús a todas las dimensiones de la actividad humana y a todas las naciones según el mandato del Espíritu de Pentecostés.

A la Iglesia indígena naporuna se la define en lengua *kichwa* como *Jesusta katikunamanda ayllu* (comunidad de los que caminan con Jesús). La Iglesia naporuna sería el fruto que nace de las semillas del Verbo plantadas por Pachayaya en la tierra fecunda de su cultura. Las verdades y los valores que están sembrados en la cultura como semillas, esperan que se los riegue, se los cuide y cultive en el diario vivir, y que se los anuncie con palabras y acciones, para que brote la semilla plantada por Pachayaya.

A continuación, vamos a presentar algunas de las formas de vida cultural del pueblo naporuna:

- La no separación entre fe y vida, entre naturaleza y comunidad, entre sociedad liberal y sociedad confesional. La cultura indígena naporuna, al ser animista, goza de una universal y profunda religiosidad: la vida en todas las dimensiones de la realidad es sagrada y llena de la presencia del Espíritu de Vida, todo es religioso.
- Los rituales de la celebración de la vida son comunitarios y participan la naturaleza, los espíritus y la comunidad: la organización, los servicios, el nacimiento, la educación de los niños, el compadrazgo y la vida en familia, el matrimonio, la reconciliación, la relación con las fuerzas y las energías espirituales, la enfermedad, la muerte y el destino de las ánimas de los difuntos.
- En la organización social y en la formación del liderazgo se da prioridad a lo comunitario o a la familia ampliada no al individuo. Según el mito, la persona o el sujeto de derechos y obligaciones es la comunidad pues así lo hizo Pachayaya.
- La educación comunitaria está orientada a la *formación en igualdad y respeto de las personas y de los seres*. Educación que insiste en la hospitalidad, en la acogida, en las buenas maneras y costumbres, en la reverencia de la creación y del cuidado del medioambiente. Ambos, naturaleza y comunidad participan en este cuidado.

A pesar de los hermosos valores culturales propios del pueblo naporuna —garantía de calidad humana, de espiritualidad y de santidad— abundan actualmente los antivalores, propios del sistema social conquistador, que solo el Evangelio ilumina y purifica.

Capítulo 4

La Iglesia indígena: perspectivas

¿Qué pasos hay que dar?

Se requiere un nuevo tipo y estilo inculturado de Iglesia no principalmente a través de estructuras institucionales y diocesanas propias de la cultura occidental, sino en razón del envío evangélico y del tipo de misión apostólica de Pentecostés a las culturas. Un estilo y tipo inculturado de misionero que conozca y encarne los valores de la cultura a la que es enviado por el Espíritu; con su correspondiente entrenamiento y práctica, con la misión de que Jesús se inculture en esos valores y culturas. Otro talante, otra dinámica de predicar el Evangelio, una nueva presencia y estilo misionero de hacer comunidad y de desarrollar la única Iglesia de Jesús. Un nuevo modo de enseñar el Evangelio a las culturas a fin de que respondan a unos valores propios de vida y de comunidad y así cumplan el mandato de la Iglesia de inculturar el Evangelio.

El papa Francisco, en su exhortación *Querida Amazonía* (2020), nos habla de una santidad con rostro amazónico, no como la copia de la santidad de otras religiones y culturas. y señala algunos rasgos culturales y evangélicos:

> La santidad con rostro indígena amazónico corresponde al tipo de espiritualidad del buen vivir que implica estar en armonía personal, familiar, comunitaria y cósmica (naturaleza). Se expresa por una conducta comunitaria y por la palabra consensuada y cumplida.
>
> Espiritualidad gozosa y plena de una vida austera y sencilla, humilde y menuda (minoritaria), de feliz sobriedad y fuerte corresponsabilidad en el trabajo común (minga), alejada del consumismo y del despilfarro, viviendo al día.

> Santidad de la gratuidad, donde todo se agradece; de la espiritualidad del don en el dar y en el recibir y de la economía del trueque o intercambio de necesidades. Todo es "don". Todo tiene y participa de la misma vida, a la que hay que cuidar y no destruir sin necesidad; pues la vida tiene un carácter universal y sagrado, especialmente la vida humana.
>
> Santidad que enseña a ser felices con poco, a disfrutar de los pequeños y escondidos dones de Pachayaya, sin acumular tantas cosas, y cuidando el ecosistema de los territorios como a madre dadora de vida. (nros. 71, 76, 77, 80)

Toda esa espiritualidad, propia de la Iglesia indígena amazónica, debe ser valorada y recogida por una sana inculturación del Evangelio. La Iglesia indígena amazónica exige una espiritualidad y santidad inculturada propia, al estilo de Alejandro Labaka. Pide una revisión de la tarea pastoral para no convertir a la Iglesia en una aduana o una oficina del registro civil, oculta entre tomos de moral, papeles y protocolos. Tiene que ser madre y padre que acoge a las culturas en sus términos y enseña el Evangelio de Jesús a sus discípulos.

¿Qué Iglesia queremos ser?

Estamos en una encrucijada de tres tipos de Iglesia, que van de la realidad a la propuesta, de la propuesta al sueño o a quedarnos dormidos como estábamos. En la coyuntura actual no se trata de propuestas de Iglesia propositiva *et-et* (sí o sí), ni de alternativas excluyentes *aut-aut* (no o no). Lo que se tiene que analizar y discernir es el tipo de evangelización que se debe llevar adelante a la luz del mandato misionero de Jesús: "Id por todo el mundo y predicad el Evangelio" y a la luz de la fundación de las iglesias culturales el día de Pentecostés.

- *Situación 0*. Consistiría en la integración total en la única Iglesia católica apostólica romana occidental actual. Sería la implantación de la Iglesia tradicional en todas las culturas del mundo como ha sido siempre, ¿dando entrada a agentes de pastoral mestizos para que atiendan a las comunidades y pueblos originales?

- *Plan A*. Consistiría en seguir adelante con la Iglesia católica tradicional actual, con la introducción de algunos rasgos culturales propios de los pueblos indígenas que responderían a momentos coyunturales que se están viviendo en algunos lugares de misión.
- *Plan B*. Consistiría en llevar adelante una evangelización correspondiente a una Iglesia católica indígena inculturada, en línea con los sueños de *Querida Amazonía* (2020) y con la propuesta del Espíritu el día de Pentecostés.

Plan A: Iglesia católica tradicional con algunos rasgos indígenas

Se camina entre incertidumbres hacia la implementación de una espiritualidad, de unas prácticas rituales, de unas formas culturales y de unos modos de vida indígenas: lengua nativa, catequistas y servidores autóctonos, rituales inculturados y la práctica de los valores culturales…

Las diferencias entre la situación 0 y el plan A, tanto en su enunciado como en el fondo y en la forma, son notables.

Se intenta responder a dos mundos que social, cultural y ritualmente son diferentes y superpuestos, pero que están conviviendo juntos. Para avanzar en esta dirección se debe trabajar no a partir de experiencias, sino de procesos llevados por equipos pastorales permanentes, homogéneos y con responsabilidades iguales. No se ve una razón especial para que en el trabajo y en la participación se vean tan diferenciados unos agentes de otros. En la práctica, hay agentes de pastoral indígenas y no indígenas. Esto exige que se comiencen a eliminar algunas barreras de tipo eclesiástico y cultural: las distinciones, las divisiones, la discriminación, los prejuicios étnicos, los ministerios y la formación especializada.

No ha funcionado entre nosotros el sacerdocio indígena célibe al modo de la Iglesia occidental romana. ¿Podría funcionar el "servidor comunitario laico" que realiza sacramentos y prácticas religiosas inculturadas?

Se desea que la planificación, el cumplimiento, y las evaluaciones sean frecuentes, iguales y entre todos, sin tener acepción de personas: ¡Atención a los estilos culturales mestizos y a los estilos culturales indí-

genas que marcan diferencias entre el uno y el otro! Cada uno tiene los propios estilos y hay que contar con ellos para discernirlos positivamente.

La Iglesia no es de funcionarios ni de directivos eclesiásticos, sino de servidores, que en el vivir cultural del día a día, coordinan y llevan a cabo las tareas religiosas de las comunidades indígenas locales. ¿En qué está la diferencia? ¿Solo en el vocablo "no"? ¿Es de tipo personal, étnico, profesional y de formación específica solamente? "Se dice que el agente de pastoral indígena apenas si sabe leer, lee mal, lee sin sentido, no entiende lo que dice y hace, no maneja con propiedad la acción litúrgica ni la Misa ni los sacramentos ni la Biblia".

Sería conveniente una formación adecuada y la práctica de un manejo más experto de la espiritualidad indígena y del Evangelio, de la comprensión más cultural de los sacramentos, del comentario de la palabra de Dios en la homilía o *kamachina*, del cancionero y del oracional.

Por otra parte, se dice que "el agente de pastoral no indígena" no sabe la lengua, no conoce, no vive la cultura, ni la espiritualidad del día a día de la comunidad, ni de la familia nativa. No se le entiende, ni se sabe lo que hace en su vida privada, ni lo que dice en la liturgia, ni en la Misa, ni en los sacramentos, ni en la catequesis, ni en la explicación del Evangelio, pues todo se habla en otro idioma y tiene otros significados. Sería conveniente una elemental inculturación del agente de pastoral no indígena y una elemental coherencia entre su hablar y su hacer.

De cara a una Iglesia católica indígena, según el plan A, ¿cuál es la diferencia entre los agentes indígenas de pastoral y los agentes de pastoral no indígenas? La propuesta de la Iglesia es la inculturación de los agentes de pastoral y del Evangelio, y que se aplique el cuarto sueño de *Querida Amazonía* (papa Francisco, 2020, nro. 92-95).

Plan B: Iglesia católica indígena

Idealmente, se desea que la Iglesia esté inculturada en cada nacionalidad indígena. Lo que supone el conocimiento y la práctica de los valores culturales de cada una de ellas, del predominio de la espiritualidad indígena, de la práctica de los modos de vida y de pensamiento, de las formas de vida cultural y sacramental propias y de valorar la narración

del mito y de la cosmovisión de cada pueblo nativo. De la misma manera, que el consenso y el cumplimiento de los valores y su práctica cultural sean comunitarios, que la ejecución de los rituales sea inculturada: el *shutichina* (bautizo), el *cumpayana* (compadrazgo), el *allichina* (armonía comunitaria, confesión), la *sawarina* (matrimonio), el *aya bura* (funerales), las *kamachinas* (consejos ejemplares de los mayores).

Se precisa una formación catequética sabia de las prácticas culturales de la comunidad, de la naturaleza y de los espíritus, así como de la interpretación de los sueños a la hora de tomar la guayusa, realizada cotidianamente e interpretada por los ancianos. Que la inculturación del Evangelio o valores del Reino y la práctica de los valores de la cultura o semillas del Verbo sean practicados por los catequistas, las familias y los compadres, los abuelos y la comunidad.

La Iglesia indígena supone una fe, un credo y una práctica cultural ancestral de los valores por los que se vive, marquen un destino, una conducta y lleven aparejada una forma de vida ética. La inculturación es un problema misionero hacia cuya vivencia la Iglesia nos invita a caminar, como se ha hecho desde los primeros tiempos, a ejemplo de Jesús, que al encarnarse dejó su condición divina junto a Dios, "tomó la condición de siervo y se hizo semejante a los hombres". O a ejemplo de la inculturación de Pablo, que se aleja de su condición de judío para entrar en el mundo pagano, griego y romano. Se hace maldito por mantener vivo el mandato misionero de Jesús y por dar testimonio del Evangelio y de los valores del Reino, en los valores de las culturas con las que entra en contacto.

Fundamentos de la Iglesia indígena

La base sobre la que se edifica y sostiene la Iglesia indígena es el cumplimiento de las enseñanzas de la sabiduría ancestral, de los consejos de los familiares en la *kamachina*, de la práctica de los valores culturales o semillas del Verbo y de la imitación de Jesús de Nazaret en su vida diaria, en sus relaciones sociales y en su actividad pública y misionera.

Jesús realizó su trabajo de carpintero, de misionero y practicó su fe en Pachayaya, según los ritmos y acontecimientos culturales y sociales de

su nacionalidad judía. El pueblo indígena naporuna es de costumbres amazónicas, de formas de vida, de rituales y de celebraciones festivas propias.

Jesús, como el hermano mayor de la cultura, es el que enseña en la vida familiar diaria y en el trabajo manual y religioso, así como en los acontecimientos sociales, políticos y económicos de la comunidad. Es el maestro y guía en la vida misionera inculturada, dedicado a su gente con alma, vida y corazón, ayudando y acompañando al pueblo indígena en el vivir y en el morir.

Iglesia autónoma y con identidad

La Iglesia indígena no imita ni tiene por qué parecerse a otras. No es opositora de nadie ni excluye a las demás. La Iglesia indígena nace de los valores culturales propios, del Evangelio de Jesús inculturado en ellos y se desarrolla a partir de ambos.

Todo lo que se piensa y se hace debe tener el sello cultural de salvación y de purificación que nos trae Jesús. Nadie va a aconsejar ni a enseñar a vivir al pueblo naporuna según la cultura, sino su sabiduría ancestral y el Evangelio de Jesús. Se debe evitar que personas ajenas que no conocen la cultura y las maneras de vivir y pensar, quieran decidir en la Iglesia indígena o guiar su vida cultural y comunitaria.

No hay un modelo mestizo de formación que enseñe a hacer y a vivir el estilo de la Iglesia indígena. Los únicos que pueden hacerlo son el pueblo indígena, desde su identidad, desde su cultura ancestral y desde el Evangelio.

Todavía no se ha intentado hacer la Iglesia indígena en firme. Se ha imitado la mentalidad mestiza, sus valores y la vida a la manera de la Iglesia y de la sociedad occidental. Se debe aprender a andar por los caminos de la cultura indígena como indígenas creyentes en Jesús. Así la Iglesia indígena se multiplicará y vivirá el Evangelio según la forma de la cultura.

El pueblo indígena del Napo tiene una forma de pensar, de entender y de expresar la vida y el Evangelio. Esa forma le da la cultura y su práctica cotidiana. La Iglesia indígena tiene su identidad y hay que defenderla y vivirla, su preocupación primera ha de ser la de vivir según sus propuestas culturales. Pachayaya ha creado a los naporuna, los ama, los salva

como tales y les instruye e inspira para que entiendan el Evangelio como indígenas creyentes en Jesús y vivan según su forma cultural naporuna.

Si se practican los valores culturales y se los vive como indígenas del Napo, brotarán los ritos, las celebraciones y las fiestas comunitarias como las flores del campo. No se empieza inventando ni copiando las ceremonias o los ritos de otros, sino que se comienza practicando y viviendo la fe ancestral de los valores culturales y del Evangelio en la comunidad, lo demás se dará por añadidura.

La Iglesia indígena naporuna presupone una vida propia. Su cultura tiene sus formas organizativas, sus proyectos y sus luchas, su lógica y sus métodos distintos de otras religiones, correspondientes a la dimensión evangélica de comunidad periférica, de pueblo pobre y culturalmente distinto, que acepta como alternativa positiva de vida sus valores negados por la sociedad dominante:

- Vida cultural a partir de la carencia de bienes materiales y de ser despreciada por ello.
- Vida cultural a partir de la supuesta inexistencia de títulos intelectuales académicos y de ser tenidos como ignorantes por ello.
- Vida cultural humilde a partir de la aparente carencia de comportamientos morales y sociales formales propios del sistema, de virtudes cívicas y de urbanidad que dan decoro en el mundo occidental.
- Vida cultural a partir de la carencia de expresiones espirituales ritualizadas, de prácticas formalistas de virtudes cristianas, de conceptos refinados de perfección espiritual, de pomposas celebraciones litúrgicas con vestiduras arcaicas y de ser considerados como una vergüenza para la sociedad cristiana por este sencillo y originario talante indígena.

Los ritos culturales de vida de la Iglesia indígena nacen del vivir natural y del convivir en comunidad como iguales. La colocación de la gente para el diálogo comunitario se realiza en círculo, sin asientos de preferencia ni estrados presidenciales. No acomodan el espacio de la sesión comunitaria como un aula de clase o como una sala de convenciones y cuidan los usos y

costumbres culturales. La maloca es la casa común. El estilo mestizo formal es contraproducente en un medio indígena más distendido.

Los valores culturales son la única forma de vida, de inspiración, de entender el Evangelio como indígenas y la manera de vivir cultural, familiar y comunitariamente. Proclama con su modo de ser los ideales culturales y los procura vivir con alegría, con sencillez y con espontaneidad. Acepta los valores de la cultura y del Evangelio como principios de sabiduría y de acción, como condición de dignidad, de igualdad, de libertad y como objetivos de trabajo para la vida de la comunidad.

Iglesia liberadora

La práctica de la autonomía, de la autoestima y de la autovaloración, así como de la autocrítica y de la evaluación de su calidad de vida, supone una grande e inacabada tarea de enriquecimiento y de fortalecimiento de la Iglesia indígena. La práctica cultural es el sello de autenticidad de la Iglesia naporuna y su denominación de origen. La Iglesia indígena está atenta a la formación y a la praxis de los valores culturales y a que la sabiduría guíe la vida.

La Iglesia indígena naporuna ha formado comunidades indígenas tenazmente libres que han defendido con silenciosa alegría y sin gritos violentos su identidad desde los tiempos coloniales. La resistencia cultural pacífica ha posibilitado el que no sean conquistados por el sistema ni cultural ni religiosamente. El sistema se ha apropiado de todo, pero no ha podido aprisionar el alma indígena.

Para andar con los caminantes, quien acompañe a la Iglesia indígena, debe conocer, arropar, apoyar, fomentar dirigencias propias y vivir como auténticos indígenas. Es una tarea fundamental de la Iglesia indígena liberarse y liberar de miedos, de amenazas, de complejos y de sanarse de la enfermedad cultural, del "síndrome del mestizo". Resta confiar en Pachayaya y ejercitarse en la práctica de la espiritualidad de la resistencia, en fortalecer a las comunidades, convertirse a la cultura y practicar los valores culturales, sociales y religiosos de la vida cotidiana.

El camino de la cultura se hace viviéndola y concretizándola en las acciones de la comunidad. Evitar todo tipo de palabrería: hablar por hablar

no lleva a nada. Ejercitarse en el diálogo entre iguales y no en el diálogo maestro-discípulo o amo-siervo. Hay que hablar de lo que uno conoce y de lo demás callarse. Hay actitudes indígenas desconcertantes, aunque sabias, por ejemplo: "Quién conociendo calla, miente", "no preguntes que te pueden mentir", "no respondas que no te van a creer", "¿quién nos librará del miedo a los blancos, a su cultura y a los 'aparecidos'?".

La cultura y Pachayaya que viven con nosotros son los que pueden destruir todo maleficio si nos volvemos a ellos. Sería necesaria una calmada interpretación de los fantasmas del sistema, de los sueños culturales indígenas y de los valores del Evangelio.

Iglesia coherente

Jesús tiene una manera ejemplar de formar a sus seguidores: se encuentra con ellos en los caminos mientras pasa misionando, recorre con ellos los caseríos y los pueblos de Palestina haciendo el bien. Mientras pasa se encuentra, se deja encontrar y se hace el encontradizo con toda clase de personas, acontecimientos e informaciones; comparte la vida de la gente que luego describe en parábolas. Responde a las preguntas y pregunta, observa y discute. Enseña cosas sencillas para que le pueda entender la gente sencilla. Habla de la manera más desconcertante, en los lugares más disparatados y sin poses rebuscadas. Los discípulos forman parte de este contexto natural y de convivencia social con Jesús y con la gente.

Cuando no entienden algo, lo comentan entre todos más tarde. Hablan a solas del significado de ciertas acciones y conductas insólitas que les llaman la atención. Discuten el porqué de ciertas expresiones, decisiones y enseñanzas suyas, a veces controvertidas para su fe de judíos piadosos.

Los discípulos no aprenden las lecciones explicadas al estilo de un maestro (de novicios). Asimilan la vida y sus significados por ósmosis, por contraste y empapándose de las actitudes que ven en Jesús. Son testigos de toda clase de conductas y se enfrentan junto a todo tipo de situaciones y de pensamiento crítico. Participan de una manera de enseñar con sabiduría. Continuamente son testigos de la coherencia existencial de los hechos, de la conducta y de las palabras de Jesús, de los unos y de los otros. Esto da consistencia y unidad a sus vidas y se cuela coherentemente en su interior.

"Enseñaba con autoridad", dice el Evangelio, porque era coherente en todo. La coherencia da autoridad: por el modo de vivir, por la forma de ser y de hablar, por las actitudes y por el talante. Jesús forma a sus seguidores desde y para la coherencia. La coherencia como método, como claridad de ideas y de acción, como personalidad, como calidad de compromiso y como contraste de conductas.

La Iglesia católica indígena debe ofrecer una alternativa de calidad de vida y de sociedad real y verdadera. Según *Querida Amazonía* (2020), del papa Francisco, la Iglesia indígena está llamada a darle una nueva valoración al sistema socio económico del poder vigente.

¿No nos hace falta una espiritualidad autóctona, cuya vocación sea unir los corazones e instaurar un orden de armonía, justicia y paz que no sea fuente de explotación y de manipuleo carente de coherencia? La Iglesia indígena debe mostrar coherencia y calidad en la manera de hacer las cosas, de convivir, de relacionarse con la sociedad y de provocar juicios positivos de valor sobre el vestido, sobre las construcciones, el trabajo, el comercio, la sobrevivencia, sobre las diversiones, el descanso… debe ser coherente en la forma de pensar y de ver el poder, el dinero, la organización, la política; saber estar con los sin poder, con los pobres y con los descartados, con los indígenas, con los sin trabajo, con los sin tierra y con los enfermos… y también con los poderosos. Coherencia en las formas de creer, de orar y de vivir, de hacer caridad, de dar un destino comunitario a los bienes, a los valores morales, a la ética, a la religión y a las relaciones con Pachayaya y con los hermanos.

La Iglesia indígena tiene una espiritualidad que parte y se centra en la vida. Tiene un modo coherente de entender y de practicar la verdad, el bien y la justicia. Su ética de vida da prioridad a la bondad, a la cordialidad, al sacrificio alegre, a la paciencia que todo lo espera, a la confianza ilimitada, a la imprudencia de la caridad y a la ternura.

El indígena necesitado no comprende, muchas veces, nuestra verdad: la siente demasiado formal. La verdad la entiende en el bien, en lo justo y en la misericordia: "Sea bueno", "no sea malito", dicen. La Iglesia indígena es la Iglesia de los descartados, de los pobres, de los necesitados, de la otra cultura, no de la académica.

La sociedad indígena actual está en un tiempo precioso de maduración luminosa de las actitudes y de la vida. Debe ser sol de primavera desde la coherencia para que todo el mundo vea su luz. La Iglesia indígena espera una forma de vida coherente en los maestros y en la comunidad de los mayores, necesita modelos sin aspavientos, sencillos y limpios que no anden buscando en la vida cotidiana "la quinta pata al gato".

Hay que rehacer y recrear la personalidad cultural apropiada a estos tiempos, en los que se busca lo auténtico, se entienden "las enseñanzas existenciales", "las comunidades vivas" y "lo real en lo cotidiano". Imitemos a Jesús en la manera cómo formaba a sus discípulos, desde la coherencia cotidiana de la palabra y de la acción. Todo un reto para la Iglesia indígena y para los maestros del bien vivir y de la coherencia.

Iglesia comunitaria y misionera

La comunidad indígena busca, como sea, la armonía y la coordinación entre sus miembros con la naturaleza y con el mundo transcendente. Lo consigue por medio del diálogo, a través de la *kamachina*, de la amistad y viviendo la religión indígena comunitaria.

La cultura de la comunidad indígena está en discernimiento espiritual permanente, en evaluación y en la búsqueda de calidad de la vida humana que la practica en las sesiones comunitarias. Jesús, como modelo cultural, invita a seguir las leyes de la igualdad y de la equidad, en las que se basan la dignidad humana, la organización comunitaria, la autoridad, la categoría de los seres de la naturaleza y de su participación en el espíritu.

La Iglesia indígena se propaga por pequeños grupos o *ayllu*s homogéneos, no por oposición, competencia, propaganda económica ni la contundencia del poder. La multiplicación de la "Iglesia comunidad" se hace al estilo indígena, "entre nosotros". No al modo sectario de gritar por las plazas e inquietar a las familias ni por la concentración de grandes masas ni por conversiones individuales. La comunidad indígena es la misionera de otras "comunidades".

La Iglesia indígena se desarrolla como un árbol con muchas ramas que se va extendiendo y cobijando a todos, lo más amplia y cumplidamente posible. Los misioneros o *kuyllurkuna* atienden, también, a las

comunidades indígenas aisladas, solitarias y alejadas culturalmente, a quienes ordinariamente no se les conecta, porque no viven en el medio cultural, territorial y religioso de la comunidad. Atienden especialmente a los indígenas excluidos en los barrios pobres de las ciudades mestizas, a los enfermos y ancianos solitarios. Su invitación misionera es regresar a la casa común de Dios y entrar en el camino de la Iglesia comunidad.

Los antepasados Lucero y Kuyllur, hacen el bien por todas partes, liberando a sus hermanos indígenas de los enemigos. Actualmente han desaparecido también los *apustulukuna* que como ayudantes de Pachayaya servían a sus hermanos a quienes visitan.

Para vivir ahora como indígena hay que recuperar la comunidad con los retos que eso conlleva, por la movilidad y por los lugares de trabajo y de estudio alejados. El modelo sería el de la Iglesia de la diáspora del apóstol Pablo, de las ciudades del imperio romano, por donde estaban dispersos los cristianos.

Iglesia que trabaja y comparte

El trabajo, sea agrícola o de oficina, autónomo o dependiente, manual o mecánico, de empresa o de simple empleado, se lo hace en referencia al medio cultural del territorio de la comunidad donde se vive. El espíritu de la cultura nos invita a estar en armonía con Pachayaya, con el mundo de los espíritus que pueblan la naturaleza y con la comunidad de hombres, animales, plantas y minerales que participan del Espíritu de Vida.

Culturalmente, la comunidad naporuna practica la espiritualidad del "don mutuo", que completa y que da vida, tanto al que da como al que recibe. Nunca se trata de humillar, ni envilecer, ni acumular para tener y para ser más. El trabajo en nuestra cultura se entiende como un don que da vida a la familia, que cuida y defiende al mundo de la selva, al territorio, al desarrollo general y al progreso de la comunidad. El trabajo permite tener, sin ansiedad, lo necesario para vivir y para proyectarse en el futuro: la educación, la salud, la fiesta… con el trabajo se vive tranquilamente en este mundo animado, sin dejarse llevar por la ambición. El dejarlo para mañana porque hay demasiadas actividades que agobian la existencia no es cultural. "Mañana también sigue siendo el día", se dice culturalmente:

la luz no se acaba nunca. No significa dejarlo para el futuro, sino que la espiritualidad señala el no angustiarse por las dificultades que acontecen, pues se vive en comunidad y en el mundo de la selva de Pachayaya. En la cultura *kichwa*, el solitario y el patrón son los que viven angustiados pensando en ellos mismos, en acumular y en el mañana.

El trabajo se realiza entre iguales y es alegre. En este participan la comuna, el territorio animado, la selva y los espíritus. Se trabaja lo necesario y no se desprecia ni destruye nada. El trabajo no es una mercancía que se compra y se vende, es un don, un intercambio o minga de la vida para cubrir la necesidad de todos. El trabajo es bueno y no un castigo, las personas producen vida. El trabajo como castigo lo inventaron los vagos, los patronos, los corruptos y los gamonales que explotan al trabajador.

El "sueldo" del trabajador es el fruto del trabajo, como lo es el maíz, la pesca y la cacería para el campesino. Conserva su destino comunitario como cualquier otro producto de la actividad humana: es para la familia, para compartir, para la fiesta y para progresar. No se puede malgastar dándole usos no culturales y viciosos (borracheras, cosas inútiles, clubes nocturnos): el trabajo es un rito de la vida. Pachayaya, que visita los trabajos de la gente en sus casas y en sus chacras, también visita a los peones y empleados que trabajan en las compañías, en las oficinas, en los cargos públicos y en otros empleos. No hay que tener envidia del trabajo de otros ni se trabaja para tener más ni para acumular y competir: actitudes que provocan la envidia, la rivalidad, la ambición y el daño.

Según el principio cultural de opuestos complementarios, hay que dar y recibir para completar, completarse y compartir con el otro, para fortalecer y ser iguales en dignidad. Para hacer comunidad y vivir en armonía la Iglesia misionera indígena fomenta la compasión y la misericordia no el tener y el acumular.

Iglesia contemplativa

La oración cultural es contemplativa. Exige la comunicación continua con los espíritus que nos avisan, acompañan y velan por nosotros. Escuchar los avisos de los espíritus y dialogar con ellos en todos los acontecimientos es un mandato cultural. La oración cultural en el interior de

la comunidad es silenciosa para abrirse después —una vez armonizada el alma— a calmados y alegres diálogos familiares comunitarios de compadres, de amigos y de sueños con los espíritus.

Fruto de la oración contemplativa dialogada es el cumplimiento de la palabra, los encuentros entre familias, los consejos ejemplares de la *kamachina* impartida por los ancianos, los arreglos comunitarios, la alegría de las fiestas y las celebraciones culturales con Jesús.

La oración se hace en el medio natural y cultural de la selva y de la comunidad. "Cuando están dos o tres reunidos en mi nombre allí estoy yo", dice Jesús. La sencillez del silencio en las casas y del trabajo en el sembrío de los huertos, la soledad de la selva y el camino espiritual trazado por la cultura son, para quienes conocen el exquisito sabor de la libertad solitaria y para los que solo son libres cuando están solos con Pachayaya, la familia, la comunidad y el entorno natural.

El acto de estar solos es el más valiente y el más hermoso de todos. Lleva a la oración contemplativa, a la reciprocidad espiritual, al don de sí mismo y a la santidad amazónica de la que nos habla el papa Francisco en *Querida Amazonía* (2020).

Hay tiempos y acontecimientos en los que se ora ritualmente. En esas celebraciones festivas se refuerza y expresa simbólicamente la religión cultural: los bautizos (*shutichina*), el hacerse compadres (*kumpa tukuna*), la reconciliación (*allichina*), el velorio (*aya bura*), el curar (*hampichina*), el matrimonio (*sawarina*), etc.

La oración no es una cuestión de fórmulas, observancias, horarios y prácticas determinadas minuciosamente. Solo las celebraciones culturales en la maloca se hacen en fechas y acontecimientos determinados por la comunidad.

¿La Eucaristía podría ser el centro en soledad para la Iglesia comunidad? ¿La presencia del Santísimo Sacramento en la casa-capilla indígena como lugar sagrado entre los miembros de la comunidad? En torno a este pueden vivir algunas familias de la comuna en grupos poco numerosos.

Las acciones a realizar en este lugar de la comunidad pueden ser: acompañar y cuidar la casa-capilla, y pedir la salud y el bienestar para todos. Realizar en su presencia el *allichina* (arreglo), el compromiso (*pak-*

tachina), el encuentro entre compadres (*kumpatupana*), la toma mañanera de la guayusa (*wayusaupiana*), cantar, bailar y tocar la música del tambor y del pífano… vivir como Jesús, José y María en Nazaret, que subían al templo de Jerusalén a adorar a Pachayaya una vez al año en los días de fiestas patrias.

> Oración de los *kuyllur* de la Iglesia indígena
>
> Pachayaya, enséñanos tu camino hacia la Iglesia indígena. El camino de la cultura indígena. El camino que pasa por nuestros modos de vivir la cultura. Guíanos y acompáñanos en el camino hacia tu Iglesia.
>
> Tú que caminas visitando nuestras casas, campos y trabajos, enséñanos a seguir tus pasos. Queremos que visites nuestras comunidades.
>
> Quita el velo que cubre nuestra cultura que nos permita verte en ella y danos sabiduría para que te conozcamos y amemos, entonces solamente se dará la respuesta completa.
>
> Pachayaya, danos un corazón sabio, una palabra de sabio y una vida de cumplimiento sabio. Tú que nos has revelado la forma cultural de vivir y con tu compañía hemos desarrollado nuestra cosmovisión y sabiduría que seamos *apústulus*, *Kuyllurs* y trabajadores de la cultura: *chasnakachun*.

Dificultades de una evangelización inculturada

Pérdida de valores culturales

Para una correcta inculturación se necesita el conocimiento y la práctica de los valores de la cultura. No se evangeliza a las personas sin cultura. Un hombre sin valores culturales, sin fe cultural o que la haya perdido no puede ser evangelizado en la cultura, pues no tiene dónde recibir la revelación del Evangelio. Tiene que recuperar primero los valores culturales que son las "semillas del Reino" vividos en comunidad.

El individuo, después de una conversión a otra religión puede ser "cristianizado", apoyado por una formación catequética, pero con peligro de que se aleje para siempre de la cultura de su pueblo. No se puede comenzar a hacer ahora la Iglesia indígena borrando, de un plumazo la hecatombe

de la Conquista, pero tampoco promoverla desde otros cimientos que no sean los propios comunitarios no individualistas. El sistema social y religioso occidental ha conquistado todo menos las culturas, por eso no se han inculturado en el alma indígena amazónica.

Para formar una Iglesia indígena auténtica comencemos, sencillamente, desde sus valores culturales, desde sus semillas, desde sus raíces, desde el diario vivir, no desde las ramas, las hojas y las flores de otras raíces.

Imposición cultural/evangelización mestiza

La cultura indígena y sus valores no están evangelizados, Jesús no se ha inculturado en ellos. Se han impuesto una doctrina, unos ritos y unos valores excluyentes propios de la sociedad occidental: cruz-espada, patrón-esclavo, rico-pobre, blanco-indio, sabio-ignorante…

Los indígenas ni hablan ni viven desde los valores culturales de los naporuna como deberían hacerlo, pues se les ha enseñado otros valores que los han suplantado. Tal Iglesia indígena no muestra la cara indígena de Jesús, sino la cara de la cultura occidental mestiza.

El Evangelio de Jesús se inculturó en los valores culturales occidentales, en su manera de vivir, de pensar y de hacer. De ellos nació la Iglesia de cara blanca, de cabello rubio y de ojos azules del Jesús europeo, con sus sacramentos, formas de vida, ritos, signos, teología, oración, moral y espiritualidad. El Evangelio se adaptó al modo de vivir y a la mentalidad europea que, con la Conquista, nos lo trajo, impuso y dura hasta ahora. Esta "cara de Jesús blanco" es la que se ha predicado a todo el mundo y eso no es correcto.

La imposición del sistema occidental que sufren las culturas, no ha dejado que el Espíritu de Vida de Pachayaya se relacione directamente con los valores culturales. La imposición de otra cultura agosta, seca las semillas del Verbo y destruye los valores propios de las demás culturas.[3]

3 La conversión de China al cristianismo, tal vez hubiera sido posible —hablamos de posibles— si el encuentro se hubiera focalizado en los valores de la cultura china y en los valores del Evangelio de Jesús. En la controversia sobre los ritos litúrgicos hubo un gran desencuentro. A la cultura y a sus valores se los puso aparte, y no se dio tal encuentro.

Los valores culturales son eternos y universales, tienen que seguir siendo lo que son en un mundo de culturas distintas a las que enriquecen con sus propuestas. Desde el sistema colonial de la Conquista, se han impuesto credos, religiones, culturas y civilizaciones. Con ello se han debilitado y muchas veces destruido las culturas originales.

La Iglesia no se hace con doctrinas, ni con cargos, ni con organización jerárquica, ni con plata. Tampoco hay que imponer una cultura y religión a otra cultura para dominarla, sino que hay que establecer relaciones de respeto y equidad, para que se desarrollen y fortalezcan en sus propios términos. El Evangelio no se impone como tampoco se impone la fe. Lo que se requiere es el acompañar con el testimonio.

Para que Jesús entre en este hermoso camino de la cultura indígena naporuna, tiene que dejar de ser mestizo, poderoso, rico y temido. Tiene que parecerse a Pachayaya que camina por los sembríos, visitando las casas, participando en las fiestas y en las mingas; asumiendo el lenguaje, los símbolos, las referencias rituales de cada día, los valores culturales de la vida, de la economía y de la comunidad. La cultura indígena es distinta de la mestiza, tiene otra espiritualidad, aunque Jesús sea el mismo.

Síndromes culturales

En la situación colonial indígena actual del pueblo naporuna conquistado hay dos "escollos" a ser superados por una pastoral inculturada. La solución de ambos sería la conversión a los valores culturales y a los valores del Evangelio: "Conviértanse y crean en la Buena Nueva", dice Jesús.

1. *Escollo A*. Por una parte, tenemos el "síndrome indígena" o *runa pahu*, que es una enfermedad psicosomática propia del mestizo, causada por el rastro y el contagio espiritual que dejó el "paso" por su persona de algún ancestro indígena. Es una enfermedad cultural que solo se sana si se libera el ánima del mestizo de este síndrome ancestral. Según la concepción médica indígena, el alma es afectada por "espíritus" o energías que vienen de afuera, que la atormentan y enferman. Para curarla hay que encontrar la contra que la limpie y la libere.

El síndrome que afecta al mestizo consiste en considerar al indígena de una dimensión o categoría inferior a la suya, que no encaja ni tiene

cabida válida en el ámbito de la cultura occidental, considerada supuestamente única y superior. Lo indígena sería un sinsentido existencial que lo ubica en otro espacio y dimensión de tiempo, de vida y de sociedad.

Para el mestizo, el indígena es "el otro". No es blanco, no tiene valor, es solo alguien con el que hay que tener compasión y paciencia. Es gente sin derecho a tener derechos. En relación a lo indígena solo funciona el paternalismo, el asistencialismo, la "caridad", la conmiseración y la sumisión. Históricamente, en la sociedad mestiza este ha sido un campo abierto a toda clase de abusos sin control ni responsabilidad social alguna.

En el indígena no se ve al hermano, sino al empobrecido total: religiosa, intelectual, social y humanamente. Ningún proyecto de regeneración, de desarrollo y promoción al estilo mestizo funciona con ellos.

2. *Escollo B*. Por otra parte, tenemos el "síndrome mestizo" o *mishu pahu*, que es una enfermedad psicosomática propia del indígena. Es también una enfermedad de la cultura que solo se sana si se libera el alma del indígena del complejo de sometimiento colonial de la Conquista. Al indígena le han dicho de las maneras más humillantes y contundentes que es un objeto conquistado, una persona inferior y él se considera psicológicamente como tal. ¿Cómo salir de ese abismo sin fondo?

Lo máximo, para el indígena, es llegar a ser mestizo. Parecerse a él es el fin de todos sus afanes de superación y de valía. Pertenecer a la sociedad mestiza sería la realización y el cumplimiento cultural de su utopía, la llegada definitiva a la Kutikpacha. Ser explotado, despreciado y ninguneado por el mestizo es la evidencia de la verdad de la Conquista, de que tiene que dejar de ser indígena para salir a flote, recuperar la autoestima y entrar en el maravilloso mundo social y cultural del mestizo que lo ansía.

Este complejo profundiza en el indígena la convicción de su inferioridad cultural, social y humana, de que pertenece a un pueblo conquistado y a la cultura del Dios vencido y humillado. Lo mestizo ejerce una atracción irresistible, que en el indígena se traduce en un sometimiento silencioso, una dependencia camuflada, una desorientación de su personalidad e identidad cultural y una pérdida de la autoestima. "En medio del día se obscureció el sol", dice el mito del Inka Rey.

Este síndrome del mestizo hace huir al indígena de la propia responsabilidad. Por la supuesta falta de capacidad, de complejo de inferioridad o de autenticidad, no culpa al mestizo, sino a sus propios compañeros y a las circunstancias de la vida de ser indígena y no mestizo. En el blanco no ven al hermano y al igual, sino al *amu* y al superior que tiene la anhelada llave del saber, del poder y del tener.

Formación individualista de la Iglesia occidental

En la mentalidad occidental de misionar a las culturas hay una actitud perjudicial para ellas que es aceptada comúnmente como válida. En la Iglesia occidental la conversión a la fe y la formación que se propone al creyente es individualista. En cambio, la fe en la cultura indígena no enfatiza el hecho de la aceptación de una fe individual sino la de un consentimiento comunitario.

La fe del indígena del Napo no es solamente un asunto personal, sino que se trata de una fe comunitaria. La comunidad es el sujeto de derechos y deberes según la cultura. En el mito de la "aparición del hombre en el mundo" Pachayaya creó a la comunidad (*ayllu*) no al individuo solo; la fe también es comunitaria. Esta forma de creer comunitaria dificultaría la "conversión individual" según se la entiende en la cultura occidental. Según la cultura indígena naporuna, se rompería más bien la identidad del sujeto que es comunitario.

Es menos traumático que la comunidad como sujeto (gente) acepte el mensaje del Evangelio, a que lo haga el individuo en solitario. Esta actitud rasga el tejido comunitario. A la hora de evangelizar existe un desconocimiento en profundidad de la experiencia de la vida cultural comunitaria propia de los pueblos amazónicos.

Da la impresión de que las culturas indígenas carecieran de valores y modos de vida válidos y autónomos. Los misioneros tendrían todo para dar y enseñar desde su cultura individual, pero poco para aprender, tomar y recibir desde una cultura comunitaria a excepción del *folklore*.

Esta actitud no ayuda a encarnar a Jesús ni al modo de inculturar su mensaje en las otras culturas. Hace de Jesús un solitario, un cisne negro,

un individuo de una cultura individualista que le dificulta entender el universalismo de la salvación.

Actitud de los misioneros

Actualmente, el misionero no anuncia el Evangelio inculturado en los valores culturales de los pueblos y naciones, sino que, desde una doctrina cristiana occidental impuesta, anuncia a Jesús y su Evangelio a los "individuos" de cualquier cultura, de acuerdo a la concepción socio-cristiana occidental en la que ha nacido, conocido y vivido su fe.

El misionero occidental implanta la fe de la Iglesia romana en las personas de cualquier cultura y sociedad. Para él son individuos iguales, tengan cultura propia o no la tengan —porque la han perdido o la han hecho perder—. Es una conversión individual a cualesquiera de las religiones, prescindiendo de la cultura y del Evangelio de Jesús. Falta en los misioneros una verdadera inculturación, aprecio y práctica de la espiritualidad de los pueblos nativos. En la situación actual de las comunidades indígenas, se deja de lado a los valores culturales y se imitan formas de religión y de doctrina espiritual cristiana occidental

Se hace difícil la evangelización a las culturas, porque el misionero está atrapado por la civilización y las normas de la religión occidental del sistema. Lo que se hace es *folklorizar* la cultura, dejando en el aire a sus valores.

Como no se los toma en cuenta y aún se los desprecia, se dificulta, tanto su conocimiento como su cumplimiento. Se hace imposible la santidad cultural de la que habla *Querida Amazonía* (2020): ¡"Valoramos más las borlas que el manto"!

El misionero tiene que conocer y practicar primeramente los valores de la cultura y a continuación viene su inculturación en ellos. El conocimiento y la práctica de la cultura y de sus valores son el lugar del encuentro del misionero con ellos que son las semillas culturales de la fe. ¡El misionero inculturado es el hombre de fe, que cree en las semillas del Verbo y en los valores del Reino!

Una vez inculturado, el misionero habla a la cultura desde la misma cultura. Habla a sus valores y en ellos a todas las personas que viven

practicándolos. Desde ellos escribieron los apóstoles el Evangelio y fueron creando las iglesias particulares con sus santos y sus tradiciones propias.

Pachayaya modelo de los misioneros

La misión tradicional vino a colonizar y se hizo cómplice de grandes agresiones a los recursos naturales y de la destrucción de pueblos y culturas: fue un instrumento de los Gobiernos para seguir conquistando o neocolonizando.

La misión tradicional venía con una visión civilizadora de superiores: "Evangelizar, civilizando; civilizar, evangelizando". Este tipo de evangelización hace daño cultural y empobrece el plan de Pachayaya. Pareciera que el deber del indígena es aprender de la civilización, obedecer y callar. "Yo les enseño, les doy la escuela, el hospital y les meto en una sociedad consistente, porque en la suya están bloqueados", dice el pensamiento civilizador tradicional. A cambio se apoderan de sus tierras, de su fuerza de trabajo y de sus recursos naturales. Destruyen lo que no tiene valor monetario y borran las culturas. Sin embargo, incluso en esa época, es posible hallar testimonios que se contraponían a este pensamiento hegemónico, tal es el caso de las crónicas de Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1490-1528), que en un fragmento demuestra cómo los indígenas siempre supieron distinguir entre los dos tipos de evangelización: la evangelización prepotente y "a caballo" y la evangelización del "descalzo y del desnudo":

> Los indios platicaban diciendo que los cristianos (los de a caballo) mentían, porque nosotros veníamos de donde salía el sol y ellos de donde se ponía y que nosotros sanábamos a los enfermos y ellos mataban a los que estaban sanos, y que nosotros no teníamos codicia de ninguna cosa, antes todo cuanto nos daban tornábamos luego en dar y con nada nos quedábamos, y los otros no tenían otro fin sino robar todo cuanto hallaban y nunca daban nada a nadie.

En nuestro tiempo conocemos otros modelos de misioneros que se opusieron a estas maneras de misionar. No se prestaron al juego, no fueron instrumentos de los Gobiernos de turno ni de las empresas. Partían de un vivir y de un caminar al paso indígena, vivir de manera que fuera entendible el mensaje de Jesús, no a través de proyectos económicos,

de grandes construcciones o de títulos, sino de un saber estar y de una presencia igual. Fueron fieles a ese método toda la vida.

Recordemos a algunos de los misioneros, enviados por Pachyaya, que —después de Jesús— mostraron nuevos caminos para la misión en los últimos años: el padre Luis Bolla (Yankuan) que se hizo achuar, el padre Juan Marcos Mercier (Coquinche) que se hizo naporuna, monseñor Alejandro Labaka que murió lanceado y desnudo como wao, el papa Francisco pastor de la Iglesia con olor a oveja, monseñor Gonzalo Marañón que luchó por los derechos de los indígenas y de los colonos, monseñor Leónidas Proaño conocido como el "Obispo de los Indios"…

Algunas de sus características fueron:

- Se consideraron misioneros peregrinos y huéspedes, dueños de nada entre esos pueblos, no fundaron ninguna misión, vivieron, comieron y vistieron como shuar, wao, runa, oveja entre lobos, campesino, emponchado…
- Evangelizaron sin colonizar, partiendo de los valores que la gente tiene, les iluminaron con la luz del Evangelio, aprendieron de ellos cultura, idioma, mitología, creencias… vivieron entre ellos sin una agenda oculta y aprendida de antemano en algún seminario.
- Recorrieron un camino largo que cuesta muchos años andarlo. Estuvieron aprendiendo toda una vida, entrando en su mentalidad, acompañando sus procesos de vida y de dolor. No juzgaron a la gente, sino que la comprendieron según la lógica de la misión y la de Jesús. Es un camino muy audaz: hay que dejarlo todo para hacer esto.
- La inculturación para ellos no fue una teoría, sino una manera indígena positiva de vivir. Se metieron dentro de la cultura y de sus costumbres para poder escucharlos y aprender.
- Practicaron los valores culturales para hablar de Jesucristo desde su lengua y sus modos de vida, para llevarles el mensaje de que todos somos hermanos, que podemos vivir juntos, que no hay separación de religiones, que Dios es el mismo padre de

todos (interculturalidad). Los indígenas no vienen a pedirles cosas, pues los ven tan iguales y necesitados como ellos.

Estos misioneros iniciaron una nueva manera de hacer misión y la ratificaron con sus vidas misioneras, no solo durante un período oficial reducido a unos años de obediencia institucional. Se identificaron con la misión y permanecieron allí. No se aburrieron ni solamente cumplieron con el destino dado por sus superiores y con ser unos fieles funcionarios eclesiásticos. La fidelidad fue con la misión, no con los superiores.

Estos misioneros no siguieron el camino de los grandes investigadores y exploradores occidentales a quienes no les preocupaba el valorarlos en lo que eran y en lo que deseaban. No fueron antropólogos ni sociólogos ni politólogos ni directores de retiros ni profesores ni psicólogos de cátedra y de oficina, sino misioneros de campo.

El antropólogo y el sociólogo… vienen a estudiarlos, a ver cómo viven, cómo trabajan, cómo resuelven sus problemas y a conocerlos como grupo humano culturalmente distinto. Están interesados en su valor económico, lingüístico y antropológico. Entran en su cosmovisión como en un territorio a conquistar y pretenden entenderlos como una especie cultural de academia. Aparte de investigarlos, conocerlos y enseñarles la cultura mestiza, las maravillas de la vida y de la religión occidental, no llevan un mensaje de valor, de dignidad igual ni de liberación en sus propios términos. Se aferran a su pensamiento occidental de pensarse como cultura superior y única, de creer que los indígenas son primitivos, que no tienen nada que enseñar aparte del *folklore* cultural. El misionero, sin embargo, se incultura (inculturaba). Parte (partía) de ellos y se hace(hacía) como ellos para compartir un mensaje de igualdad, el Evangelio les cambia(cambiaba) a ambos.

La interculturalidad, si es verdadera, es de doble vía: "Yo aprendo de ti y tú aprendes de mí". "Nos salvamos los dos o nos hundimos los dos". Si el misionero no se identifica con ellos, ni conoce su lengua, ni su cultura, pronto comienza a verlo todo como un atraso y a compararlo con la cultura de su mentalidad occidental. Se hace etnocentrista: piensa que él es el que sabe, que su misión es civilizar y hacer caridad: "Estoy ganándome el cielo con esta pobre gente".

¡Hace falta más presencia, más acción, más respeto, más cultura y más cariño para tener la osadía de pensar así!

América Latina fue evangelizada desde el poder y desde la fuerza. Primero se conquistó y luego se evangelizó. Predicar el Evangelio a una población sometida y dominada condiciona el mensaje. Se predica la obediencia, la sumisión, la aceptación de la colonización y eso se presenta como el gran valor. ¡Ya estamos manteniendo demasiado tiempo esa mentalidad!

¿Cómo evangelizar hoy, según estos modelos?

Se tienen que dar respuestas concretas a unas situaciones actuales inéditas y reales, no valen las respuestas teóricas clásicas, son realidades dolorosas que duelen e interpelan. La Iglesia amazónica y los pueblos indígenas necesitan respuestas actuales, una manera nueva de misionar, de "presencia y acción". Hay que conocer, saber estar, saber hablar y saber acompañar a las culturas indígenas.

Esos misioneros ya no están viviendo entre ellos. ¿Qué sigue ahora? ¿Se desea seguir estos caminos de acompañamiento y defensa de los pueblos y culturas indígenas? ¿Estar presentes y vivir con ellos? Esos misioneros han estado toda su vida allí, los conocemos y sabemos sus historias.

La convocatoria del Sínodo Amazónico supone una señal de esperanza. Ante él, aparecen como los "misioneros" que no solo han intuido los nuevos caminos, sino que como gente de vanguardia los han caminado con éxito. Vivieron el Evangelio con alegría, mirando de frente a las culturas y al sistema.

Estos misioneros abrieron caminos llamativos. Su relevancia la consiguieron por una presencia significativa en medio de su debilidad, del no poder y del no tener. La novedad está en evangelizar sin poder, al estilo del Maestro: "Sin alforja, sin sandalias y sin chequera".

Lo novedoso de esta manera de misionar es que intentaron comunicar el Evangelio desde la debilidad, no desde la fuerza del poder, del saber y de la seguridad que da el tener, como nos enseña el mismo Jesús: sin estructuras, sin cuentas corrientes en qué apoyarse. Lo han hecho viviendo, compartiendo y sabiendo estar en medio de ellos como

huéspedes. Todavía muchos creen en la eficacia de las estructuras, de los medios económicos de las instituciones y del poder de las misiones… estos misioneros, sin embargo, se dieron cuenta de que el estar unidos a estas mediaciones ofuscaba el mensaje del Evangelio.

Un superior, un director, un obispo… son *managers*, mas no "discípulos y misioneros". La Iglesia debe renunciar a las seguridades, aceptar el riesgo de lo nuevo y ponerse a caminar con los pueblos y las culturas.

El poder hoy lo tiene y lo ejerce el Estado y la empresa. El misionero no lo tiene y así debe ser, no es su función. Antes, los misioneros eran los que tenían la salud, la educación, la tienda, los medios de comunicación, la maquinaria, el dinero… ahora, las transnacionales, el ejército, los gobiernos y los bancos lo tienen todo. En su comparación, estos misioneros son nada. El indígena no acude al misionero con la visión de poderoso que tenía antes, sino por ser perseguido como ellos.

Esos misioneros, al ponerse a la orden de los indígenas, al apoyar decididamente sus derechos y demandas, al abrazar su defensa… se hicieron significativos y causaron alarma ante los poderosos. Eso es lo novedoso y lo significativo. ¿Señalan y marcan un camino sin poder a la Iglesia amazónica? Para la Iglesia misionera de la Amazonía son los profetas que han abierto caminos de evangelización desde la debilidad, no desde el poder. Los modelos del Evangelio sin poder serán los profetas que en el Sínodo se van a proponer como los futuros misioneros por el papa Francisco.

Misioneros no solo sin poder, sino contra el poder: contra el poder opresor que destruye a los pueblos y a sus culturas. Se debe defender lo autóctono, la identidad, la lengua, la sabiduría; acompañar a las comunidades en su debilidad, oponerse a las invasiones y a los desahucios, y acompañarlos en los desprecios y en la represión.

Evangelizar contra el poder: si una multinacional destruye el medioambiente, desaloja a un pueblo indígena y lo desplaza de su hábitat, invade los territorios y desconoce sus derechos… está violando los planes de Dios, los valores del Reino y los valores culturales. El misionero no debe estar solamente mirando callado. ¿El Sínodo tocará estos puntos? ¿Va a denunciar?

Es un cambio radical en el papel de los misioneros amazónicos y de la Iglesia misionera: ser presencia profética, "voz de los sin voz". No se trata de estar en contra de todo, pero sí en contra de la injusticia, del abuso, de la corrupción y de la prepotencia que lo invade todo. Esto implica un nuevo saber estar presente de la Iglesia misionera en medio de los pueblos olvidados

Antes se enviaba a los misioneros para "civilizar" a los nativos, para convertirlos en ciudadanos; era un orgullo el enseñarles la lengua patria y que aprendieran a cantar el himno nacional. Ahora los misioneros los defienden de la "civilización", luchan por sus territorios y promueven su lengua, su cultura y su identidad… ¡es necesaria una nueva espiritualidad para un nuevo modo de ser misionero!

¿Qué es la pastoral? ¿Qué tipo de Iglesia cristiana quieren construir estos misioneros en las diversas culturas? ¿Con qué espiritualidad evangelizadora quieren enfrentar los nuevos retos de la misión en la Amazonía? ¿Con el sacramentalismo eclesiástico o con los sacramentos —ritos— indígenas? Estos son desafíos muy serios. No estamos muy preparados para ello y, además, estamos desubicados.

Capítulo 5

Retos y tareas pastorales de la Iglesia indígena naporuna

Se requiere un replanteo de la práctica misionera desde la inculturación del Evangelio en el pueblo naporuna, que nos lleve a una comunidad auténtica que vive y quiere seguir viviendo al estilo indígena. Respeto y aceptación de la cultura propia, como base de una evangelización inculturada, que tenga sabor a cultura amazónica.

No se trataría de una comunidad indígena formada por sujetos culturales inventados o compuesta por individuos sueltos. Lo primero nos llevaría a una deformación de la cultura y lo segundo a la deshumanización y despersonalización cultural de la "comunidad", entendida como una formalidad jurídica al estilo occidental.

Rescate de la tradición ancestral de "resistencia cultural"

Los pueblos aborígenes se han mantenido en resistencia cultural desde antes de la Conquista española. Lo conocemos y lo comprendemos por el significado mítico de Lucero y Kuyllur, modelos y símbolos humanos de resistencia y de armonía. Su resistencia se mantiene viva y ha hecho posible la permanencia del pueblo nativo en el tiempo y en el amplio campo de la historia de los levantamientos indígenas.

Puede desaparecer, sin embargo, todo intento de Iglesia inculturada si se separa y se perpetúa la división a ultranza de ambas posiciones culturales. Se debe discernir la armonía que, entre los retos coyunturales de la realidad binaria siempre presente, nos descubre la tradición cultural de resistencia. En esta ambigüedad hay una identidad común de los dos hermanos que viene de las raíces míticas ancestrales y sustentada por el entorno comunitario de la selva, de los ríos y del viento que respiramos que hay que entender y salvaguardar.

La Iglesia indígena naporuna —guiada y al cobijo del rico acervo cultural, del que es depositaria y que sigue llenando de significación una gran parte de sus manifestaciones de vida y de pensamiento— debe acudir a apagar su sed de identidad cultural y de espiritualidad en las fuentes secretas de su cosmovisión, de su sabiduría, de sus mitos, de sus sistemas de valores y del Evangelio.

Hay que intentarlo una y otra vez, acudiendo mil veces a la metodología cultural de búsqueda y rescate del "hermano menor extraviado", como escuchamos en el mito de Lucero y Kuyllur. Se debe evaluar y proponer desde las comunidades y desde la organización la solución del descalabro étnico, al que el choque cultural de la Conquista ha arrastrado a muchos "hermanos menores", en su desafortunado encuentro con los "mitos de poder y de tener del sistema", a los que intentan integrarse y por los que quedan deslumbrados y atrapados.

El pueblo naporuna actual, a pesar de las alarmantes apariencias de occidentalización que muestra y del discurso mestizo que maneja no ha perdido la raíz de su cultura aborigen. La imitación que hace de todo lo que le atrae del sistema, el nivel de desadaptación indígena que manifiesta su conducta, así como la consiguiente integración acelerada al mundo occidental no proviene precisamente de una pérdida de sus raíces culturales.

Es, más bien, una nota de la fuerza de la resistencia cultural, para sobrevivir mientras se camina en el tiempo de la historia mestiza del conquistador, y de camuflaje para burlar al enemigo y conseguir lo que necesita hasta llegar al nuevo mundo del *pachakutik* que espera.

El pueblo indígena naporuna no se ha apartado del espíritu cultural, aunque le deslumbre el reflejo étnico y le embelesen las utopías, abalorios y espejuelos del conquistador o las oportunidades provocadoras que descubre y se le ofrecen desde la cultura occidental: educación, poder, economía, prestigio individual, etc. Más que líderes políticos de tipo étnico, los pueblos indígenas necesitan sabios y amautas culturales que armonicen, fortalezcan y orienten este momento relevante de su historia milenaria.

La confrontación actual es una manifestación llamativa de una crisis de crecimiento que deberá madurar, que necesitará su tiempo para

que se establezcan las síntesis adecuadas y las interpretaciones genuinas, para que se desarrollen estructuras más consistentes dentro de su mundo cultural y vayan apareciendo y afianzándose a la luz de su cosmovisión.

En estos momentos el pueblo indígena necesita que la Iglesia misionera inculturada, a partir de un conocimiento y de una cercanía afectiva y efectiva, acompañe, apoye y anime estos intentos hacia unas síntesis culturales fundamentales y hacia unos modos de vida y prácticas genuinas de los valores en los que se esfuerzan en fundamentar el presente, evitando su folclorización.

La Iglesia inculturada debe ser, al mismo tiempo y en medio de la tormenta, el cable de descarga negativa que se genera en su interior, al que se deriven los dinamismos de oposición que les llegan de todas partes y de los que son y somos, en parte, actores y protagonistas. Se ve la necesidad de contar con estructuras para las evaluaciones de crítica positiva y de autocrítica.

Revisión de la pastoral indígena

Tengamos en cuenta lo que nos pide la Iglesia actualmente y lo que sueña el papa Francisco. Si se busca un resultado distinto no hay que seguir haciendo siempre lo mismo. Para tener una "Iglesia en salida", se tiene que caminar hacia las periferias culturales que, en Sudamérica además de los pobres, en gran parte son los indígenas y criollos. Hay que salir del Cenáculo y dejar que el Espíritu empuje como lo hizo el día de Pentecostés.

Es importante tener en cuenta el punto de partida. La partida es desde la situación actual, desde nuestras crisis como agentes de pastoral y desde las crisis de los pueblos indígenas encandilados por las luces del sistema, desde la ruptura cultural, la ruptura de valores, la ruptura de la ética y la ruptura de las formas de vida, así como desde los conceptos negativos elitistas y racistas de la sociedad occidental. Desde los retos que llegan de la movilidad y de la novedad de los que migran, de los movimientos feministas, juveniles y ecologistas, de las diversas posibilidades sociales, educativas y de servicios que proclaman que "otro mundo posible está viniendo".

La Iglesia católica indígena en este momento, tiene que entrar en retiro y ponerse en oración como en Pentecostés. Pedir con insistencia al Espíritu Santo que forme apóstoles para lo que está sucediendo y no repetidores de algo que ya sucedió. Que los lance a la calle, dejando el miedo, las seguridades, los apoyos y llenándoles de coraje como nos repite el papa Francisco.

Se necesita una campaña de oración persistente y una toma de conciencia de Iglesia católica indígena en las periferias, plazas y areópagos culturales. No se trata de crear la Iglesia indígena naporuna, pues ya está creada desde el día de Pentecostés. Hay que vivirla, anunciarla, desarrollarla y organizarla. Tampoco se trata de hacer otra Iglesia paralela. No hay más que una Iglesia, la única Iglesia de Jesús encarnado en la cultura humana con rostro judío y en la cultura indígena naporuna, con cara indígena.

La Iglesia es poliédrica, dice el papa Francisco, y es el Espíritu el que la hace. Hay que volver al Espíritu de Pentecostés desde la oración. Allí se encuentran presentes todas las culturas y nacionalidades y entre ellas la nacionalidad naporuna.

Ver el lugar profético de la Iglesia católica naporuna en la sociedad, en la cultura del sistema socio económico vigente y en el Evangelio, como también el lugar del agente de pastoral. Si se quiere entender el sentido de la exhortación apostólica *Querida Amazonía* (2020) y el documento final del sínodo de obispos de la Amazonía "Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral" o el sentido mismo del Sínodo Amazónico, es necesario entender la pregunta: ¿qué es la inculturación del Evangelio?

El reto del Sínodo es demasiado urgente y concreto: es para vivirlo, cumplirlo y ejecutarlo, sin perdernos en demasiadas disquisiciones ni contentarnos con atrevidas denuncias y proclamas doctrinales que vuelan muy alto en el vacío.

Si solamente nos contentamos con bellos enunciados teóricos, con discursos emotivos como se escuchan alrededor del mundo y se dan en decenas y millares de talleres, la Iglesia indígena de la Amazonía será más bien un mal sueño que un sueño.

¿Cómo haremos la inculturación de Jesús en la cultura naporuna desde el Evangelio? ¿Qué es inculturar a Jesús en los valores de las culturas?

Esto no se hace en cuatro días, es obra de un largo proceso de reflexión, de martirio y de práctica.

¿Cómo se evangeliza desde una cultura evangelizada por el sistema doctrinal occidental? En la situación actual para presentar a Jesús en nuestras comunidades necesitamos de un conocimiento crítico de la realidad para discernir, de un silencio y un respeto a las culturas para actuar, de una aceptación y de una práctica del Evangelio, de unos valores culturales para vivir y de contar con un lugar de encuentro con Jesús en las catequesis y en las *kamachinas*.

El reto de actualizar la Iglesia de Jesús en la sociedad indígena y en la mestiza ha sido el empeño de la Iglesia en los últimos decenios, sin llegar a concretizarse satisfactoriamente. El reto de la presencia de la Iglesia en las culturas se mantiene sin solución práctica, quizá por cuestión de palabras o de dificultades laborales.

Habría que actualizar los "servicios" en los lugares periféricos, en la familia, entre los jóvenes, en el mundo obrero, intelectual y político, entre los pobres y en la comunidad social, sin emocionarse ni desear "cargos ministeriales" que al pueblo de Dios y a los agentes de pastoral se les propone y asigna. Iniciar los "servicios religiosos" llevados a cabo por hombres casados y los "servicios" de la mujer como una participación indispensable y muy cualificada, pues en la mayor parte de las comunidades periféricas son ellas las que están presentes junto al pueblo.

Iglesia de frontera y de periferias existenciales

La Iglesia católica indígena es una tarea perseverante y de decididos, no de nostálgicos ni de ideologías misioneras estancadas o del centro. Es de gente movida por el Espíritu que ha experimentado una ruptura y una crisis, que no busca privilegios ni ser privilegiada.

La historia de la sociedad y de la Iglesia crece y se expande por las márgenes y por las periferias. Las iniciativas, la novedad y las audacias suelen provenir normalmente de donde las tareas no están todavía iniciadas ni cristianizadas.

La Iglesia indígena es un trabajo pionero que está por comenzar, no está hecha ni planificada. Si alguien es del "centro" tiene que cambiar

de lugar social para dar cauce a la acción misionera indígena desde las "periferias" sociales y culturales como nos dice el papa Francisco.

La Iglesia indígena es de frontera. Si la Iglesia indígena está en las fronteras, tanto sociales como culturales, el misionero tiene que ir a la frontera: las fronteras existenciales, las fronteras donde se enfrentan los valores, los derechos humanos, la calidad de vida, la dignidad y las carencias de los pobres, las injusticias y la corrupción con la ética y la verdad del Evangelio. La frontera de Jesús es la frontera de la Iglesia indígena: dejó el cielo de Pachayaya y vino a la tierra de los hombres en el portal de Belén.

La Iglesia católica indígena crea tensiones, incertidumbres, suspicacias y temores. Es conflictiva, genera oposición y confusión, y nos podemos quemar.

Es necesario un discernimiento comunitario y orante ante muchas acciones que se realizan movidas por la buena voluntad, el romanticismo y la emoción, pero con poco sentido evangélico y humano. Es necesaria la formación de los agentes de pastoral y de la comunidad en la coherencia para que no lleguen a ser semillero de problemas en su desarrollo ni se diluyan en la tarea ni se agote ni se destruya la ilusión primera. Aunque sean acciones de frontera, tienen que ser hechas: en, de y para la Iglesia, junto al obispo, en el carisma de la unidad y cumpliendo el mandato de Jesús de "ser uno".

Desde la Iglesia del centro se esperan palabras de discernimiento, de aliento y de diálogo para los voluntarios olvidados, como son nuestros catequistas y líderes sociales para que se mantengan con la fortaleza y la energía alegre del amor primero.

Lo que caracteriza a la Iglesia católica indígena es su tarea cultural: la manera de vivir según los valores culturales y del Evangelio y el método existencial al estilo indígena, con un talante familiar y comunitario propio, con la libertad de la fe, con la marca de origen de "ser indígenas del río Napo", con la creatividad, la imaginación, la generosidad y el riesgo. Estas características y virtudes, generalmente, ni son prudentes, ni son frecuentes, ni bien vistas, ni aceptadas por el centro.

Esta característica requiere una actitud de fidelidad a los valores culturales y a los valores del Reino, así como una actitud de "inconformidad",

debido al peligro de intentar el camino hacia una Iglesia católica indígena plegada a las tentaciones del sistema por la integración en él, por el asistencialismo, por el paternalismo y por el poder. Una actitud de comunión y de discernimiento para no salirse de la Iglesia local y una actitud de paciencia, pues la impaciencia puede atropellarlo todo, sin embargo, la paciencia puede ser tan ponderada y demorosa que se convierta en conformismo y dependencia. Finalmente, la actitud de coherencia existencial del día a día, además de la audacia, del vigor, del coraje y de la alegría.

Los agentes de pastoral

¿Cuál es el espacio ocupado por la Iglesia indígena en el tiempo cultural de las organizaciones y de los movimientos sociales y cuál es nuestro lugar en ellas como agentes de pastoral? El papa Francisco y el Sínodo Amazónico lanzan el reto a la pastoral de la Iglesia. El reto mayor es para los agentes de pastoral indígenas y para los agentes de pastoral no indígenas.

Existe un problema para los agentes de pastoral que están muy en contacto y demasiado dependientes de la ideología doctrinal, de la política, de los valores del sistema y de las formas de vida occidental mestiza. Ni las semillas del Verbo o los valores culturales indígenas ni la espiritualidad ni los valores del Reino están en crisis. Ellos no son el problema. Lo que está en crisis es el liderazgo cultural, el compromiso de los agentes de pastoral, el discipulado de Jesús y la santidad de los misioneros.

Hace falta una conmoción del Espíritu, una rebelión de las formas de vida y de pensamiento, y una transgresión de las normas y de las costumbres ya superadas. Esto lleva aparejada una conversión y una ruptura, una persecución y un sufrimiento redentores para los que osan transgredirlas.

La Iglesia indígena es misionera, comunitaria y peregrina, no tanto una experiencia personal ni institucional de los agentes de pastoral, sino el empeño de un grupo originario y socialmente comunitario que inicia una peregrinación y se mantiene en el camino cultural emprendido. Presupone para el agente de pastoral una renuncia a la cultura propia, para meterse en una experiencia periférica de encarnación, para amar la única e intensamente a ella y para acoger la nueva realidad.

La Iglesia indígena está más en el testimonio de vida cristiano que en el discurso. Está más en ser testigo de los sagrados valores de la vida cultural que en la recepción de los sacramentos. Está más en la palabra cumplida que en la formación teórica y en los conocimientos. No consiste tanto en que el agente de pastoral busque y tenga variadas y emotivas experiencias de misión, cuanto en que comience, siga y termine un proceso inculturado del Evangelio en el pueblo al que es enviado por el Espíritu. Nacer y vivir en una cultura es hacer un camino y morir por un destino.

La Iglesia indígena no es una tarea en solitario, es la obra de la Iglesia misionera, itinerante y comunitaria. Para el agente de pastoral se trata, sobre todo, de una "itinerancia cultural" por las periferias. No es la itinerancia del curioso, del aventurero, del turista ni del que cambia de continuo.

La itinerancia es una tarea compartida: ir de "dos en dos", dice Jesús dentro de un proceso socioeconómico y religioso compartido, al ritmo que camina Pachayaya en la historia local y entre unas gentes diferentes. Es un proceso, por lo tanto, de largo alcance y a tiempo completo (de por vida). No se trata de un destino limitado con freno y marcha atrás, sin deslizamientos ni trasvases temporales de una a otra tarea ni de destinos misioneros a ratos (*part time missionary*).

Para el agente de pastoral se trata de una conversión como Jesús en el desierto después de haber vencido las tres tentaciones fundamentales. Según los parámetros bíblicos se trataría de una encarnación del misionero en las semillas del Verbo sembradas por Pachayaya en los valores de la cultura del pueblo indígena.

El agente de pastoral no es el que siembra, sino el que riega y cuida el crecimiento de las semillas sembradas de antemano en la cultura y que previo a un humilde, ponderado discernimiento y aprendizaje, se inculturan, tanto el agente como los valores del Evangelio.

Más que delinear planes puntuales y proponer un elenco de acciones, se debe comenzar abriendo un "proceso de vida misionera" sin fin. "El que pone la mano en el arado y mira para atrás no es apto para el Reino", dice Jesús. Hay que comprender y conocer lo que se quiere y el cómo se entiende la pregunta que hemos hecho: ¿qué Iglesia queremos ser?

La formación de los equipos

El sueño de hoy es el de la Iglesia indígena. Es un sueño misionero como el de los tiempos de la primavera de la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles, de las iglesias de San Pablo y que, de nuevo, lo está anunciando el papa Francisco en *Querida Amazonía* (2020). Una Iglesia en misión de presencia, de testimonio, de encuentro y de "contundente presencia laical". El pueblo de Dios necesita "servicios" y hay que darle "servidores" según las características culturales y las necesidades espirituales de los pueblos.

En este sueño misionero, según la metodología de Jesús, los compromisos y los proyectos deberán partir de un equipo, los 12 apóstoles, para que hagan comunidades y para que caminen con ellas. Hay que acabar con los exclusivismos y particularismos personales e institucionales de las congregaciones religiosas, que proliferan en la actualidad, y dejar de hacer santos a los "lanceros solitarios", que precisamente y por ello se desmarcaron del individualismo institucional.

Equipos de hoy y para hoy. Equipos que caminan y viven, que conocen y tienen criterio y sabiduría para discernir los espíritus que actúan en la sociedad. Equipos que leen e interpretan los signos de los tiempos y que comunican la palabra en las situaciones existenciales de ahora, no solamente por medio de conceptos y proyectos técnicos, sino por el testimonio de vida que los acompaña en territorio. Equipos que se dan cuenta de quiénes son los pobres y los oprimidos de verdad, los pobres de carne y hueso del sistema, que hay que defender sus derechos y valores culturales, darles de nuevo la posibilidad de que sean los protagonistas de su cultura, pues todo les fue arrebatado: la identidad, el territorio, las lenguas y la cultura. Equipos apostólicos no institucionalizados, valientes, liberados y decididos a encarnarse en las culturas de las naciones a las que son enviados por el Espíritu.

Las comunidades se evangelizan no solamente con el libro de la Biblia en la mano, sino con el libro del testimonio de la vida apostólica del agente y de la vida social del apóstol seglar. Primero hay que meditar el Evangelio y luego vivirlo con la gente. Además, la gente necesita servidores comunitarios concretos de espiritualidad cultural con sus espacios de formación permanente. La Misa que prepara el servidor con

la comunidad no es un rito solo del sacerdote al que se le invita. La Eucaristía no es un hecho aislado, sino que ocupa el centro religioso de la comunidad indígena. La manera de hacerla difiere de las circunstancias y del momento en el que se encuentra la comunidad.

Se requieren equipos en diálogo con la sociedad, insertos en ella y en sus proyectos poblacionales y cosmopolitas, según cada cultura; atraídos por todo lo que atañe a los problemas humanos de la gente; abiertos a aprender lo que es la vida humana en el sufrimiento y en la alegría, compañeras eternas del caminar espiritual en este mundo. Equipos inculturados, nacidos de y para la vida de cada una de las culturas a las que el apóstol es enviado. Equipos constantes ante cualquier situación que se presente en el centro. Equipos no hechos a voluntad de los superiores de los institutos religiosos para salvaguardar los intereses institucionales particulares.[4] Equipos en misión, con talante fundacional, que funcionan en referencia a las culturas de las naciones —reunidas como en Jerusalén el día de Pentecostés— y que lleven el mandato del Evangelio de Jesús a los marcos doctrinal, ritual, personal y de vida familiar y comunitaria. Equipos que tienen grabada, que expresan y en los que se descubre la cara indígena de Jesús encarnado, que acompañan al pueblo en su búsqueda de vida, que inculturan el Evangelio como primera evangelización en los valores culturales propios de las nacionalidades, que sean significativos para el pueblo indígena, para la Iglesia y un distintivo apostólico para las instituciones religiosas y laicas que trabajan en la pastoral.

Alternativas que dan los equipos en misión

- ¿Qué ofrecen los equipos a la cultura y a la crisis de valores de la sociedad?: criterios culturales y cumplimento de los valores.
- ¿Qué ofrece Jesús a la crisis de la cultura indígena?: los valores evangélicos del Reino y la práctica de los valores de la cultura o las semillas del Reino en las comunidades.

4 La primera urgencia de la Iglesia es la misionera: "Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos". Es la última exhortación de Jesús, su testamento al dejarnos encargados de la evangelización.

- ¿Qué ofrecen Jesús y la cultura a la crisis de valores y de vida de la sociedad?: que un nuevo mundo es posible a partir de la práctica de los valores culturales y de los valores del Reino.
- ¿Qué ofrezco yo, como indígena, a la crisis de valores y de vida en mi comunidad?: mi compromiso misionero a partir de la invitación de Jesús a vivir los valores de la cultura y del Evangelio al estilo indígena.
- ¿Que ofrecen los equipos convencidos de que los valores de la cultura y los valores del Evangelio son el corazón de la fe y la razón de vivir el compromiso social y cristiano?: los valores de las culturas son el modo elegido por Pachayaya para revelarse a los pueblos por medio de las semillas del Verbo, cumplidos por Jesús y por los misioneros.
- ¿Qué ofrecen los valores culturales vividos y predicados por la comunidad?: los valores culturales muestran la cara indígena de Jesús y su mensaje al mundo. Son a la vez las semillas sembradas por Pachayaya en las culturas y en los territorios de cada nacionalidad que Jesús los asume y desde ahí nos habla.

¿Qué hacer?

No se trata de inventar nada, sino de ser personas de palabra, coherentes, siguiendo el estilo de vida cultural indígena y cumpliendo el Evangelio hasta las últimas consecuencias.

- Formar la comunidad y los agentes de pastoral en clave cultural por la aceptación de la vocación y de la llamada a servir, por la respuesta personal en la comunidad y por el aprendizaje con un maestro de la cultura que encontramos entre los mayores: en los padres, en los educadores, en la comunidad, en los líderes de derechos humanos y en los catequistas.
- Formar líderes modelos y *apústulus* que encarnen los valores culturales, sin apartarse de la comunidad, del pensamiento de Jesús, ni camuflar, ni apartarse del ritmo de la cultura que

como la vida tiene su proceso, sino que se enjuicien y evalúen las acciones que se quieren seguir e imponer.

- Dar el mandato misionero a los catequistas para que vayan por las comunas y los grupos indígenas de las ciudades, de los campos y de los poblados aislados en los días domingos y en los momentos de problemática social, incentivando la práctica de la *kamachina*.
- Ir a las periferias existenciales y privilegiar el lugar social que ocupan los pobres, siguiendo la convocatoria de la "Iglesia en salida" según el papa Francisco. Pasarse al lado de los excluidos y rechazados y estar atentos a sus mensajes y a sus significados, que se descubren en los acontecimientos del diario vivir. San Pablo comenzó la Iglesia de Jesús en las ciudades del mundo conquistado por Roma, desde la diáspora y las periferias, desde el cosmopolitismo, desde el pueblo judío disperso por todo el imperio Romano.
- Estar con las organizaciones en sus luchas, reivindicaciones sociales, económicas, religiosas y culturales, desde la legislación, los valores culturales, los derechos humanos y el Evangelio. Una práctica de liderazgo cultural y religioso en los retos pastorales que muestren pistas de acción social en las comunidades. Como declara el documento de Aparecida, se necesita "indignarse", "conmocionarse", "transgredir" el orden establecido para recuperar la alegría de vivir y el gusto por la vida como gente de Jesús y de la cultura.

¿Cómo hacer?

- Vivir al estilo de la gente indígena del Napo, según la espiritualidad y los valores de la cultura y del Evangelio en la familia, en la comunidad y en la sociedad. Urge tocar la realidad indígena, pues se vive separado de ella y no se puede influir por la carencia de espíritu comunitario y por lo lejos que se encuentra de los valores culturales de la vida. Se necesitan respuestas reales y visibles que eduquen y arrastren. Los valores auténticos son

los nacidos y plantados en nuestra realidad indígena, no los impuestos por otras realidades para suplantar los propios de la cultura. Curémonos del maleficio del síndrome indígena, para ser medicina de liberación y de sanación del síndrome del mestizo, que ha infectado a las comunidades blanqueadas. Tener pasión por vivir los valores del Evangelio y los valores culturales de la vida. La gente no ve, ni pasión, ni valores, ni frutos de vida, a pesar de tantos sacramentos, tanta charla, talleres de formación, diapositivas, CD y propaganda por internet.

- Impulsemos las formas de vida, las costumbres, los ritos, los signos, las palabras y los sacramentos propios, para que se celebren en la vida cotidiana de la comunidad: la *tupana* o los encuentros familiares de compadres, el *allichina* o los ritos de reconciliación, la *sawarina* o los ritos de matrimonio, el *shutichina* o los ritos de bautizo, el *wañuna* o los ritos funerarios y el *mañana* o los ritos de reflexión y de petición.
- Practiquemos la *kamachina* como camino de formación para la vida. Sigamos el camino comunitario que nos señala la sabiduría indígena que consiste en el cumplimiento de la palabra dada y aprobada por todos en el consenso de la sesión. Formemos una familia y somos servidores de una comunidad de iguales. Cumplamos igualmente los compromisos tomados, siendo coherentes, respetuosos y servidores; dialogando para entender y aceptar la palabra dada que nos da derechos y respeto ante los demás. En la comunidad hay que saber estar y saber hablar, saber escuchar y saber guardar silencio.
- Vivir al día, pues cada día tiene su maña, dice el Evangelio, compartiendo sencillamente en libertad las necesidades familiares, comunitarias y de la sociedad. La necesidad nos lleva a practicar entre nosotros la espiritualidad del don y la economía del trueque, propia de la cultura indígena naporuna. Al cumplirla no miramos al valor monetario de la acción y de las cosas, sino que nos fijamos, principalmente, en la necesidad personal y social. El trueque es el intercambio de una necesidad por otra

necesidad. No es simplemente dar, sino darnos mutuamente de corazón para alcanzar la armonía. La comunidad es la que se dignifica cuando satisfacemos la necesidad de todos, la comunidad somos todos.

- Volver a practicar los valores ancestrales de la reciprocidad y la hospitalidad, participando en los ritos que fortalecen a la comunidad, en las mingas, en los trabajos y en las fiestas. Participemos, seamos mingueros, estemos en los trabajos y en las actividades de ayuda con impronta cultural de progreso, defensa y justicia indígena comunitaria. Seamos parte de los trabajos en favor de la familia y de la comunidad, de las acciones de implementación y de progreso, de los emprendimientos sociales y económicos, sin retirarse al pequeño mundo del propio tambo o al corrillo familiar.
- Saber estar dignamente en el puesto que la comunidad pida, especialmente en los momentos conflictivos, importantes y fundamentales para ser "testigos", para asesorar y para ayudar en la resolución.
- Evitar una Iglesia basada en limosnas, caridades, cargos y trabajos de Iglesia remunerados, aunque fuera para formar catequistas y agentes de pastoral. Sería un gran peligro cultural, un fracaso de la futura Iglesia indígena pues nacería dañada. No se formarían personas comunitarias de categoría, sino dependientes, asalariados y clientes. El trabajo autónomo es uno de los valores más grandes de la comunidad para mantenerse libre.
- Acompañar a las generaciones jóvenes en su movilidad, en el trabajo, en los centros de educación y en las barriadas de las ciudades. Acompañarlos en la búsqueda de alternativas válidas a la forma tradicional que vivieron en sus comunidades de origen para que encuentren nuevos caminos en la vida. Atender a sus ideales de futuro, a sus sueños, rebeldías, éxitos y fracasos y sabiendo estar también con las generaciones tradicionales que quedaron y permanecen en las comunidades estables y más estancadas de la ruralidad.

- Cuidar los momentos y los tiempos. Cada persona, cada acontecimiento y cada situación, tiene su sentido, poseen el Espíritu, tienen su nombre, su acción y su maña. No dejarse "coger por el cuarto de hora", ni por las promesas de turno, ni de cambiar las golosinas y los caramelos del gusto personal del momento por la comida que se necesita para vivir y caminar. "No echar las perlas a los animales", dice el Evangelio. Tomarse y darse el tiempo suficiente para pensar, para juzgar, para dialogar, para decidir y para cumplir. Todo tiene su tiempo.

Capítulo 6

La espiritualidad indígena naporuna

Hablar de espiritualidad y religión indígena, en términos occidentales, es problemático. Se tiene que entrar en el campo de las similitudes, de lo parecido, de los principios teóricos, de las aproximaciones y de las deducciones lógicas. Para una vivencia espiritual de un pueblo originario hay que aprender, comprender y vivir las emociones que afloran al calor chispeante del "hogar familiar". Conlleva horas de escucha de los relatos de la cosmovisión junto a la *tullpa* de troncos encendidos en la cocina de la casa, mientras se comparten tazones de blanca chicha y sorbos de té de guayusa.

A dejar correr la imaginación y la mente por los caminos que el mito va trazando sobre el origen del hombre, de las plantas, de los animales, de las almas y de los espíritus.

A oír asombrados la descripción y el porqué de los acontecimientos tristes y alegres, de las desgracias, de las enfermedades, de la salud, de la felicidad y de la muerte. A padecer la persecución y el ensañamiento de los brujos y de los espíritus malignos que los sabios curan y aplacan.

A estar atentos a los consejos y la sabiduría de los abuelos, a tener la experiencia de soñar, a tener presagios y teofanías y a escuchar las interpretaciones de los mayores para descubrir sus significados ocultos.

A experimentar las visiones del *ayawaska* y a hacer fiestas hasta caer rendidos de ebriedad y de contento, compartiendo con los miembros de la comunidad, con los poderes de la naturaleza, con los espíritus invisibles, con los antepasados y con los difuntos de quienes se reciben las respuestas adecuadas.

A esta espiritualidad la guían los espíritus, independientemente de que parezca coherente u ortodoxa. Es diferente y se hace difícil comprenderla y clasificarla sin un gran margen de insatisfacción desde la vertiente occidental cartesiana de los conceptos claros y distintos. Es la espiritua-

lidad de los espíritus, de los valores culturales y de la interpretación de las conductas y de los sueños por los sabios de la cultura.

Los posibles caminos de aproximación a ella son los que nos acercan a la vida y a la sabiduría, a la conducta correcta, al consenso y al cumplimiento. Comenzar siendo huéspedes y aprendices de la cultura, no maestros y sabelotodo.

Según el carácter del pueblo originario del Napo, esta cultura tiene razones fundamentales para su existencia y destino. Cuenta también con frases que sintetizan su espiritualidad: "Vivir creyendo", "vivir ayudándonos", "vivir iguales", "vivir cumpliendo", "vivir teniendo el mínimo necesario", "vivir sin poder y sin ambición", "vivir y tener una conducta recta"… esto es vivir según los espíritus y responder a la comunidad. Responder a los espíritus es responder al proyecto de vida del Espíritu. Esto es espiritualidad indígena naporuna que amerita una escuela y asociación de chamanismo cristiano.

Metodología de la espiritualidad naporuna

No es fácil hablar de los espíritus, pues aparecen unidos a conductas y a experiencias de vida profundas, no a la materialidad de los sentidos o a las ideas claras y distintas del conocimiento. Es más fácil pensarlos que sentirlos, intuirlos y vivir con ellos.

Los espíritus no están en un mundo imaginario, fantástico, periférico y conceptual, sino en el mundo real y luminoso de la verdad existencial. Existen al otro lado de la visión física y se los recibe a través del símbolo y de la piel multicolor de las cosas, pues poseen vida, se manifiestan y se experimentan en el mundo de las realidades.

El acceso a ellos no sigue el camino diáfano de la abstracción mental lógica, lograda por la síntesis de una programación minuciosa que toma un largo tiempo de recopilación de datos y de evidencias, de información y de experiencias, de investigación y de cálculo, de soledad y de misteriosos rituales sicológicos de evocación; sino de una larga vida de cumplimientos diarios y del trajín cotidiano de la encarnación del compromiso, consensuado y evaluado en la sesión comunitaria.

Los indígenas del Napo viven, conversan, actúan y sueñan con energías reales ético-espirituales cargadas de significación y simbolismo, que les piden una conducta correcta y les hacen bien llevados en la comunidad de seres.

Esta metodología constituye la base de la vida espiritual, de las relaciones sociales y políticas, de la economía y de la ecología indígena, que brota y se hace comunidad en la algarabía de la vida. Los naporuna no han dejado de interpretar los acontecimientos, según pautas espirituales ancestrales, que aplican a toda nueva situación política, económica, natural y de conflicto.

Esto posibilita la resistencia cultural y la actualización de los contenidos simbólicos de la vida, les ayuda a mantener la identidad llegando a nuevas síntesis que los liberan de la alienación y de la injusta opresión que sufren.

Espiritualidad mística y dialéctica

El indígena naporuna es una persona que ha experimentado algo y que lo contempla expresado cada día en el dinamismo dual vivo de la realidad. Tiene experiencia de la vida comunitaria cotidiana, de lo trascendente, de la naturaleza, de la violencia y de la armonía entre todos los seres. Su actitud existencial es la de escucha de las voces, de las fuerzas y de las energías espirituales con las que convive y conversa como un miembro más de una misma familia y de un mismo territorio. Siente su cercanía y las acepta como evidencia y explicación de las más triviales y profundas experiencias comunitarias y personales del día a día: vida-muerte, salud-enfermedad, conductas buenas y malas, ruidos y presagios…

Por la visión que le proporciona la ingestión de la droga del *ayawaska*, descodifica la apariencia de la realidad y la irracionalidad material del objeto, descubriendo en ellos a seres en armonía, completos y únicos, entrañables y hermanos en el Espíritu de Vida.

Es un experto en espíritus: la diaria experiencia con ellos le va marcando el camino hacia su dimensión transcendental y hacia la armonía que lo inunda todo. Para la espiritualidad ancestral de la gente del Napo, la verdadera realidad está constituida por un mundo invisible de espíritus

de vida (*supaykuna*), de energías (*samaykuna*), de fuerzas de la naturaleza (*ushaykuna*), de ánimas (*ayakuna*) y del Espíritu de Vida humano que los representa y les da significación.

En su caminar dialéctico de armonía, los espíritus, las fuerzas y las energías complementan y dan coherencia a su vida y al entorno natural, al que lo hacen inteligible, lo interpretan y lo mantienen en continuo movimiento y transformación. Son causa y base de todo lo que existe y sucede en el mundo, que es diverso y uno a la vez.

Para la espiritualidad naporuna, la conducta personal externa y el mundo natural visible de la naturaleza son una cobertura, un vestido multicolor que visibiliza las fuerzas, energías y realidades invisibles de los espíritus que interiormente los animan. En contraposición a esta dimensión invisible, lo que vemos es un mundo material, imagen y sombra de ella, que en conjunto forman la realidad verdadera. Mas no por eso la naturaleza material es una realidad irreal (fenómeno). Ambas realidades —la espiritual invisible y la natural visible— participan y forman juntas la verdadera realidad dialéctica binaria buena-mala de los seres. Ambas constituyen la realidad viva, visible y palpable.

Los seres que componen la realidad no son algo acabado ni perfectos en sí mismos, son opuestos y distintos. Sus energías son diversas, aunque en proceso hacia la armonía. Están en búsqueda, en camino, pero no de destrucción ni de aniquilación. La realidad, al ser dual, está compuesta por dos modos de ser de las energías, espíritus o ánimas, necesarias por igual para la complementación, dispuestas dialécticamente, de manera que se ajustan y completan las unas a las otras, para que suceda y se concrete la armonía. Así, la dualidad se resuelve por la donación amorosa y mutua de energías vitales que cada uno de los polos de la realidad tiene y da, recibe y comparte. Todos los seres tienen valores de vida para darlos, recibirlos y completarse por el compartir.

La realidad, según la concibe la cosmovisión naporuna, tiene carácter positivo, es generadora de vida y fecunda de valores. Los "opuestos son complementarios": la oposición está avocada a armonizarse, adquiriendo así su plena realidad y verdad, nada termina en la exclusión, el rechazo o la destrucción. En la cosmovisión naporuna, cada uno de los polos de

la oposición tiene valor afectivo y afirma la personalidad y la conciencia que cada uno tiene de sí mismo. Impulsa la sabiduría, la organización y la actividad del ser humano y de la naturaleza. Completa las carencias y colma la insatisfacción y la necesidad, ubicándolos en el torrente de la vida y de la armonía.

La situación de imperfección de los seres produce, en cada uno de ellos, una insatisfacción existencial que solo puede ser satisfecha y colmada por la práctica de la reciprocidad, a través de la espiritualidad del don y la economía del trueque, la nivelación equitativa de las diferencias, el cumplimiento y la práctica de los valores culturales, entendidos como dones regeneradores de la vida y de la armonía.

De esta naturaleza dialéctica, se desprende otra característica, la de estar en permanente búsqueda de la "armonía" entre todos los elementos animados que componen la realidad. Como ya dijimos, la cosmovisión naporuna se mueve en torno al principio cultural de opuestos complementarios, en referencia a un universo pleno de energías, fuerzas vitales y espíritus que pasan de la oposición a la complementación, de la polaridad a la armonía, de la pluralidad a la unidad.

La experiencia espiritual de este proceso dual se resuelve en la armonía se llama complementariedad. Es compartir energías opuestas que completan a los seres. La vida incompleta de un ser es completada por la vida de otro ser incompleto, pues lo que a uno le falta lo tiene el otro y mutuamente lo comparten y se completan.

Al completarse por la "mutua donación" de energías, ambos seres se constituyen en vidas completadas y de igual dignidad. Al completarse, ninguno de los elementos de la "oposición" desaparece, aniquila, disminuye, diluye o pierde su realidad existencial. Cada uno de ellos se conserva completo y revalorizado. Además de la plenitud de vida real lograda por cada uno de ellos al completarse por esta donación mutua, se produce tanta vida que emerge otra vida. Situación muy distinta al resultado del principio de la cultura occidental de los opuestos excluyentes ($A \neq -A$ o $A \neq B$).

Los ejemplos más evidentes —en el pensamiento naporuna— de esta dialéctica existencial que busca la armonía, están en los mitos de Killa y Filuku o de Lucero y Kuyllur (*cf*. caps. 1 y 10) y en la relación

hombre-mujer. En este último caso, el matrimonio es una complementación de opuestos, una entrega y trueque mutuo de dones que llevan a la pareja a una armonía completa y fecunda de amor. Culturalmente, no se concibe el divorcio, pues anularía los valores de la armonía, del amor y de la fecundidad.

La espiritualidad indígena pone la supremacía del amor y del afecto, del dar y del recibir, del trueque y del don, por sobre la lógica de la abstracción, de la idea clara y distinta, de la lógica del poder, del cálculo, de la ganancia y el placer. En este concepto práctico de la espiritualidad indígena todo es religioso: aplicar a la vida real el principio cultural de la armonía, por la eliminación de la imperfección existencial, del miedo, de los problemas y de la insatisfacción de las relaciones personales y comunitarias.

Como ya dijimos, la sabiduría indígena naporuna explica la continua actividad y permanente dinamismo de los seres por el axioma existencial de los opuestos complementarios.[5] ¿Cómo se entiende la realidad desde esta perspectiva?

La realidad es movimiento, es una comunidad viva y dinámica de seres que tienen, dan y reciben mutuamente vida. Es una búsqueda de la vida y un encuentro con la vida, un anhelo de vida y una plenitud de vida y una necesidad de vida que se completa con otra vida necesitada. La realidad es un puro dinamismo entre seres opuestos que se complementan, es la búsqueda del equilibrio entre la actividad de la oposición y el anhelo y la necesidad de armonía que se completa por la espiritualidad del don y la economía del trueque.

Como ya adelantamos arriba, el *samaykuna*, *ushaykuna* y *supaykuna* son fuerzas y energías espirituales positivas y negativas que animan a los seres. La realidad es un mundo binario de fuerzas y energías en oposición que anhelan la armonía de la complementación. Sin embargo, la "oposición" hace referencia a dos seres contingentes, a dos fuerzas o

5 Según la concepción cultural de la cosmovisión occidental, los opuestos son excluyentes. De la misma manera que en el Antiguo Testamento son excluyentes el Totalmente Separado (el Otro) y los otros. La sabiduría indígena dice que el mundo de la selva es una comunidad de iguales y que el universo es armonía. La cultura mestiza dice que el hombre es solo y se salva a sí mismo y la Biblia dice que Yahvé salva a sus elegidos.

energías existencialmente opuestas por incompletas que anhelan completarse entre sí. En la espiritualidad y en la cosmovisión indígena naporuna, esto se enseña y explica por medio de símbolos y signos transmitidos oralmente por las enseñanzas de los mayores (*cf*. cap. 11, 254). Por su lado, la "complementación" hace referencia a dos seres defectuosos por incompletos (diferentes) que se necesitan el uno al otro, se quieren, se atraen, se ajustan y se apoyan. El anhelo es el inicio del proceso hacia la complementación de ambos en la vida diaria de las personas, en la naturaleza y en toda la realidad. No se trata de una tendencia contraria que empuja hacia la exclusión, hacia la destrucción, la absorción o la aniquilación del uno por el otro como sucede en la cosmovisión occidental. La complementación es el diálogo de dos afectos que se satisfacen, el trueque de dos necesidades que se completan por la mutua donación: el intercambio por la donación de algo que se tiene con alguien que lo recibe o que se da lo que tiene: el bien, la verdad… y lo acepta el que está falto de bien, verdad…

Al complementarse los anhelos por el diálogo y por el cumplimiento, ninguno de los aspectos opuestos desaparece, disminuye o se pierde. Cada uno conserva su "rol cultural" de vida. Más bien, los dos suben en calidad de vida y en perfección, se completan, completan al otro y ambos se complementan y forman otro ser. Sin violentar la equidad y la libertad se produce un ascenso del grado de ser en cada uno de ellos. Se genera una nueva vida por la unión de ambos (el hijo). Es la raíz del valor cultural organizativo del familismo (*ayllu*) y de la comunalidad universal.

La relación existencial afectiva de los dinamismos positivo y negativo de estas energías espirituales son las que mantienen en movimiento al universo de seres que lo pueblan; las que estructuran el proceso de la realidad en armonía hasta el final; las que construyen la personalidad completa de cada ser; las que crean la paz y dan la felicidad; las que construyen la esencia de la realidad y de la comunidad en sus diversas manifestaciones naturales, culturales, económicas, religiosas, de progreso, de conocimiento y de desarrollo.

Al atraerse, se juntan, se completan y caminan al paso. Es el cumplimiento del mito de las controversias entre Lucero y Kuyllur. Es el sig-

nificado de los distintos y abigarrados caminos simbólicos de los espíritus que forman el bello conjunto de diseños pintados en las ollas funerarias; y de los ríos de la Amazonía que se conectan y cohesionan hasta formar el gran río Amazonas. La oposición originaria termina en complemento, plenitud y armonía. Lo uno no se comprende sin lo otro. Sin embargo, cada uno mantiene su personalidad específica y su nombre, sin distingos, en igualdad y en armonía.

Según la sabiduría indígena, ¿cómo se complementa la oposición existente entre la materialidad de los seres naturales con la espiritualidad de sus ánimas, de sus energías y de sus poderes?

- Por la práctica de los valores culturales que generan bienestar, armonía, equidad, dignidad, igualdad, felicidad, alegría y reciprocidad.
- Por la práctica de la espiritualidad del don, del compartir la vida, sanarla y nivelar las diferencias.
- Por la práctica de la economía del trueque, de la necesidad por la necesidad (*cf*. cap. 9, 236).

La falta de su práctica refuerza la materialidad de la realidad y es causa de divisiones y peleas, destrucción del bienestar, del amor y de la paz y produce, a la vez tristeza, violencia, individualismo, orgullo y acumulación. No se puede quebrantar la sacralidad de los valores culturales, que son el corazón de la cosmovisión, so pena de que al no practicarlos aparezcan las enfermedades del espíritu que todo lo desquician.

La cultura indígena naporuna busca ansiosamente la complementariedad, el equilibrio, la paz, la armonía entre los aspectos opuestos de la realidad. Que la vigencia del bien y del mal, presentes en ella, se adecúen éticamente el uno al otro, se armonicen y vivan felices. Las conductas, al ser las manifestaciones externas de las energías buenas y malas de los seres, exigen la complementariedad para que se manifieste la armonía que pide el bien vivir cultural de la sociedad. La solución cultural consiste en ajustar las conductas por la complementación entre ambas y el cumplimiento de los valores culturales: quitar, anular, arreglar las diferencias, completar las necesidades, armonizarse y respetar los roles. Eliminar las

carencias por la práctica de la espiritualidad del don y buscar la calidad de las relaciones humanas y con la naturaleza.

La oposición no se soluciona peleando ni destruyendo ni aniquilando, ni matando a la negación ni culpando al otro ni por la autoeliminación del suicidio. La armonía tampoco se consigue acumulando acciones productivas que van quedando atrás, en el depósito de la historia según la concepción y la cosmovisión occidental de historia. En la concepción de la gente indígena del Napo, la armonía se concibe como un proceso cósmico de la comunidad universal en el que, paulatinamente, va desapareciendo la oposición y se va construyendo la igualdad de todo por la espiritualidad del don y la economía del trueque.

Hay otras alternativas culturales para arreglar las diferencias, que se proponen en la mitología indígena naporuna, como la aniquilación de la oposición por los "juicios cósmicos" o su eliminación por la acción chamánica; pero tampoco se entienden como una destrucción total y absoluta del mal (*cf*. cap. 7, 172). Siempre se salva un resto, una raíz que continuará la oposición. La realidad binaria de la vida seguirá hasta que concluya en la nueva y definitiva dimensión de la armonía sin fin del Kutikpacha. La escatología indígena naporuna no es un apocalipsis. Es la llegada de todos los seres de la realidad al nuevo mundo de la equidad, a la tierra sin mal. La armonía del bien y del mal es la fusión de dos existencias. Los dos polos de la oposición se resuelven por una cura de complementariedad y subsiguiente armonía para alcanzar una más alta perfección afectuosa. Se necesita una permanente aceptación de corazón mutua, no un acuerdo político o una carta constitucional, sino una unión de voluntades y de conductas que se respeten, caminen juntas y se apoyen en el espacio cultural de cada una.

La práctica comunitaria de la sabiduría indígena naporuna nos ofrece varios ritos inculturados que ayudan a entender y a fortalecer la complementación, la armonía y la equidad: la *tupana* o encuentro entre iguales, el *aylluyana* o el relacionarse como en familia, el *kumpayana* o hacerse familia por el compadrazgo, el *shutichina* o hacerse como padres por la imposición del nombre al ahijado, la *sawarina* o hacerse un solo ser por el don mutuo del amor en el matrimonio, el *aya bura* o el enlace

matrimonial entre familias de este y del otro mundo por el funeral, la mesa *mikuna* o la comida entre los hombres con Pachayaya.

Estas concepciones son propias de las culturas familistas que, guiadas por los espíritus y sostenidas por la práctica de los valores comunitarios, caminan en busca de la tierra sin mal, lugar donde se encuentra la equidad y se da la vida en abundancia.

Así, el objetivo de la celebración litúrgica inculturada sería ayudar a la comunidad a experimentar, de una forma directa, la armonía con Pachayaya y la complementación entre todos los seres del entorno. Ahora bien, este encuentro de dos realidades aparentemente opuestas, tiene lugar gracias al componente animista y vitalista de la espiritualidad naporuna, el mismo que permite percibir el límite entre ambas realidades como una "cortina" que se puede correr.

Espiritualidad vitalista y animista

La sabiduría indígena explica que lo exterior de las cosas es como una piel multicolor, un vestido o *kushma* del espíritu, pintado con los símbolos de la vida. Lo visible simboliza al espíritu y a la vida, juntos. Ejemplos: el banco del chamán, los colores, los diseños, las danzas, la música, la palabra, los objetos mágicos, los seres… antiguamente se pintaban los cuerpos con delicadas pinturas simbólicas que expresaban la vida, lo que cada uno es. Sus cuerpos eran un "tótem virtual" de sus ánimas, emparentadas con animales, plantas, aves, insectos (el tigre, la mariposa, una flor…). Eran pinturas, de significación masculina y femenina, han perdido su simbolismo espiritual ante el escaparate folclórico que muestra el cuerpo humano en la actualidad y actualmente solo se pintan los chamanes para camuflarse ante los espíritus enemigos.

La explicación de la realidad, tanto de la natural visible como de la invisible (espíritu), se hace a través de símbolos y de ritos: la abstracción simbólica. Ambos aspectos requieren de las mediaciones anotadas: colores, danza, música, palabras, objetos… y una justa interpretación, pues solo se entienden dentro de una tradición cultural, de una cosmovisión y de una espiritualidad mitológica propia.

Se necesitaría de una sabiduría cultural, de una interpretación, de una explicación e intelección del significado de las mediaciones simbólicas y de los ritos de las celebraciones. Hay que ver, conocer y vivir la cultura para entender la espiritualidad. Esta y tantas otras espiritualidades no aguantaron el choque de una Conquista que se impuso no con respeto, sino con el expolio y la supremacía del poder y del saber.

En contraposición, la espiritualidad de la cultura occidental es materialista, impone conceptos e ideas abstraídas de la realidad visible externa, conseguidas por la "abstracción mental". Sus valores y modos de vida son excluyentes y conceptualmente elitistas, priorizando lo material visible, basados en la lógica, en las leyes de la tecnología, en la ciencia y en los sentidos.

La cultura espiritual naporuna es "otra": unifica y da vida formando la realidad de un universo binario y buscando la armonía de sus múltiples energías naturales en la práctica de los valores culturales por la conducta. Las formas materiales acomodadas a la mente humana y a la química material de los sentidos, sin embargo, se asumen del entorno, dándolas como verdaderas sin ni siquiera cuestionarlas. Se les llama "creencias limitantes", pues no pasan por ningún filtro espiritual del pensamiento. La gente colonizada del Napo actual, para estar en armonía con las fuerzas de la Conquista, las imita, dando valor a una espiritualidad de realidades materiales imposible (los ídolos).

Por ello, al interesarnos en la espiritualidad de los indígenas del Napo, hay que comenzar reconociendo que la cultura naporuna es vitalista (animista). El enunciado de los valores culturales termina con la palabra "vivir". Los seres se tornan personajes vivos.[6] Los sucesos, ritos y celebraciones están cargados de simbolismo de vida y de una infinita variedad de manifestaciones, que la testimonian y que dan origen a la sabiduría y a las conductas éticas.

Es una cultura vitalista porque se sustenta en el Espíritu de Vida (Samay), entendido como la base y la esencia común en la que se apoyan

6 Esta concepción animista de la realidad aparece esculpida y pintada en las vasijas de barro de su arqueología, tejidas en los cerquillos de las coronas emplumadas, en los vistosos *chumpis* o cinturones de algodón (*cf.* cap. 11) que ciñen sus cuerpos desnudos y en las hojas de palma trenzada de las malocas ceremoniales.

y por la que suceden las actividades de los seres. Abarca a toda la realidad y es la explicación y causa de su dinamismo, pues se encuentra presente en cada uno de ellos. Todos los componentes de la realidad son vivos y tienen al Espíritu de Vida, aunque de una forma imperfecta e incompleta.

La espiritualidad naporuna está animada por una variedad de vidas invisibles, cuyos mensajes, presencias y actividades, son decisorias y determinantes para vivir cotidianamente en armonía. Es una espiritualidad holística, en ella participan por igual el Espíritu de Vida humano, las energías de la naturaleza y los seres espirituales. Todos juntos forman el mundo animado y la vida universal en armonía del cosmos. En la cultura indígena, la comunidad universal la conforman, tanto los seres humanos como las fuerzas y energías de la naturaleza y del mundo transcendente, constituyendo un mundo integrado, separados por una leve cortina.

Los chamanes dicen que la separación entre realidad visible e invisible es como la separación de un mosquitero que se tiende para dormir. Lo mismo sucede en las celebraciones rituales y en la práctica de la vida cotidiana. En una curación, por ejemplo, por la fuerza sanativa del chamán esa "cortina" entre la salud y la enfermedad desaparece, el "toldo" se abre y los espíritus de la salud y de la enfermedad se relacionan e interactúan directamente en comunidad. Sucede la complementación de los opuestos, la mutua donación de energías y la consecuente curación.

Espiritualidad del testimonio

Se puede dar testimonio de la espiritualidad de un pueblo. Las vasijas y urnas funerarias que se encuentran en los enterramientos a orillas de los ríos pueden avalar materialmente esta constatación, y los colores y diseños estampados sobre ellas son un testimonio más profundo del tipo de espiritualidad de la nacionalidad naporuna que los estampó.

Culturalmente, la cosmovisión en la que se apoyan sería el testimonio referencial, la concepción central y el núcleo original último que lo articula. La espiritualidad recibe el sentido y la significación de la mitología.

Los hombres, mujeres y comunidades con los que se convive, sus modos de vida y sus formas de pensamiento, arte, música y danza son, de la misma forma, un testimonio cultural. Resulta complejo comprender,

formular y aprisionar en conceptos occidentales lo que un pueblo de otra cultura diferente crea y escribe espiritualmente con sus expresiones y símbolos culturales.

La Conquista, la cristianización y la subsiguiente dependencia del sistema social, han dificultado la comprensión de su testimonio espiritual. Lo han ocultado hasta el extremo de negar sus valores: al negar los valores de la cultura se niega el valor de su testimonio.

Una cosmovisión, una cultura y una espiritualidad que testimonia y que coordina sus relaciones con la realidad, con los valores, con las costumbres y con los saberes es como una persona a la que se puede conocer solamente si se convive con ella. El misterio de los valores y del testimonio nos queda grande.

La arqueología que brota del pasado y nos llena continuamente de sorpresas, está testimoniando una espiritualidad. El testimonio de la experiencia ancestral y de la investigación cultural de antaño también nos queda corto. *Yachana* (sabiduría), *kawsana* (vivir), *yachak* (sabio), *sakra* (brujo), *chontapala* (enfermedad), *sasina* (ayunar), *kamana* (probar), *supay* (espíritu), *samay* (ánima), *aya* (alma del difunto), *runa puma* (hombre tigre)… son conceptos que testimonian la vida de las ánimas y de las energías de la naturaleza, de los espíritus y de la comunidad con las que se convive como socios en un mismo territorio. Son un testimonio espiritual de la vida.

La vida es la que crece o disminuye, se multiplica e impulsa la fuerza de la comunidad y de los seres del universo. El corazón de la vida es la ética de la verdad, del bien, de lo justo y de la manifestación de las conductas. Para la cosmovisión naporuna nada está definitivamente perdido. Todo puede ser salvado si se complementa y testimonia la vida.

La vida logra integrar el tiempo y el espacio, el espíritu y la materia, lo humano y lo inhumano. La voz de la vida no deja de pronunciarse en el amplio campo del mundo de los seres. Es la razón de su ser y de su existir. La vida es la depositaria del consenso comunitario y el fruto del diálogo de todo el cosmos que se cumple "en minga".

Solamente la irrupción de las conductas de la Conquista —que introducen unos conceptos y unas ideas precisas y limitadas de espacio, tiempo, hombre, realidad, historia y ética— permanecen irreductibles,

amenazantes e ininteligibles desde la espiritualidad ilimitada de la vida y de la ética indígena.

La espiritualidad naporuna testifica un tipo de cosmovisión y de abstracción simbólicas. El símbolo revela aspectos profundos de la realidad, que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento conceptual y analítico y responde en concreto a preguntas como: ¿por qué estoy en el mundo?, ¿cuál es el origen del universo y de los seres?, ¿cuál es su destino y qué hacer para alcanzarlo?

Las imágenes, los símbolos y los mitos no son invenciones creadas irresponsablemente, como un deporte por la imaginación mitológica. No son algo literario, poético ni un ejercicio de reflexión filosófica y teológica. Responden a la necesidad de testimoniar y de darle sentido a la realidad binaria de la vida. El mito y el rito pertenecen a la sustancia de la vida. Su testimonio puede corromperse, mutilarse y degradarse, pero no extirparse:

- Un *objeto mágico* testimonia simbólicamente un sistema ritual diverso de conocimientos de la cultura de la comunidad indígena (el banco del chamán, la maloca de la comunidad, el muñeco de trapo o el *chawchawawa* de una boda…).
- Un *servicio* da testimonio de toda una estructura socio-religioso-cultural de protección de la comunidad (el curaca, el sabio, el *apústulu*…).
- Una *conducta* testimonia la oposición, la complementación y la armonía que alegra o aterroriza a la comunidad (el brujo, el conquistador, el servidor comunitario, el patrón…).
- Un *rito* testimonia, aumenta y fortalece la vida de la comunidad (el compadre, la boda, el *aya bura*…).

Resulta problemático para la ciencia y la antropología hablar de *yaya, brujo, chamán, animismo, dimensiones, espacio-tiempo, energías poderes, gente, espíritu, origen, historia.* Estos términos tienen su origen y sentido en culturas y cosmovisiones animistas (vitalistas). Desde ese trasfondo testifican directamente su significado, sin explicación de términos ni traducción. El aplicar el conocimiento occidental a estas

experiencias culturales puede falsearlos y desviar su verdad, no serían un testimonio de vida.

Se trata de dos culturas de referencialidad y significatividad diferentes. La gente del Napo testimonia el bien, la verdad, la armonía y lo justo sobre las realidades del mundo, y vive la espiritualidad cultural a través de una cosmovisión propia, sin que, por eso, se hable de un bien, de una verdad y de una justicia diferente: la diferencia nos iguala, pero nos diferencia la ética, ya que tenemos diversas conductas.

Hablar de la espiritualidad naporuna es "dar testimonio" de la vida, de la libertad, de la armonía, de la igualdad y de lo justo. Son valores de conducta socioespirituales profundas de acuerdo a las religiones tribales. El Dios bíblico no se reveló a una civilización, sino a la cultura tribal. El Reino de Dios se fundamenta en los valores culturales o semillas del Verbo que son los valores del Reino de las sociedades tribales. Valores consistentes, frente a las incoherencias de los conceptos e ideas abstractas que nos alejan de la vida en la que decimos creer.

Espiritualidad comunitaria

El valor de la comunidad, como marco referencial de la espiritualidad, da significado a la complementariedad y a la armonía universal. Es una espiritualidad que busca vivir comunitariamente con todos los seres del cosmos. Espiritualidad que no hace hincapié en características individualistas de perfección ni en supremacías particulares que le aparten de la comunidad, sino que acoge e involucra a todo lo que promueve, da y crea armonía entre los seres de la naturaleza y de la sociedad.

La experiencia espiritual comunitaria de la gente del Napo está en consonancia con su concepción animista del cosmos y con la estructura de valores que apuntalan su conducta ético-social. La gente del Napo convive familiarmente con los espíritus. Esta forma de convivencia holística es el medio relacional por el que practica los valores culturales y del Reino. El entorno y la vida del día a día son el lugar y el tiempo del encuentro con Pachayaya, con las energías de la naturaleza y con la comunidad.

Esta "comunidad ampliada" crea vida en familia e invita a la práctica de los valores de equidad e igualdad, reciprocidad, compasión y servicio.

Contrariamente, el vivir aparte, solo e incomunicado produce violencia y daño a la vida del espíritu (*samayunkuy*).

¿En qué escuela se aprende esta espiritualidad? En la escuela de la vida de la comunidad. Este es el mejor libro catequético y de ética para aprender esta espiritualidad práctica. Libro que no se puede dejar de estudiar y de practicar cada día.

Cuando al naporuna se le pregunta por su concepto de espiritualidad responde —las más de las veces— con acciones, experiencias, relatos, conductas, ritos, fiestas y formas de vida comunitarias. No enseña verdades aprendidas por definición ni por un conocimiento abstracto basado en elucubraciones teológicas.

Su tiempo y espacio de formación es el acompañar al proceso de la vida y de las conductas éticas de complementación y armonía de la comunidad. Vidas y conductas que no se pueden recitar de memoria, sino que son cumplimientos de compromisos y de donación de algo que se tiene y que es recibido por quien lo necesita. El indígena aprende y alcanza la sabiduría y la madurez humana "cumpliendo" y compartiendo.

Lo aprendido en la experiencia comunitaria y en la naturaleza deja su marca de origen. Lo que se aprende por la teoría individual memorista del estudio y del discurso, es opcional, es un "conocimiento bancario", como diría Paulo Freire. No deja huella en el espíritu, no hunde sus raíces en la vida, por tanto, se puede cumplir y dejar de cumplir a voluntad, se puede justificar cuantas veces se quiera y de las maneras que uno quiera.

Sería la rebelión de la sabiduría indígena contra la tiranía cartesiana de las ideas claras y distintas. Es otra cultura y otra sabiduría, y tiene otro lenguaje y otra forma de expresar la vida. Hay que vivir sabiamente y en comunidad.

El individualismo y las acciones elitistas y exclusivas propias de la concepción de la cultura occidental fueron un tropiezo mortal y diluyeron el calor de esta espiritualidad. Fue la tumba de su proyecto de espiritualidad que se realiza a través de la complementariedad animista del Espíritu de Vida y de su cumplimiento en comunidad.

Espiritualidad ética

La espiritualidad del indígena del Napo al ser vitalista y buscar a toda costa una vida en armonía con y entre los espíritus, es una espiritualidad ética, de conductas y de vidas correctas, de cumplimiento de los compromisos comunitarios, de los valores culturales y de la realización minuciosa de los rituales. Esto supone compartir juntos la experiencia de la vida.

Se expresa de un modo práctico en el llanto ritual (*wakana*) ante una enfermedad grave, en el velorio de despedida de un finado o durante la conversación dialogada y distendida que se realiza en los encuentros familiares.

En la espiritualidad naporuna el cumplimiento de la palabra dada es comunión de vida. Es el medio por el que las energías de los espíritus opuestos y ambivalentes no solo se igualan y se enriquecen, sino que se armonizan y actúan al unísono. En la acción cumplida, la dualidad espiritual de las vidas y de los sentimientos de todo tipo de oposiciones se diluyen y se unifican (armonía). Todos los estados de ánimo que se producen se entienden, evalúan e interpretan armónicamente usando el lenguaje común de la reflexión y del diálogo comunitario.

La vida y la conducta cotidiana de la comunidad están afectadas por las energías de las vidas invisibles que dinamizan al universo y por la espiritualidad de los valores culturales que invitan a vivir de una forma adecuada y a tener una conducta comunitaria armónica.

Son el tema de fondo de los mitos, de las *kamachinas*, de las visiones del *ayawaska* y de los sueños, que se socializan oralmente y se recrean en las narraciones de los mayores, con las que se ha formado un cuerpo de saberes: los *rukukuna rimay* o sabiduría de los antiguos.

Espiritualidad de lo correcto

La lengua que entienden y con la que se comunican los espíritus es la del lenguaje simbólico. El conocimiento espiritual simbólico no nace del silencio mental del no pensar ni de la quietud estática del alma, sino del bullir contemplativo de la vida exuberante del universo.

La espiritualidad naporuna no busca la representación imaginaria, las ideas bellas y los conceptos claros, sino la expresión viva y emocionada de la realidad y de la conducta diaria. Es un saber estar y un saber hacer, unido a una conducta recta, independientemente de la razón que nos encadena a las ideas. No se necesitan palabras, sino sentir la vibración de la armonía del universo en cada acción.

Todo debe suceder y realizarse correctamente, siguiendo un comportamiento adecuado en el trato y en el convivir entre espíritus. Como si todo estuviera programado para vivir en armonía. Todo debe llevar a y tener significación para la vida. Por eso se vive de tal manera según el estilo indígena.

La espiritualidad de una vida correcta es como la esencia y el perfume de una larga tradición ética de roce y trato con los espíritus. Las conductas que se generan corresponden a un conocimiento y a un contacto familiar con ellos. Los pilares que sostienen esta espiritualidad y la vida que la nutre son el largo proceso de experiencias, de diálogos, de evaluaciones y de interpretaciones culturales con la comunidad y con las energías del entorno. Enlazadas por una exigencia profunda de armonía y una ética que provoca el compromiso.

La experiencia de la complementariedad con todos los seres, a través de una conducta correcta, produce la paz con todo y con todos, la alegría de la armonía y el bienestar del bien vivir, que provoca la celebración festiva. Todo momento es bueno para hacer fiesta y estar alegre.

Para que se dé una verdadera espiritualidad indígena naporuna, el compromiso y el cumplimiento deben igualar y armonizar también a las realidades que parecen más inhumanas, materiales y diversas. Esta inclusión universal y lógica de la dinámica cultural de la espiritualidad naporuna ha fracasado en el choque con los valores de la cultura occidental de la Conquista. Ante la imposibilidad de complementarse culturalmente la gente del Napo opta por seguir el propio camino cultural de la armonía: "Escándalo para la cultura bíblica y un absurdo para el sistema mestizo".

La espiritualidad humaniza la realidad

La espiritualidad naporuna al basarse en la ética de la conducta del Espíritu de Vida humano y de las energías de la naturaleza, tiene un valor

de humanización universal que encamina a la persona hacia la responsabilidad, la conducta correcta con las vidas de todos los seres —transcendentales y de la naturaleza— y a considerarse igual en todo y con todos.

Según esta espiritualidad, la afirmación de que el Espíritu de Vida y la ética pertenecen solo a la gente y a su finalidad humana, sería su propia negación. El Espíritu de Vida humano, el fenómeno humano, no es un añadido que desde afuera se hace a la persona, un acto exclusivo y singular de creación divina, un *plus* aparte del resto de la creación, sino una realización de vida igual, concreta y común con todos los demás seres.

Toda la realidad está profunda e íntimamente interconectada y lo que se buscaría sería la intensidad de la relación. Más que hablar de "espíritu" y "materia" singularizados, de cuerpo y alma distinguidos, de seres humanos y relaciones… la cultura habla de espíritus de vida, de virtualidades, de energías vitales, de vida específica y concreta que se complementan.

El Espíritu de Vida humano no está por encima de las energías de los demás seres de la naturaleza, sino que cumple su papel propio y específico como un socio más en la gran familia del universo. Su misión es ser don, gratuidad y armonía. Participa de la totalidad al compartir, equitativa y respetuosamente, con toda la realidad, haciéndose don de humanidad para ella. Con su contribución igual y graciosa, complementa y armoniza a los seres colaborando en hacer un universo armónico y más humano.

La justicia en la vida comunitaria

Así como a la cultura occidental blanco-mestiza le resulta alienante la renuncia a la propiedad privada, al uso individual de los bienes personales, a la acumulación y a los derechos que le da la justicia conmutativa. Para la ética espiritual naporuna, acumular y el uso individual, es rechazado como perverso.

La moral occidental del tener y del poder desigual es la imagen actualizada de los espíritus malignos (diablos) de la Conquista y de la explotación colonial y postcolonial actual. En la espiritualidad de la gente del Napo, la justicia se da en la igualdad, en la equidad, en el compartir y en la complementariedad. Así, la justicia tiene significación ética, es libe-

radora, iguala y armoniza. El entrar en el juego mezquino del acumular, del poder, del tener y del placer egoísta, aliena y daña a la comunidad.

Lo justo puede encontrarse en lo poco y en lo mucho que se tenga, pero "comunitariamente de manera igual". Todo es "don", reciprocidad y de todos, tanto en la dimensión particular como comunitaria y universal. La justicia se da a partir de relaciones cotidianas de igualdad y de equidad que armonizan. Las cosas pasan simplemente por nuestras manos, los seres son dones que circulan, que damos y que se nos dan, que van y vienen sin la carga económica que los enajena, apropia, desiguala y pasa por la exclusiva ley de lo mío.

La acumulación es el gran pecado de la justicia comunitaria contra lo éticamente correcto. Represa el surtidor de la vida y de la armonía que empuja el espiral ascendente del universo, impidiendo la complementación y la llegada a la Kutikpacha.

Pérdida de la ética espiritual

En la situación actual consumista, la ruina y la pérdida de la espiritualidad indígena está en la aceptación de la lucha por el tener, el saber y el poder que la cultura blanco-mestiza propone al naporuna como valores supremos.

El nativo puede estar consciente de que le esquilman, lo explotan y lo excluyen con violencia, pero sabe que no le roban su dignidad de persona indígena. Es el explotador, el violento, quien pierde su "dignidad de gente" al apropiarse, injusta y violentamente de lo que es del otro, de lo que no es suyo y al acumular la rapiña como si fuera propia.

Es una opción espiritual ancestral: pueden arrebatarle todo, pero no el asombro de ser libre y de sus valores de identidad originaria. "Se han llevado los frutos, han podado las flores, las hojas y las ramas, han talado el árbol, pero no han cortado las raíces".

Parece exagerado el contraponer a las dos culturas en estos términos, cuando la práctica y experiencia del desarrollo histórico occidental desdice lo afirmado por la sabiduría naporuna, en relación a la prosperidad material y técnica del sistema vigente, marcado por la competencia y la acumulación. No es el propósito contraponer ambas culturas. Se trata de

indicar que estamos ante otra cosmovisión, otro concepto de ética. La alternativa espiritual que proponen las dos sociedades es distinta, "otra". Son notas y rasgos de vida y de sabiduría que dan al indígena del Napo un talante inexplicable de contradicción que le hacen aparecer como distinto del común de la sociedad: grande en lo pequeño y fuerte en lo desvalido.

La forzada colonización social y espiritual occidental a la que se ha visto condenado a vivir el pueblo naporuna no debe quedar reducida a unos elementos folclóricos y a unos rituales externos de sentido mágico, como equivocadamente se los presenta en la historia y en la narrativa mestiza de la Conquista. Su ética recrea un humanismo sólido que se expresa por un sistema de valores, de conductas y de frutos de espiritualidad que apuntan a otra cosmovisión y a otra cultura distintas.

La espiritualidad ética constituye uno de los elementos indispensables de su proyecto de vida. Su cultura ancestral les asegura una visión viva y armónica del mundo, de Pachayaya y de los valores culturales en el que todo está conectado. La espiritualidad del indígena del Napo no se opone a la ética bíblica. Su cosmovisión pide solamente la complementación con "lo totalmente otro" en línea con un Jesús encarnado: Dios, hombre y naturaleza en armonía de vida.

A través del adoctrinamiento social y religioso, de la técnica y de la dominación se han impuesto conceptos occidentales de desigualdad, de poder, de ritos religiosos y profanos, de leyes y de valoraciones morales ajenas, que llevan en sí el germen de la división, de la acumulación y de la contradicción excluyente que diluyen y anulan la concepción cultural armónica de las conductas, de las sociedades, de la naturaleza y de la espiritualidad.

Espiritualidad de la palabra comunitaria

Como dejamos entrever unos párrafos antes, el valor de la palabra se fundamenta en el Espíritu de Vida, no en el entendimiento o en las ideas de la razón y de la técnica. El espíritu de la palabra está en la comunidad, en las energías de la ecología y en las fuerzas trascendentales: todas hablan, todas tienen palabra. La palabra humana es "semilla" que se siembra en el territorio fértil de la comunidad y genera frutos de vida.

Según el mito inculturado de la creación, la palabra es un regalo de Pachayaya a la comunidad. Tiene su soplo de vida, es *samayu*, es hacedora, es "buena nueva", "todo lo hace bien". En este sentido, el hombre, el mundo y la Biblia son imágenes y hechura de la palabra creadora. Cuando Pachayaya hace a la comunidad, juntamente con el Espíritu de Vida humano, le da la palabra. El hombre es el que habla pensando según el Espíritu.

La palabra de las culturas amazónicas, además de formar la nacionalidad de los pueblos indígenas, ha creado y conformado la espiritualidad característica de cada una de ellas. Es la palabra que nace de la convivencia con los espíritus, con la sabiduría y con la práctica de los valores comunitarios. La palabra verdadera exige la complementación, la armonía con otras palabras, con las fuerzas de la naturaleza, con los espíritus y también con la ciencia. La palabra verdadera y justa es la que ha hecho a estas culturas sabias y respetables.

El valor de la palabra según el mito cultural

La palabra es un regalo que Pachayaya hace a la comunidad al momento de crearla. Veamos lo que dice el mito:

> Pachayaya hizo a la gente de tierra. Lo dejó tapado con algodón dentro de una olla de barro. Después dijo a su ayudante: ¡ahora abre la olla! El ayudante la destapó y vio que había una gran cantidad de hombrecitos, vivos, todos con pensamiento, que hablaban y caminaban. Así Pachayaya hizo a la gente como comunidad.
>
> En tiempo de Pachayaya había también unos "espíritus", que vieron cómo Pachayaya había hecho su gente y le envidiaron. "¡Ahora, también nosotros podemos hacer nuestra gente! ¡Haremos exactamente lo mismo!". "Yo. ¿Quién soy?", pensó el espíritu y diciendo hizo bolitas de tierra y las tapó en una olla. Cuando la abrió, salieron bastantes víboras, grillos y saltamontes…
>
> No tenía el poder de hacer gente… Así los espíritus se convencieron de que no podían hacer gente. "¡Él hace lo que quiere! ¡Él tiene ese poder!", y le abandonaron.

Al principio todos los seres tenían vida. Al surgir la comunidad humana, Pachayaya con su "soplo" de vida le dio la sabiduría, el pensa-

miento y la palabra. Le dio el Espíritu de Vida humano que se expresa por la palabra pensada.

La palabra manifiesta, pues es la complementación comunitaria que unifica a la persona, une la persona con la comunidad y con la naturaleza, une el pensamiento con la palabra y con el cumplimiento, por lo que se hace también comunidad creadora.

Lengua hablada-lenguaje cultural

La verdadera lengua de una cultura es el lenguaje cultural. El lenguaje cultural es más completo que la lengua hablada. La mayoría de las personas nativas y extranjeras se contenta con hablar la lengua, sin preocuparse demasiado del significado cultural o sin darle significación propia a lo que hablan. Se puede saber la lengua y no entender la cultura ni la vida ni el modo de ser de ese pueblo o nacionalidad. La palabra y el pensamiento verdadero solo se dan a través del lenguaje y de entender sus significados con los que se completa el contenido cultural de los fenómenos naturales, espirituales y sociales.

Las traducciones literales no expresan toda la fuerza y sentido que lleva el significado cultural del hecho y de la palabra. Por eso, el no saber y el no querer hablar y expresarse con lenguaje cultural, es lo que empobrece, daña y destruye la cultura. Mata la identidad original de un pueblo. Las traducciones, las cartillas escolares y la pedagogía técnica del sistema de educación de los centros de estudio y de la catequesis religiosa, hay que hacerlas con lenguaje cultural. No es suficiente la mera traducción a la lengua *kichwa* de los programas de radio, TV y de los saberes de otras culturas y viceversa. Entre las dos versiones hay una notable diferencia de interpretación de sus significados. Son dos mundos contrapuestos, tanto de mentalidad como de expresiones propias y de metáforas, por las que se expresan los acontecimientos. Las palabras traducidas literalmente no expresan toda la fuerza y la significación del sentimiento que alberga la cultura original.

Es común el encuentro de un *kichwa* hablante u oyente con un oyente y hablante de otra lengua y nacionalidad. Para ambos las culturas son extrañas y al fundirse en la conversación, el encuentro y la combinación

de las lenguas dificultan la comprensión del alma cultural de cada uno. De la escritura y de la audición de una lengua original salen dos o más comprensiones que "juegan" con las palabras bellas, volátiles, sugerentes o ajustadas que se dijeron, se escucharon o se leyeron. Toda cultura tiene unos significados que expresan con un lenguaje propio su pensamiento sobre el mundo, la vida, los espíritus y la religión. Tiene sus símbolos para hacer los ritos y entender la vida, expresados dentro de su concepción nativa y con sus propios conceptos. Cada cultura tiene distintos signos de expresión: lengua, ritos y gestos… que no se entienden con la simple traducción al pie de la letra. Es necesario entender sus significados profundos para vivirlos. Se pueden sentir mil cosas que no se expresan con la letra o con la voz, pero que están allí.

Difícil expresar en *kichwa* lo que se escribe y habla en otra lengua y viceversa. Cada palabra, cada frase encierra muchas ideas, emociones y sentimientos. Las palabras y los conceptos se juntan y juegan con las certezas o con la idea personal del hablante, pero quedan confusas e ininteligibles para el oyente.

El alma de la cultura se encierra en la parte oculta y silenciosa que solo el hablante desde su cultura la entiende, la valora, la vive o la intuye; pero no se pronuncia, aunque esté expresada en la letra escrita. El imponer otra cultura se llama etnocidio, matar la cultura de alguien o de un pueblo.

Con las palabras se forma la gramática y la lengua gramatical. Con las palabras, los significados culturales, los modos de vida comunitaria, los ritos y los símbolos y con la respiración del alma se forma el lenguaje cultural, la vida y la mitología de un pueblo. Con los tres se muestra la identidad y se hace cultura.

La palabra se genera entre todos

La palabra, como los grandes signos de la mitología indígena del Napo, es viva, creadora, produce algo; es activa, concreta y acabada, comunitaria y armonizada; llega a su plenitud después de una serie de complementaciones contrapuestas y dialogadas. No es palabra verdadera si no lleva el sello del consenso y de la armonía con las palabras y las conductas de los demás.

Por sí misma, la palabra individual no tiene valor ni es eficaz. Vale en cuanto está de acuerdo con el consenso de la comunidad: esta conjunción de comunidad y palabra es la que la hace eficaz y produce actos humanos benéficos. La palabra individual se hace palabra de la comunidad por el consenso, que al cumplirlo se hace verdad.

La comunidad se crea no solo con los socios sino con las palabras de todos los socios que tienen su nombre y responden al ser llamados. La palabra muestra el valor y la personalidad de la comunidad. La palabra completa es la que se dice en la sesión de la comunidad y ante las personas que la dialogan y la entienden.

El que habla en solitario no tiene la palabra verdadera, es persona incompleta. Se considera un uso incorrecto de la palabra el hablar sin pensar, hablar sin entender, hablar para engañar y discursear, sin participación de la comunidad. La palabra pertenece a todos, pues todos la generan. Pertenece a la comunidad y merece su respeto.

La palabra verdadera de la comunidad debe ser escuchada, entendida, aceptada y cumplida por todos. Ni la pronunciación de la palabra ni el conocimiento individual son suficientes si le falta el complemento de las palabras de los demás: la familia, la comunidad, los espíritus, las fuerzas de la naturaleza, el Samay. Oír la palabra comunitaria y entender su significado es como oír la voz del Espíritu.

Formación espiritual de la palabra

Llegar hasta el corazón de la palabra comunitaria auténtica o "palabra hablada", presupone recorrer el camino cultural de "oposición-complementación-armonía". Superar tiempos de reflexión, voces y silencios inquietantes antes de alcanzar su sonoridad, su ser y su verdad en el consenso.

Se inicia con un diálogo interior en el silencio meditado de las voces que hay dentro de uno mismo, hasta que se hace relacional: apta para relacionarse con las palabras de otros. Para esta primera complementación el individuo busca la relación con la naturaleza, con la familia y con los que saben. Se completa en la sesión comunitaria.

La palabra hablada tiene sus condicionamientos: ha de ser pensada, dialogada, consensuada y cumplida. Por eso son necesarias la escucha,

que favorece la reflexión y la audición de las voces de los espíritus, cuyo susurro se percibe en el silencio, acompañado por las visiones claras de la toma del *ayawaska*, el aventar del tabaco y el diálogo por el que la comunidad elabora el consenso.

La primera complementación se realiza, por lo tanto, en el centro del individuo que discierne entre una variedad de voces contrapuestas que bullen en la intimidad. Hasta que, por medio de la reflexión en el silencio y el diálogo con los espíritus, emerge de pronto la armonía interior a través de la palabra, del canto y de la danza simbólica.

El segundo paso consiste en cotejar y completar la palabra personal nacida del espíritu de la persona con las palabras de la comunidad en el diálogo de la sesión. Es el aporte del individuo a las palabras de los demás con las que se formará la gran palabra o consenso, la palabra dialogada y complementada. En este nivel de complementación no deben faltar las palabras de las fuerzas de la naturaleza y de los espíritus que asisten y están presentes en la maloca o casa comunal. Todo es coordinado por el liderazgo del *kuraka* (presidente de la comuna) que las personifica, sintetiza, interpreta y las hará cumplir. Es el rito primero de la palabra dialogada que hace a la comunidad, buena, verdadera, fuerte y justa.

Estos pasos son necesarios para que la palabra sea humana y produzca su efecto humanizador en la comunidad y en el entorno. La palabra adecuada produce siempre un efecto beneficioso pues tiene vida. La palabra en la cultura indígena naporuna tiene ánima, hace, da vida y humaniza el entorno natural de las energías. Con el poder de la palabra el sabio amansa y contenta a los espíritus (*ikarana*) y elimina y aleja a los malos espíritus de la comunidad (*kutipana*).

Culturalmente, la palabra del indígena del Napo es la forma humana de practicar la sabiduría de los valores culturales y se la pronuncia a través de la *kamachina* que aporta la prueba. La *kamachina* es la palabra que ha pasado las pruebas de la comunidad. Tiene su sello de garantía. Por ser garantizada, la palabra es viva, humana, verdadera, justa, pronunciada personalmente, complementada en comunidad y apta para decidir y para ser cumplida. La palabra de la *kamachina* brota perenne y permanentemente como el agua de la fuente de la comunidad que sana, alegra y la hace fuerte. Al secarse esta fuente de vida el indígena muere culturalmente.

Una necesidad elemental de la comunidad para una buena, verdadera y justa relación es el saber escuchar, entender, participar y cumplir. La palabra veraz descubre las ideas, pensamientos, sentimientos y afectos del interior de las personas: hay que ser gente de palabra y de obra (¡hechos no palabras!), también la ciencia y la técnica refuerzan el saber verdadero.

Hay ciertos elementos que ayudan a que la palabra sea veraz y convincente: la educación, la experiencia, la formación, las visiones que aporta el *ayawaska*, la pronunciación inteligible y clara, la valentía, la alegría y el cumplimiento humilde.

La palabra es fundamental para una buena comunicación y relación. Muchas veces va acompañada de gestos y de chasquidos de lengua que refuerzan su significación. La palabra revela al que la dice y para expresarla interviene todo su ser: cuerpo y espíritu, conocimientos y saberes.

Pérdida de la palabra comunitaria

Hay un serio desencuentro cultural entre la palabra *kichwa* del pueblo naporuna y la palabra del sistema que vino con los conquistadores. El problema es de interculturalidad. El nativo naporuna es de cultura oral. La oralidad es una riqueza y en su lengua hablada el nativo encuentra todo lo bueno; entiende lo que habla, el compromiso común es diáfano y el diálogo fluye espontáneo. En la palabra encuentra fuerza y seguridad, pues en ella sustenta la verdad personal y el bien comunitario.

El blanco es de cultura escrita y su valor y fuerza está en el documento escrito, por eso es fuerte en el compromiso firmado. La palabra dicha, aun con juramento, no tiene tanto valor para el mestizo, lo que desconcierta al naporuna. Lo escrito muchas veces es una trampa para las culturas orales.

Para el indígena la palabra del blanco es impositiva. Cuando este la expresa de una manera dominante e imperativa es porque el indígena es un "rosca" (traicionero) y el blanco es el bueno, el que sabe y entiende. Para el blanco, la palabra suave del indígena no vale: si dice la verdad, es un ingenuo; si es desinteresada, merece un regalito; si es interesada, está pidiendo.

Hay también diferencias culturales entre la palabra del indígena y la palabra del mestizo: palabra hablada versus palabra escrita; palabra comunitaria versus palabra individual; palabra que ofrece y da versus palabra interesada; palabra confiada y de amistad versus palabra firmada según la ley y la autoridad.

La palabra cultural indígena ante "el otro" es "la astucia". Culturalmente la astucia es como un camuflaje inteligente para ocultarse del enemigo, evitarlo y atraparlo. Se camufla en el bosque para cazar y usa la trampa para pescar; se acicala en las fiestas para atraer el interés hacia su persona, en las sesiones de curación el chamán se pinta para despistar o asustar a los malos espíritus… para el mestizo, esta actitud cultural supone una ocultación de la verdad y un disimulo para engañar. Convierte la astucia indígena en mentira. La astucia ha dejado de ser sabiduría.

El abandono de la tradición oral, interpretada por la *kamachina* de los mayores en la casa y en la sesión comunitaria, rodeados del silencio sonoro de la selva, ha supuesto para el pueblo indígena la pérdida del valor de la palabra dialogada y el olvido de la tradición mítica, que es el soporte del consenso comunitario y de la vida cultural.

La credulidad proverbial del indígena es cultural y acepta lo que la autoridad mestiza dice y hace sin la más mínima y elemental duda, y sin ningún juicio crítico, a pesar y en contra de una larga y cruel experiencia de opresión colonial, de engaños y de esclavitud.

Para el indígena la palabra del mestizo o el poder hablar con él, aunque sea incorrecto lo que dice, tiene un valor de prestigio. Para el blanco, hablar con el indígena es un juego de conveniencia y utilidad, de información, apariencia o cháchara.

Sucede que, si el que habla es blanco o empresario, entonces, su palabra vale, tiene el peso de la autoridad. Si el patrón, además, la acompaña con algún "regalito", aunque no pague, el patrón vale. Si el municipio ofrece hacer una obra, aunque no sirva, entonces el municipio vale. Por el contrario, si la palabra o la acción vienen de un compañero indígena, no vale. Son los efectos del "síndrome de la Conquista".

¿Cómo hablan actualmente los indígenas?

Hay indígenas que tienen pensamiento cultural, y reflexionan y actúan a la manera indígena, hablan en *kichwa* y no usan la lengua española. Hay quienes imitan al mestizo, pero saben hablar *kichwa* y un mal español. Hay nativos que, aunque sus raíces son indígenas, ni piensan ni actúan ni hablan como *kichwa*.

Comúnmente, a la manera de hablar indígena en español le falta la fuerza del compromiso, se acomoda a las formas de expresión del mestizo y se prescinde del diálogo cultural. No hay un verdadero pensamiento indígena, se habla sin entender o se usan palabras del mundo occidental rebuscadas y sin sentido. Imitan y repiten sus modos de hablar. La comunidad acepta estas maneras extrañas de hablar y de imitar a otros, aunque, ni se entienda, ni se dialogue, ni se comprometa en firme. "¡Suena bonito y basta!", dicen. ¿Será un aspecto de la "resistencia cultural del camuflaje"?

Pérdida de la sabiduría de la cultura oral

Actualmente, en las reuniones comunitarias, hay más palabras ajenas que de la propia comunidad, más escritos oficiales que reflexión crítica, más comunicaciones, promesas y proyectos que diálogo comunitario y cumplimiento. Se habla demasiado y se cumple poco. No se deja tiempo para la reflexión ni para el diálogo, ni libertad para opinar, porque está presente la policía, el ingeniero o alguna autoridad que exigen una toma de decisiones direccionada, rápida y por escrito. No se puede esperar, el tiempo cuenta. ¿Damos tiempo y palabra a los socios? ¿Dejamos y damos tiempo para que la comunidad piense? ¿Buscamos en las sesiones comunitarias la verdad, el bien, la justicia y el bienestar?

Los miembros de la comunidad hablan poco en la sesión. Se callan porque no entienden tantos discursos y lenguajes desconocidos, no les interesan las discusiones, promesas y propuestas que, en la mayor parte de los casos, no se cumplen. Los dirigentes, agentes de pastoral, empresas, instituciones… hablan de sus proyectos, ofrecimientos y planes, más que de propuestas, necesidades de la comunidad y maneras propias de hacer y de vivir. Se proponen asuntos que están fuera de los intereses comunes,

sobre los que ni se reflexiona ni hay consenso. De hecho, no hay palabra ni compromiso comunitario, sino discursos y proyectos ajenos. Se agradecen y festejan las "promesas" sin siquiera haberse iniciado la obra.

La palabra comunitaria brilla por su ausencia. La posibilidad de emprendimientos de los comuneros se cambia por recibir gratis, pedir limosna, depender de la empresa o del municipio, mendigar y exigir, con lo que se consigue que enmudezca la palabra y se anule la actividad creativa de la comuna.

Les agrada, por otra parte, conseguir cargos y representaciones para el servicio y "adelanto" de la comunidad, pero no se cumple la promesa ofrecida y dada, pues prima el interés de la institución, del "amigo" y del grupo político que ofrece apoyos.

Los dirigentes indígenas han perdido la sabiduría de la palabra de su cultura tradicional. Su palabra ya no es sabiduría, ni vale, ni hace fuerte a la comunidad. Los enredos de la corrupción, el prestigio de tener un empleo público y depender de pactos políticos, desvirtúan el mandato comunitario al que se deben. Es común que los dirigentes busquen la cercanía del mestizo, de la institución, del gobierno y de la política en vez de la palabra de apoyo de la comunidad. Por estar su palabra de acuerdo con el mestizo, se piensa que su liderazgo se va a reforzar, su palabra será respetada y que se cumplirá su compromiso. En su mentalidad de indígena conquistado está convencido de que el apoyo afuereño será una garantía que le dará superioridad y le ayudará a cumplir lo que su cultura le pide en favor de la comunidad.

Al fallarle el compromiso verbal con el mestizo y ser rechazado por la comunidad (problema de liderazgo cultural), el dirigente se siente amenazado, se le derrumba el mundo poderoso y fuerte en el que confiaba, se queda vacío y solo, y se siente fracasado e incapaz de ser como el blanco. La solución cultural es regresar a la comunidad y a la colaboración incondicional con ella y decidirse desinteresadamente por el bien de la comunidad, abandonando el sistema de explotación del patrón.

No cumplir la palabra o no responder correctamente al compromiso "produce la mentira". Así como la verdad del compromiso se genera en el seno de la comunidad, de la misma manera se genera la mentira por su

incumplimiento. Dado que la palabra personal es incompleta, la mentira se da en el individuo aislado. La verdad es comunitaria.

La palabra se hace realidad por los actos de cumplimiento que la acompañan. Si la palabra se hace mentira y no se la cumple causa problemas: divide a la comunidad, se daña el respeto que merece la persona que habla y la dignidad de la comunidad que escucha y cumple: "Si la sal pierde su sabor, solo sirve para tirarla y que todos la pisen", dice Jesús.

La mentira es como un aborto, un producto muerto que genera muerte. La palabra se oye como un sonido que entra por el oído, pero es en su audición correcta y en su aceptación interior donde resuena su verdad. La palabra que no produce lo que expresa, queda en mero sonido, en algo vacío e ininteligible: es palabra de salvajes, es palabra de animal, un mugido. Los runas la comparan con las palabras que profieren los locos ("habla como un loco") y los charlatanes que hablan sin sentido ("la, la, la").

La mentira causa burla y rechazo del que miente, y debilita a la comunidad. No es palabra de gente, sino de enemigo, de alguien carente de espíritu humano. "Palabra de patrón", dicen. Es algo tan incongruente como un cuerpo sin espíritu o un hermoso cajón vacío. Mentir no es propio de la "gente". Lo auténticamente humano es la palabra cumplida, la acción. El cumplimiento de la palabra manifiesta la categoría humana: la coherencia es palabra y acción juntos: "Viendo creemos".

La palabra y la vida deben ser éticas. Buscan complementar y armonizar la realidad y las conductas, y se apoyan en los valores de la espiritualidad del don, la economía del trueque y la convivencia comunitaria, mas no en leyes civiles, económicas o morales.

En la comunidad naporuna, la dogmática, la moral, los mandatos y las leyes ejecutadas, generalmente por mandato de la autoridad, crean vacíos y causan marasmo espiritual. Llevan a la exclusión y a la eliminación de elementos fundamentales de la libertad y de la autonomía personal.

Al analizar su espiritualidad descubrimos que la verdad se ha construido armonizando lo profano y lo pecaminoso con lo santo, al mismo tiempo que conviven lo sagrado y lo mundano, lo limpio y lo impuro.

Esto nos lleva a ese gran signo de la espiritualidad de la palabra comunitaria: su cumplimiento. El cumplimiento indígena de la palabra

fundamenta la personalidad y fuerza de la comunidad que, unida al compromiso ético, a la finalidad común y al depender de la palabra del "consenso", representa a la voluntad de todos, produce conductas adecuadas, personalidades coherentes y desarrollo comunitario.

La espiritualidad de la palabra consiste, simplemente, en su cumplimiento coherente. Cuando la comunidad manifiesta oralmente su pensamiento, debe cumplir coherentemente lo que dice. Es la señal de que se es superior a los otros seres de la naturaleza, a los espíritus invisibles y a los individuos de otros pueblos.

Estas culturas con la palabra dialogada, consensuada, comprometida y cumplida expresan el bien, la verdad y lo justo de un solo toque. Su cumplimiento común es la manifestación de la vida de la comunidad. "¡Vivimos cumpliendo!". La palabra de la comunidad se pronuncia para cumplirla, para cambiar, para corregir y para fortalecer la vida. La palabra comunitaria nutre la vida de la comunidad, de la naturaleza y del mundo espiritual. La palabra del consenso es concreta, real y realizable. La palabra es algo bien pensado y dialogado. Tiene origen en el espíritu comunitario y en el Espíritu de Vida, por eso debe convertirse en acción viva. No es viento, sonido ni alboroto. Puede expresarse, también, por el canto, por una representación, la danza, la poesía (rito, curación). La palabra sana a la comunidad y transforma a la realidad total.

La verdad espiritual y concreta de la palabra no la encontramos en su solo enunciado y pronunciamiento, sino en el cumplimiento de la acción que se afirma. Es la complementación y la unión armónica de la idea con la acción, de la verdad con la vida. Para que la verdad, el bien y lo justo tengan coherencia hay que hacer algo coherente, verdadero y justo. La verdad de la palabra no está en su estética, ni en las buenas intenciones, ni en las ensoñaciones ingenuas, ni en los discursos, ni en el mandato autoritario, está en la conducta del que las pone en práctica dándoles vida.

Resulta incongruente que a un naporuna le pregunten, por ejemplo, cómo se hace una canoa. No podría responder con la verdad, aunque sea un constructor de canoas. Invitaría a su interlocutor a ver cómo la hace y la respuesta sería: "Así". Para la gente del Napo, la palabra, la verdad, el bien, lo justo y la calidad de la persona, se concretan en actos a favor de

la comunidad: cumplo o no cumplo, "vivir cumpliendo", "vivir sirviendo". Con la palabra y las acciones de la comunidad se hace la historia y se expresa también la identidad cultural, la lengua y los modos de vida.

La respuesta de la comunidad que se compromete, es una respuesta a Pachayaya que habla por la palabra de todos, "voz del pueblo, voz de Dios". El cumplimiento de la palabra acordada es responsabilidad de la comunidad: el individuo al cumplirla manifiesta su calidad humana y ratifica el valor de la comunidad a la que dignifica. El cumplimiento muestra, también, la calidad humana de la palabra y de la escucha a la *kamachina*.

La espiritualidad naporuna no cuenta con libros, ni con un cuerpo doctrinal, ni con escuelas para transmitir sus enseñanzas. El cumplimiento de la comunidad es la escuela, el libro y la *kamachina* (enseñanza) donde el *runa* aprende y enseña la sabiduría para vivir.

Valores de espiritualidad naporuna

La espiritualidad de la gente del Napo tiene una sabiduría propia (*runa yachay*), unos valores de vida propios (*runa kawsay*), una manera comunitaria de practicarlos (*runa laya kawsana*) y una fuerza cultural que les hace resistir (*runa ushay*).

Según la concepción vitalista de opuestos complementarios, la cultura espiritual del pueblo naporuna ha desarrollado un sistema de valores que la comunidad los practica en su conducta relacional diaria. Son valores de sabiduría, de cultura, de armonía, de vida, de sociedad, de igualdad, de dignidad, de reciprocidad, de trabajo, de servicio, de la palabra, de los ritos, de los símbolos, de la sabiduría, de la naturaleza, de la mutua donación y del trueque.

Los valores culturales les hacen fuertes, les dan identidad, armonía y les hacen ser verdaderamente indígenas. La piedra de toque de toda cultura son los valores de vida y de sabiduría. Su cumplimiento es identidad, resistencia y destino. Pachayaya llamó a los naporuna a vivir su misión y a cumplir los valores de la cultura y —como creyentes— a vivir los valores del Evangelio en comunidad.

Los valores son los que, a través de la conducta, hacen posible la complementación de la realidad binaria. Explican la armonía por medio de

signos visibles, de seres simbólicos, de realidades mitológicas, de conductas opuestas y complementarias, de la espiritualidad del don y la economía del trueque. No son normas de conducta, ni recetas de vida espiritual, ni mandamientos que cumplir, ni leyes constitucionales… son energías espirituales operantes en los seres, en las personas y en la sociedad.

Valores de espiritualidad cultural

- *Llakinakusakawsana*: vivir amándose mutuamente los unos a los otros.
- *Parihullanakusakawsana*: vivir como iguales, en equidad y en dignidad. A la sociedad naporuna le corresponde una cultura de iguales y una forma de vida comunitaria igual. El atributo más grande de Pachayaya es el de "ser igual".
- *Yanapanakusakawsana*: vivir ayudándose mutuamente. Valor del trabajo en minga. La ayuda es el valor característico de la autoridad. La autoridad ayuda sirviendo al desarrollo y a la convivencia comunitaria. No hay que ser mezquino cuando se ayuda.
- *Kuyanakusakawsana*: vivir compartiendo mutuamente. El mayor pecado social para la cultura indígena naporuna es el de la acumulación. Practicar de la espiritualidad del don y de la economía del trueque (*cf.* cap. 9, 236).

Valores de espiritualidad social

- *Ayllu tukunakawsanamanta*: vivir entre sí como una familia. El familismo es el valor comunitario por excelencia. Según el mito Pachayaya forma a la comunidad, no al individuo solo. La comunidad es "la persona" que tiene derechos y obligaciones. El individuo solo es incompleto, le faltan los derechos y deberes de convivencia. La comunidad tiene vida, espíritu, pensamiento y palabra, es completa. El corazón de la creación consiste en ser familia, la gran familia universal.

- *Allichisakawsanamanta*: vivir "arreglados", armonizados y reconciliados con todos y con todo. Valor de la armonía. El bien vivir y el bien estar.
- *Kushy runa kasakawsanamanta*: vivir siendo alegre. La alegría es un valor que hay que vivirlo de corazón, no de labios para afuera. La alegría es un producto del mutuo afecto con todo y con todos.
- *Sumakkawsanamanta*: vivir en armonía con la creación universal. Respetar a la naturaleza como persona de derechos y a los espíritus transcendentales que la animan.
- *Shukkunatachaskinamanta*: ser hospitalarios. Recibir en casa, dar posada al peregrino y al necesitado. Acoger a todos les seres de la creación como allegados.
- *Yanapanamanta*: ser servidores. La autoridad es un servicio comunitario. Cuidadores de la casa común.
- *Kuyanamanta*: ayudarnos, donar, compartir mutuamente las cosas (reciprocidad), compartir las necesidades según la economía del trueque: el trabajo en minga es un don para las necesidades de la comunidad. Si trabajar en minga es un don, recíprocamente aceptarlo es también un don. "Disculpe la pobreza", dice agradecido el que ha dado al huésped una exquisita comida. El que da se siente digno por recibir las gracias de parte del que ha recibido su don. La espiritualidad del don y la economía del trueque son valores culturales de la espiritualidad.
- *Lukar runa kasakawsanamanta*: vivir siendo gente libre, la autonomía tiene raíz cultural. Valor de la libertad. La libertad es lo contrario a la rebeldía. La libertad se conquista, se lucha por ella. La rebeldía no es un valor, sino una manifestación del *ego*.
- *Kuska runa kasakawsanamanta*: vivir siendo gente correcta, ser de buena conducta, ser justo y practicar la justicia.
- *Rukukunata, unkuskakunata, wakchakunatapashyanapanamanta*: servir, acoger, ayudar a los ancianos, enfermos, huérfanos, viudos/as, etc.

- *Mana chikninakusa, mana piñanakusa, mana machanakusakawsanamanta*: no enfadarse, no pelearse, no embriagarse… valor de la armonía, de la paz y de la práctica no violenta. Oponerse a la violencia. Práctica de la resistencia cultural pacífica. La paz es la hija del matrimonio entre la justicia y el amor. No existe la paz huérfana.
- *Ama killa, ama llulla, ama shwa runa kanamanta*: no ser gente vaga, no ser mentirosos, no ser ladrón.

Valores de espiritualidad personal

- *Runa kanamanta*: ser persona, ser gente, ser comunidad, no solamente individuo. La gente es la que hace y vive pensando y dialogando en comunidad.
- *Pakta runa kanamanta*: ser persona digna, correcta, justa y cabal. Evitar los vicios que rompen la armonía.
- *Paktachik runa kanamanta*: ser hombre de palabra, cumplir lo prometido. Valor de la palabra dialogada, consensuada y cumplida en comunidad. En ella están de acuerdo la comunidad, la naturaleza y los espíritus. El diálogo comunitario es una "minga de la palabra", que tiene un fin: el que todos entendamos y cumplamos lo justo, el bien común, la equidad y la verdad: cumplimiento del enigma de la palabra comunitaria; llegar a ser una comunidad de personas.
- *Allyshunkuyu runa kanamanta*: ser gente de buen corazón, ser compasivo y misericordioso. La espiritualidad del don y del trueque.
- *Kuska runa kanamanta*: ser persona honrada y humilde, comportarse bien, ser fiel.

Valores de espiritualidad familiar

- *Kamachinamanta*: espiritualidad de la palabra consensuada. Palabra del consejero que vive y enseña a vivir desde la coherencia del ejemplo personal.

- *Paktachinamanta*: espiritualidad del compromiso, del acuerdo comunitario. Palabra dada y cumplida, valor de la coherencia, conducta comunitaria honesta.
- *Nakumanta*: espiritualidad de la armonía y de la felicidad comunitaria. Felicidad mutua, igualdad.
- *Aylluyana, kumpayana*: espiritualidad familiar del compadrazgo (*shukyawartukuna*).

Antivalores de espiritualidad naporuna

En la cultura naporuna no todo es bueno y positivo, hay muchos antivalores y carencias. Existe el mal y el mal es cultural, lo encontramos enunciado en los mandamientos de la *kamachina* ancestral de su cosmovisión: "*Ama llulla, ama killa, ama shwak*" (no mentir, no ser vago, no robar).

El antivalor se cura y tiene solución dentro de la misma cultura. Dentro de la cosmovisión hay una espiritualidad íntima de búsqueda, de encuentro y de experiencia de la armonía, un anhelo unificador que atrae hacia la felicidad final de la tierra sin mal: es la espiritualidad del don.

El antivalor u oposición proviene de un fondo profundo y ambiguo de la misma cultura, por lo que no se puede explicar convenientemente (lógicamente) sin acudir al símbolo. El mal es una incontestable realidad que no pertenece al mundo conceptual, sino a la realidad de la existencia.

Hay malas prácticas de origen cultural: la brujería, la oposición, la *chontapala* o enfermedad chamánica, la envidia… hay también malas prácticas sociales que no tienen origen cultural indígena, sino que vienen de afuera, de otras culturas, y promueven la desigualdad, la división y la opresión. Todas tienen el carácter de inhumanas y sus efectos son duros de curar: abusos, engaños, maltrato, violencia, desprecio, chuma, peleas… ambas se practican en la comunidad y son opuestas a sus valores culturales y a sus modos de vida ancestrales de armonía. Se hicieron preponderantes al imponerse la Conquista y aceptar la cultura mestiza: la autoridad vertical, la política, el sistema económico y el poder, la técnica, la forma de vida no ética, la ilegalidad y la inmoralidad… no son propias de la cultura y para ella son antivalores advenedizos que crean confusión, dificultan el diálogo, el respeto, la equidad y la aculturación.

¿Cómo se incultura la mentira, el abuso, la corrupción, la violencia, el Estado y todos sus males? Su influencia es opresiva y aparece como una enfermedad psicosomática, que afecta a la personalidad sencilla del indígena. Es un producto negativo, fruto del choque cultural elitista y racista que ha contaminado y apocado su ingenuidad. Sus efectos característicos son la depresión, la dependencia inveterada, la falta de autoestima, el complejo de inferioridad y las enfermedades hipocondríacas que no tienen curación.

Modelos de espiritualidad para los naporuna

La mamá de Churi (Diospa Wawa Mama)

Hay, en la tradición cultural naporuna, unas narraciones orales que hablan de la mamá de Churi. Es una madre indígena a quien se le llama *Diospa Wawa Mama.* Esto lo cuentan los antiguos a través del libro *Nosotros los napu-runas/Napu runapa rimay: mitos e historia* (Juan Marcos Mercier, CETA, 1979). Una mitología que corresponde a la tradición inculturada del pueblo naporuna que quedó después de la primera evangelización de los jesuitas y de su expulsión.

La mamá de Churi tuvo que vencer, primeramente, a los diablos (conquistadores) que la molestaban de continuo para que se casara con ellos. Los diablos no pudieron pasar la prueba que ella les exigió si querían salirse con la suya. Ella se mantuvo firme. Cuentan que el padrastro (*yayatukuk*) de Churi fue un indígena que sí cumplió con la prueba que no pudieron pasar los diablos.

La mamá de Churi quedó embarazada del *yayatukuk* con solo tocarle con la rodilla en la barriga. De ahí nació el niño que iba a ser nuestro Pachayaya. El padrastro se molestó porque su mujer, la mamá de Churi, se embarazase antes de haber vivido con ella. El padrastro tuvo que pasar la prueba para convencerse de su equivocación.

La boda de la mamá de Churi con el *yayatukuk* fue un rito indígena. Todos tomaron sus cargos y participaron. El niño nació pocos días después del embarazo y ya era grande. Los diablos la siguieron moles-

tando, pues querían saber de quién era hijo. Cuando fueron a ver, la luz de Churi los asustó.

La Virgen María

Según leemos en el Evangelio, la Virgen María era una mujer judía que escuchó la "llamada" por medio de un ángel, que le pedía permiso para que aceptara el ser la madre de Dios hecho hombre. Cuando María dijo que sí, quedó embarazada. Su esposo José (*yayatukuk*) se enojó por haberse quedado embarazada sin haber hecho la boda, hasta que pasó la prueba de creer y la recibió como su mujer (Lc 1, 26-38).

La Virgen India de Guadalupe

En América, Pachayaya eligió a la Virgen de Guadalupe, mujer indígena, para comenzar el anuncio del Evangelio entre los indígenas y, así, venir a América con su hijo como indígena. La historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe está narrada al modo mítico, como se cuentan los hechos en las culturas indígenas y representa el comienzo de la inculturación del Evangelio en los pueblos nativos latinoamericanos.

Se dice que la Virgen María llegó a América con los conquistadores españoles como una mujer blanca. A causa de las injusticias de los conquistadores que impusieron a la fuerza su dominio y su religión a los indígenas, María se pone de parte del pueblo nativo. Como mujer indígena se aparece al indígena Juan Diego. Se presenta como la madre del Dios indígena Teotl y quiere vivir entre los indígenas, lejos de la ciudad de los blancos. Al dejar su linda imagen grabada en el poncho de Juan Diego, lo hace con su cara indígena, con los vestidos, los adornos y los símbolos indígenas: el canto, la flor, el sol, la luz… esta aparición de la Virgen de Guadalupe en territorios indígenas nos anuncia que la evangelización tiene que hacerse por los propios indígenas desde sus culturas, en sus territorios ancestrales, en sus lenguas y con sus símbolos y ritos.

Esta narración se ubica hacia el año 1533, a los diez años de la Conquista, estando los indígenas mejicanos dominados por los españoles, sin la posibilidad de una correcta evangelización. A partir de ella, se presenta

a las dos culturas religiosas enfrentadas en la evangelización: la indígena y la católica del obispo, pero la narración pone en primer lugar al indígena.

La primera evangelización impuso los valores culturales de los conquistadores sobre los valores culturales del pueblo indígena, un mal planteamiento que se sigue haciendo hasta hoy día. La Virgen María pide al obispo y a la Iglesia que crean en el indígena, ya que el Evangelio se debe encarnar en la cultura y la espiritualidad del pueblo indígena. En la ciudad está el poder y el Evangelio, y allí hacen ir al indígena, pero ese no es el lugar que quiere la mamá de Churi. La Virgen de Guadalupe es la intermediaria entre el Evangelio, la religión indígena y la religión del conquistador. Juan Diego intermedia entre la cultura del pueblo indígena y del pueblo mestizo.

La espiritualidad naporuna en la liturgia católica

En la cultura indígena, la comunidad la conforman, tanto los seres humanos como las fuerzas y energías espirituales de la naturaleza y del mundo transcendente, y constituyen un universo de opuestos complementarios. En la celebración litúrgica, los espíritus opuestos se relacionan y se complementan, interactúan y se armonizan en comunidad. Para lograr este objetivo, la ceremonia tiene varios momentos.

Introducción

Para comenzar, quien dirige la celebración, desde su casa o desde la casa comunal, toca la campana, la bocina de caracol o la caña de guadúa, el tambor o el manguaré varias veces al día para llamar a los socios de la comunidad a la hora señalada. Este rito de convocación e invitación (llamada y anuncio) sería el signo externo de comienzo de la celebración religiosa. También sirve de convocatoria a los espíritus y a Pachayaya para que acudan a los festejos que se ofrecen.

Según va reuniéndose la gente en semicírculo y se acomodan, se les brinda un tazón de chicha (bebida de yuca fermentada). Los afrechos (residuos) se depositan en hojas de plátano en un lugar aparte.

Después de la llegada de los asistentes, el que preside (servidor religioso comunitario), sentado en el banco ceremonial de la tortuga, inicia la oración chamánica para preparar el ambiente de la ceremonia, acompañándose rítmicamente con hojas de palosanto, de cedro o de un abanico. Cantando en voz alta agradece y saluda a los que han llegado, llama a los espíritus y a las fuerzas de la naturaleza por acudir a la convocatoria e invita a que ocupen sus lugares.

Para comenzar la ceremonia se asperja con agua de hierbas aromáticas el entorno del altar, "los traídos" y a la gente. Seguidamente y acompañado de algunos servidores que ayudan con el canto, al estilo naporuna de *versiandiru*, se realiza el rito de la *pichana* o limpia, durante el cual se toca el tambor. La *pichana* se hace con la hoja de *surupanka* y el soplo con tabaco o con el abanico, además de la imposición de las manos y pasar el sahumerio o incienso sobre la comunidad, sobre los alimentos traídos, las semillas, el agua, los enfermos presentes, los ancianos…

Luego, se pasa al rito del "arreglo" o *allichina*. Este rito significa que la comunidad experimenta la carencia de vida y de afecto, siente la contradicción y la falta de armonía por los problemas relacionales de todo tipo que se dan entre ellos, por tanto, su espiritualidad le pide el arreglo, componer, perdonar, donar afecto e igualar diferencias. El espacio que, en la celebración litúrgica católica, sería lo análogo al *allichina*, es la confesión individual y la paz, pero en este caso se trata de un tiempo corto y muy formal comparado con el dinamismo que pide el *allichina*. Aquí el diálogo exige espacios y tiempos más largos para pedirse perdón y darse la paz. Dentro de la celebración naporuna es el momento de las propuestas, de los acuerdos, después de un diálogo entre iguales para hacer ajustes y aclaraciones de problemas particulares y comunitarios.

La palabra ritualizada

Cuando de por medio hay una fiesta: aniversario de fundación, boda, difuntos, Navidad… los versolaris o *versiandirus* pueden cantar el motivo, la historia, dar la bienvenida, agradecer o recrear el mito, la sabiduría y las luchas de los antiguos. También se recuerda nuestra fe con la lectura del Evangelio y su explicación (*kamachina*).

Hay cantos y danzas con un símbolo correspondiente a cada tipo de fiesta: baile del *chawchawawa* para la boda, baile de la cruz para Semana Santa y baile del Niño Jesús para Navidad… todos ellos acompañados del toque del *pingullu*, el tambor, el violín y otros instrumentos.

Ofertorio y comida ritual comunitaria

Se traen las ofrendas, se las presenta y se las ofrece a Pachayaya con música y danza, para demostrar agradecimiento. Luego, la comunidad prepara con ellas la comida ritual comunitaria que da vida, armoniza, fortalece y alegra al hombre, a la naturaleza y a los espíritus. En esta fase se presenta también el pan y el vino, la chicha y el vinillo. Aquí la narración de la comida de Jesús se encuentra adaptada a la fiesta de la comunidad y al motivo de celebración. Todo esto se realiza al estilo versolari, acompañado del redoble manual del tambor.

A continuación, se comparte la experiencia de la armonía de alimentarse juntos, participando de la comida comunitaria. Los alimentos se sirven sobre hojas de plátano extendidas en el suelo (*mikuna*). La comida y la bebida la inicia la mujer, dueña de la vida, de la comida y de la fiesta, con la bendición cultural: el brindis a la Pachamama, derramando chicha sobre la tierra y soplando al viento el vinillo. Juntos comen y beben todo lo preparado. Se guardan *maitos* de comida para los que no han venido, todos tienen que participar y nada tiene que sobrar. Los desechos se arrojan al río y a la selva.

Complementación final

Al final se hacen los compromisos o *paktachina*. Se pide a todos la participación y el compromiso de vivir la experiencia de la paz que todos han celebrado, por el arreglo de los problemas y la experiencia de la armonía por participaren la comida de toda la comunidad. Se organizan los "encuentros" y los sacramentos comunitarios, que se realizarán en su tiempo: bautizos, encuentros de compadres, matrimonios

Este es el momento de las *kamachinas* de concientización, de socializar la celebración, de establecer compromisos, de planificar las mingas

comunitarias y particulares, de evaluar los servicios de educación, salud, etc. Es el momento de informar sobre los planes y acciones de bienestar y desarrollo, recordar el cumplimiento de los consensos comunitarios, explicar leyes y problemas sociales y laborales en relación con mestizos y las empresas, discutir los problemas causados por los brujos, robos, mentiras, injusticias, violencia familiar, chumas… esta fase la coordina el presidente y los que tienen distintas funciones en la comunidad.

Elementos que se utilizan en las celebraciones litúrgicas

La chicha se prepara de una forma diferente a la que se usa para el consumo diario: la chicha de maní, el *ipanako*, la *kusashkaaswa*, etc. Las mujeres encargadas de su preparación se pintan con dibujos culturales de achiote y huito. Las que pintan son mujeres mayores y los diseños de las pinturas se hacen según las fiestas y el tótem de cada uno. El piso de la maloca se lava y se frota con hierbas aromáticas. Se evita que entren los animales, pues la ceremonia es para la "gente".

La peana y el altar lo preparan los hombres, guiados por una persona mayor, según las fiestas. Para ello usan distintos palos, hojas y sogas de monte, elegidos y significativos culturalmente: el palosanto, el cedro…

Entre los postes de la casa comunal (maloca) se amarran hojas de palmera, formando lazos y adornos de varios diseños. Se cuelgan aros de bejucos, de los que cuelgan flores de la selva. Se ponen manojos de hojas a los lados del altar. También se adorna la entrada de la maloca.

Se tiene preparada una docena de tazones decorados, en los que se servirá la chicha. Se tienen otras *mokawas* aparte para recoger las ofrendas. Además, se ponen sobre el altar hierbas aromáticas y mágicas, alimentos, carnes, etc. La cantidad y calidad de los adornos y productos depende de las personas que los preparan. Los baldes de chicha están tapados con hojas.

Al finalizar la ceremonia, las mujeres que prepararon y sirvieron la chicha descubren las ollas y preparan los pilches de masato, junto al altar, y proceden a repartirla entre los asistentes hasta que se acabe. Cuando se ha terminado de beber, se desmantela toda la decoración ritual y la mayoría de las cosas usadas se arrojan al monte y al río. Son pocos los

objetos que se conservan: el banco, los pilches, la bocina de caracol o de caña guadúa y el altar.

El ritual de la celebración de la vida

Para la espiritualidad de la gente del Napo nada cae fuera del ámbito del Espíritu de Vida (Samay). Nada está definitivamente perdido y muerto, todo puede ser salvado si se complementa y armoniza por el don del Samay. Hasta la muerte es rescatada para la vida. También por ella pasa el rastro del Espíritu de Vida.

Morir no es dejar de vivir, sino la celebración de una boda con otra persona de la comunidad del más allá. La espiritualidad de la gente del Napo puede afirmar que la muerte no existe. Es como podar una planta para volverla a plantar y para que nazca y se desarrolle lozana de nuevo. Tomar parte en un funeral es asistir a la celebración simbólica de una boda (*aya bura*), la boda del alma es el término usado por los indígenas del Napo para explicar el ritual del funeral. El funeral es una boda.

A los cinco días del fallecimiento se da una comida de agradecimiento a los que han participado, ayudado y acompañado en la muerte, velorio y entierro del difunto. En esa comida no se llora, sino que se hace la barrida de la casa con matas de ortiga para que el espíritu del difunto se mude de la casa de este mundo donde ha vivido, a la nueva casa del otro mundo donde seguirá viviendo. Para que deje de molestar con sueños, ruidos y presagios, y vaya definitivamente a su nueva morada en la tierra de los antepasados, donde está su nueva pareja (*kari* o *warmi*) y la respectiva familia a la que se une.

El espíritu del difunto sería la novia que se entrega, con alegría, a un novio de la comunidad del más allá, por eso se brinda y come con alegría, como en un día de boda. Hay mesa *mikuna*, con *kamachina*, música y baile.

El concepto de la vida futura del alma es distinto del concepto occidental, para quien la historia quedó atrás, es un dato del pasado y se la recuerda cada año en un día determinado. Para la cosmovisión indígena del Napo, el pasado no es algo que dejó de ser, la vida está adelante, el principio de la sabiduría cultural empuja hacia adelante. Para el pueblo naporuna la historia está adelante, en la tierra sin mal hacia la que se

camina. Al poco tiempo de la muerte (dos generaciones) es común el olvido total del pasado: "No sé de dónde vengo, pero sé quién soy y a dónde voy", titula Santiago Santi su folleto autobiográfico.

Previo al enterramiento en el cementerio, con el *marpindo* —llamada "flor de los muertos"— se confeccionan unos pequeños envoltorios (*shigra*) tejidos de esa misma hoja. En cada doble que se hace al tejer las hojas de la flor, se van expresando, verbalmente, los deseos y recomendaciones de la familia que se deja en la tierra dirigidos a sus nuevos parientes. La difunta alma es la que los llevará a la familia del más allá para que la reciban y acojan. Es una carta oral de recomendación y afecto, bellamente tejida, que se coloca en el ataúd junto con las pertenencias del difunto y la comida para el viaje que emprenderá el alma a su nueva morada.

La tumba de tierra o casa del difunto es una bóveda cavada bajo tierra en la que se coloca, sobre unos troncos rodados y bajo un pequeño techo de caña brava, el ataúd que es una canoa que llevará al otro mundo, el cadáver adornado con los colores de la vida y pintado como un embrión vivo. La tumba simboliza la olla de tierra original del que fue formado y de la que brotará viva el alma para que siga viviendo en la tierra de los antepasados.

Según su mito de origen de la humanidad, Pachayaya hizo al hombre de la tierra y lo puso dentro de una olla de barro. Ahora, al cuerpo muerto se lo devuelve a la tierra de donde fue tomado dentro de una tumba de barro, mientras el Espíritu de Vida vuelve a la familia definitiva.

Vale acotar que produce gran consternación la muerte por ahogamiento, la muerte lejos de la casa —en un hospital— y los perdidos en la selva (*cf*. cap. 11, 254), pues hacen lo imposible recuperar los cadáveres y darles la sepultura cultural, para que las almas emprendan el camino hacia la tierra de los antepasados, hasta la casa de la nueva comunidad y no queden vagando en la selva o en el río.

Capítulo 7

La comunidad indígena naporuna

La nacionalidad indígena naporuna es una sociedad de carácter tribal, distinta de las sociedades estatales occidentales. No hay un único tipo de sociedad indígena. Para los conquistadores blancos y sus descendientes criollos todo aborigen es indistintamente un indígena. Sin embargo, cada nacionalidad es una sociedad con organización, con autoridad, con recursos naturales y con territorio propios.

Aunque los estilos de vida, las formas de pensamiento, los tipos de organización y las prácticas económicas sean distintas y, a veces, contrapuestas, tienen ciertas características generales comunes. Culturalmente son comunitarias, familistas, igualitarias y sin clases sociales.

Según la cosmovisión indígena naporuna, la primera creación humana es "la comunidad" o "gente en familia", que en lengua *kichwa* se dice *ayllu*. Este es un dato característico de la sociedad indígena naporuna con sus valores y energías propias. La comunidad es, pues, un dato cultural y una exigencia que proviene de su origen. Es su valor fundamental. Para expresar esta realidad fundante se usan conceptos que, aunque no significan lo mismo ni son homónimos, desarrollan y explican este valor básico con palabras como *ayllu*, familia extensa o ampliada, comunidad indígena, organización indígena, comuna indígena, nacionalidad indígena, pueblo naporuna.

La comunidad es la persona humana

Al ser la comunidad el valor primero, en torno a ella se han fundamentado y diseñado todos los elementos de la cultura y de la sociedad indígena, formando un bello mosaico de vida en armonía.

Según el mito, la comunidad en la cultura naporuna es el sujeto antropológico ancestral en el que se fundamenta su peculiar personali-

dad. No es una asociación, conglomerado o cooperativa de socios, sino una comunidad o familia ampliada, distinta de la familia nuclear clásica de la cultura occidental, compuesta del padre, de la madre y de los hijos, en la que cada uno es un individuo autónomo. Distinta también de la sociedad del Estado.

La comunidad como tal, por tanto, tiene sus derechos y sus obligaciones. Es biológica, social y afectivamente una comunidad de gente, compuesta de familias extensas, no de individuos sueltos. La comunidad tiene una misión utópica que cumplir: ser "gente" por excelencia, la expresión acabada de la persona, el prototipo de integración de las diferencias de los seres y la condición para que todos los elementos del universo también lo sean del nuevo mundo (Kutikpacha).

La palara *runa* no se traduce ni significa "hombre", sino "gente": persona racional, dotada de inteligencia y con palabra. La mujer sola es incompleta y el varón de la misma manera: son individuos. Todavía no son "gente", son un proyecto de gente. Como proyecto de gente son, por lo mismo, incompletos y necesitados.

Se los distingue por su género: la mujer es un elemento de género femenino (*warmi*) y el varón es un elemento de género masculino (*kari*), y cada uno cumple su función como tal en la comunidad. Sin embargo, para ser gente o persona completa los elementos tienen que complementarse. La comunidad se forma con "personas" cuya función es ser "gente".

El individuo con derechos y obligaciones solamente es posible en cuanto está integrado en la comunidad. La familia extensa es el medio donde progresivamente se va asimilando y desarrollando los elementos que le posibilitan en todo momento ser persona (*runa*).

Cortado de esta raíz y arrancado de la comunidad, el individuo en sí es un elemento más del universo: un átomo suelto, un ente solitario y aislado, incompleto y al que le falta "algo" que debería tener para ser gente. Situación que debe resolverse para que, dejando de ser una contingencia, un sinsentido existencial, una necesidad o un anhelo, llegue a ser persona en armonía, con todos los elementos que, para ello le ofrece la comunidad.

La comunidad o familia extensa no hace referencia al individuo aislado. El individuo desgajado de la comunidad es impensable. No tie-

ne personalidad, le falta la condición de gente para sentir y gozar de la armonía humana de la creación. A lo más sería un remedo de persona, una posibilidad de hombre y de mujer. Le faltan demasiados elementos fundamentales para ser gente, persona completa.

En ese sentido, la simbología naporuna considera a los animales solitarios como malignos, peligrosos y fieros (comegente), causantes de maleficios y la personificación de espíritus perversos: el tigre, la serpiente, el cocodrilo. Sin embargo, los animales que viven en manada como los monos, los jabalíes y los pescados, o juntos en bandada, como los loros y las garzas, son más humanos, buenos, mansos, más alegres, bullangueros y bellos.

La comunidad es espacio social

La comunidad o *ayllu* es el espacio social donde el individuo —masculino y femenino— se completa y se hace persona. La comunidad tiene espíritu y es viva. El carecer de algún elemento significa que le falta personalidad, necesita vivir como persona. Es dentro de la comunidad donde la persona puede desarrollar su rol de gente a la perfección como un ser completo e insustituible.

Se puede decir que la comunidad es como el útero materno, que aporta al individuo concebido en ella los elementos que necesita para que desarrolle y complete como persona hasta la madurez. El individuo recibe de la comunidad lo que necesita para ser gente y ella le proporciona lo que tiene sin mezquindad. La comunidad satisface las necesidades de cada uno y de todos, completa lo que falta a unos y a otros. Es como el territorio donde, a medida que nacen y desarrollan nuevos vástagos, se encuentran las posibilidades para ir nutriéndolos. La comunidad cuenta con todo lo necesario, el mínimo suficiente, para vivir bien y progresar, para servir y para compartir en igualdad.

La comunidad y su entorno se han mantenido perennemente en su continuidad humana y ecológica, a pesar de todas las vicisitudes históricas. Ha cobijado y protegido a sus miembros y ha mantenido al universo de seres naturales que constituyen el mundo actual en el que vive. Ha hecho posible su permanencia desde la Conquista española, durante la larga noche de más de 500 años que dura esta tragedia. Mil veces destruida y

mil veces vuelta a renacer en nuevos contextos ecológicos e históricos, con nuevos elementos y nuevas integraciones.

El indígena perdido y diluido en el remolino de la sociedad blanco-mestiza sabe que la comunidad no le rechazará, que le acogerá como a un socio más, como al hermano perdido según el mito de Lucero y Kuyllur, encontrado y recibido con todos los derechos y deberes de la gente.

La comunidad es la escuela

La comunidad enseña en sus libros siempre abiertos, en los que ofrece verdades y conocimientos sobre el universo, la naturaleza, los orígenes míticos y la sabiduría. Es el plantel donde se aprende a conocer todo lo necesario para vivir. Es el lugar de la sabiduría donde se aconseja y planifica para que la comunidad sea una persona de calidad.

Es hogar familiar fecundo, donde se aumenta demográficamente. El aula de formación del pueblo indígena en donde se pone en contacto y se relaciona con un acervo de experiencias de otras sociedades, con las que teje la trama de la vida diaria, que le ayudan a crecer en sabiduría, conocimientos científicos y tecnológicos y en la práctica de los saberes del entorno social y natural.

Vale reconocer que ahora se ha dejado la educación y la práctica humanista de la comunidad en manos del Estado, que enseña otros conocimientos y que educa por medio de profesores mestizos, con las leyes de educación y según las modas del sistema, mas no con los valores culturales.

La comunidad y la justicia

Culturalmente, la comunidad es como un conversatorio de justicia y reconciliación, donde se igualan las diferencias por el diálogo y por la práctica de la equidad y de la armonía. Un espacio de paz, pero no de una paz pactada en papeles, leyes y de labios afuera, sino la paz de la mirada serena del alma que se posa adentro de cada conducta y de cada compromiso: "Viendo creemos", dicen.

La comunidad es como un plantío de la justicia, donde se siembra y crece una sociedad de excelencia y de calidad, Una sociedad de servicio,

respeto, igualdad y libertad. Una sociedad que comparte, acepta y acoge. Simbolizada por el gesto ritual del roce imperceptible de las manos que se encuentran y se dan. Que se ratifica con el ofrecimiento y la aceptación agradecida del tazón de la chicha blanca de la paz, el color de la armonía y de la comunidad.

La comunidad y los valores culturales

La comunidad es la expresión multicolor de los valores culturales. Es el campo donde se los practica, el hogar donde se los cuida y el taller donde se los recompone. No precisamente a través de las conductas individuales y aisladas de los socios, sino de la minga de la vida comunitaria y del conjunto de prácticas que, a la manera de un hermoso arcoíris, embellece el firmamento de la comunidad.

Los valores culturales posibilitan que la vida de la gente, de las energías positivas de la naturaleza y de los espíritus, presididos y al cobijo hogareño de la comunidad, se manifieste coherentemente por su energía social, su exuberancia y su frondosidad.

En la mitología cultural naporuna el arcoíris refleja la multiforme variedad de valores, de culturas, de formas de vida y de recursos naturales que fecundan la selva y el territorio comunitario. Los seres de la selva, según la sabiduría ancestral, forman una comunidad en la que se practica la reciprocidad, la prestación de servicios y la complementariedad entre ellos: viven compartiendo, ayudándose, apoyándose, arreglando e igualándose

La comunidad es el espacio que condensa la alegría. El comunero se aligera en ella de las penas y conflictos, siente el bienestar y la tranquilidad, tantas veces perturbada, que le devuelven el coraje para seguir viviendo y superándose, para de nuevo ser fuerte, sabio y gozar del bienestar y de la armonía familiar. Ahora hay violencia, desigualdad económica, injusticias, vicios, falta de libertad y otros antivalores, tanto mestizos como propios de la cultura que la debilitan.

La comunidad y el territorio

Uno de los elementos por el que la comunidad indígena se diferencia de la sociedad occidental del Estado es por la forma de posesión

del territorio, considerado como parte irrenunciable de su concepción cultural y de su identidad, tanto por el origen y la posesión ancestral como por el modo de vivir en este y porque, además, sus antepasados están enterrados allí y viven con ellos.

El pueblo naporuna piensa en su territorio, no en la tierra, y traslada al lote demarcado y titulado que le asigna el Estado su concepto cultural de territorio. La noción de tierra individual y adjudicada personalmente es un concepto legal, propio de la sociedad occidental. Para el indígena la tierra no significa el lote que la ley le puede conceder con un título de propiedad. Su idea es la de su territorio comunitario.

La noción de territorialidad es cultural. No hace referencia alguna a tal y a cuál cantidad de hectáreas de tierra, medidas y calculadas sus cabidas, sino a un territorio con recursos naturales suficientes para la comunidad y para las fuerzas y energías de la naturaleza que también lo habitan.

Al territorio —donde se reproduce y realiza la vida— se le considera como una persona viva, habitado por otros seres vivientes, sujetos de derechos y obligaciones por su concepción cultural de lugar mitológico y de mundo animado. Está compuesto por una parentela de multitud de espíritus, ánimas y de energías que hacen referencia a una organización universal igualitaria.

El territorio es un libro abierto del que la comunidad extrae y deletrea su sabiduría. Es también la fuente de sus derechos. Por su posesión ancestral la comunidad es una persona racional con sus derechos y obligaciones, y no está compuesta por "gente de monte" o venida de otra parte. Vive en un espacio ilimitado que le conecta con otros mundos afines de su universo cultural. Tener el territorio es tener su propio mundo humano, dentro del que se dan las relaciones interculturales de intercambio con otros pueblos.

Una comunidad naporuna con territorio es autosuficiente, pues cuenta de abundantes recursos naturales en sus boscosas selvas, de agua en sus ríos, de aire puro, de fauna y de flora, de minas de arcilla para la confección de ollas y vasijas para el ajuar y de toda clase de minerales (*kurimama*).

El territorio, sobre todo, es esencial para la producción autónoma, para las prácticas de subsistencia, para el aumento demográfico y para el desarrollo del conocimiento. La cultura indígena naporuna valora sobremanera la independencia y la autosuficiencia comunitaria que le da el territorio. Son la base de su sobrevivencia biológica, cultural y del futuro desarrollo. Aunque haya tenido que soportar siglos de esclavitud mestiza y de despojo de sus recursos por parte del Estado y de las empresas extractivas, hasta la actualidad sigue mayoritariamente apegada al territorio ancestral.

La organización y el territorio comunitario son el cuerpo visible, el rostro y el corazón de la nacionalidad naporuna. Son la fuente de la identidad, de la personalidad y de la sabiduría propia. Por su peculiar origen mítico, la comunidad como persona, guarda sus diferencias con los demás seres de la naturaleza, con los espíritus y con los otros pueblos y culturas.

La abolición de la comunidad cultural por la persona jurídica supone la desaparición de la identidad y viceversa. Según su mito de creación, el valor de la identidad se expresa en el continuo empeño y esfuerzo por ser "comunidad de gente" y mantenerse como tal: viviendo organizados, practicando los valores culturales, los modos y formas de vida propias, respetando a los demás y siendo libres ante lo otro y ante el mundo de la naturaleza y de los espíritus.

Sus territorios ancestrales están ahora conquistados y en ciertas partes reconocidos "ilegalmente", sometidos a la ley de tierras, a las leyes comunales y a los títulos de propiedad que concede el Estado, de quien depende también su aprobación y vigencia. Actualmente, los Gobiernos y las empresas extractivas de recursos naturales se imponen con sus autoridades, sus leyes y su poder económico sobre el derecho cultural a sus territorios ancestrales e intentan arrebatárselos.

La Conquista española impuso por la fuerza de las armas, el sometimiento esclavo de los nativos a los patronos, a las haciendas y a las pautas económicas y administrativas de la Colonia y del Estado actual. El valor de la libertad y de la autonomía territorial quedó soterrado y sometido, con serias consecuencias globales para las comunidades actuales que,

empujadas por el sistema social hacia el individualismo y la competición humillante, están dando lugar a una muy baja autoestima indígena.

Es por ello que el pueblo naporuna pierde todo si pierde su pequeño territorio ancestral, unido indefectiblemente a su vida cultural y a la subsistencia diaria. Pierde el derecho a una patria, a los mitos de fundación y a la sabiduría. Se acaban su universo, las bases de su organización y de su cultura naporuna.

La comunidad y la economía a través del territorio

El territorio, sus recursos naturales y el trabajo son la base de la economía naporuna, de su supervivencia y de su bienestar. El indígena del Napo no es comerciante ni campesino ni ganadero, sino pescador, cazador, horticultor y recolector. La naturaleza selvática es el medio natural donde conviven el hombre, las fuerzas y energías vitales de las plantas, los *kurakas* de los animales, los espíritus del bosque y la compañía de los ancestros.

Tener el territorio es disfrutar de abundantes recursos materiales para vivir y para el desarrollo, esperar en un futuro de bienestar, contar con un destino y tener derecho a la tierra de los antepasados con los que se comunican por pasadizos mágicos, ubicados en lugares conocidos de la selva. El territorio de la selva es animado, está poblado por comunidades de seres vivos. En paralelismo con el *ayllu* humano cada elemento participa del Espíritu de Vida (Samay) y tiene su lugar propio y digno de respeto. Nadie en él es mayor o menor, según el derecho que la Pachamama le otorga a la existencia y en la que cumple su rol.

El hombre en su relación con la Pachamama no debe transformarla ni cambiarla, menos aún destruirla, explotarla y dañarla. Su deber es humanizarla, cuidarla, mejorarla y embellecerla, respetando sus formas y cualidades externas específicas. Debe convivir con la variedad infinita de sus componentes naturales: la diversidad extraordinaria del bosque, las distintas clases de tierras, la multitud de seres que la habitan, las lagunas, los tesoros y los entornos que cada uno de ellos ocupa.

En el uso de los materiales del medio para la construcción de las casas, la confección de los utensilios y la elaboración de sus expresiones artísticas, imita y mantiene la bella y sencilla tosquedad de la naturaleza.

En ella se inspiran sus formas arquitectónicas tradicionales, la pintura, los adornos, la danza, la mística y la poesía.

La experiencia de usarlas y de reconocer su valor cultural es lo que da un sentido de armonía universal. El arte indígena pinta a los espíritus con los colores de la vida: el color rojo es la vida femenina, el azul marino es la vida masculina y el blanco es la vida en armonía. No pinta las figuras del entorno ni el aspecto exterior de las cosas. Con los colores pinta a la vida.

Los trabajos en la chacra y el trazado de los senderos y veredas dejan a la selva tal como es y está. Le dan específicamente una finalidad útil, humana y medioambiental mejor. Para usarla en servicio del hombre se pide al "dueño" del lugar el respectivo permiso, para acomodarla también al disfrute elemental que se hará de ella según el principio del "mínimo necesario". Se le habla con cariño (*ikarana*) o se la exige con dureza para alejar de ella el mal y limpiarla (*kutipana*): esa es la oración inédita de una espiritualidad cultural.

Al finalizar la relación de la naturaleza con la persona humana y al devolvérsela a su dueño original selvático, con el que ha vivido como "gente", la entrega agradecido, con un medioambiente más próspero y enriquecido con especies vegetales útiles y nuevas, libre de malezas y alimañas, sin haber sido explotada, ni destruida, ni violada. Lo que la persona humana toma del medioambiente para su vida y para su actividad, se desarrolla y envejece al unísono, según el proceso de envejecimiento y de tiempo natural de existencia y de uso. La canoa, la chacra, la casa, el sembrío viven y se desarrollan al ritmo de la vida del hombre. Al terminar ambos el ciclo natural de vida, el hombre devuelve a la Pachamama el sitio de donde los había tomado y las energías que le brindaron los bienes ya usados. Se muda a otro lugar dentro del territorio, donde repite su rol humano de complementariedad con la naturaleza.

El *sacha pacha* o "espacio selvático" es un complemento de la comunidad naporuna. Entre ambos forman el universo de seres. La parte de ella que se toma para complementar al hombre la debe usar correcta y dignamente, en armonía, sin romper el equilibrio natural ni dañarla. De igual manera, el hombre debe dar a la naturaleza en reciprocidad

lo que de su parte le corresponde para completarla: el talante humano, el respeto, el pensamiento, la palabra, el canto, la danza, le belleza y la prosperidad. La persona y los recursos del medioambiente deben vivir en profundo y mutuo respeto. El convivir con la naturaleza supone un conocimiento mutuo y una conducta espiritual y entrañable como debe ser entre parientes.

La naturaleza no es solamente el sitio donde están los minerales, las plantas, los animales y las personas, cada uno en su reino, según el concepto de la cultura occidental. Viven juntos en la "gran maloca", la casa común de la selva, donde todos los seres que la habitan son animados, tienen sus propios *ayllu*s y organizaciones, sus nombres, sus actividades, sus cargos y sus lugares de residencia. En ella se encuentran y conversan como compadres, como socios de un mismo territorio común, donde se multiplican, se apoyan, se defienden mutuamente, se alegran, se aconsejan, aprenden, dialogan y se reconcilian (ritos litúrgicos de celebración cósmica).

La comunidad naporuna se proyecta en la naturaleza y la naturaleza en la comunidad. Participan del mismo Espíritu de Vida y constituyen un medioambiente de personas animadas, con pensamiento y maneras humanas, que caminan juntos hasta llegar a la Kutikpacha. Este estilo de vida comunitaria ha desarrollado en el *ayllu* formas de convivencia, de asociación y de economía en diálogo y participación con el entorno. "Todo es de todos y para compartir". Los bienes particulares son también para compartir. Esta espiritualidad dignifica al hombre y humaniza a la naturaleza. Es la "ecología integral" por la que la naturaleza es para el hombre y el hombre para la naturaleza.

La comunidad naporuna tiene sus maneras propias de producción y de desarrollo económico y de igual manera, las tienen cada uno de los componentes medioambientales del mundo de la selva. Con todos se colabora en la reproducción, en el cuidado y en la multiplicación. Producen coyunturalmente el mínimo suficiente para el desarrollo demográfico y la satisfacción de las necesidades de cada uno. El fin de la producción no es la acumulación individual ni el acaparamiento de excedentes, porque eso sería explotar a la contraparte y competir entre hermanos espirituales dentro de la casa común.

Como ya dijimos, el territorio de la selva tiene lo necesario suficiente para la vida de todos, cuenta con recursos naturales abundantes. La selva es fecunda, se puede trabajar e intercambiar libremente en ella, sin ambición. Los excedentes son para compartir —también con la naturaleza— para hacer fiesta, agradecer y el encuentro familiar entre compadres. Lo suficiente o mínimo necesario está determinado por la comunidad y no por el individuo ni por la imposición de modelos económicos ajenos. Es un valor establecido de acuerdo a la sabiduría cultural igualitaria y al medioambiente del entorno rico en todo.

La necesidad de buscar una relación armoniosa con el territorio, con sus recursos naturales, con las energías y con los espíritus que los regulan y animan es un deber cultural. Lo mismo que se necesita de un control social-comunitario inteligente del territorio y de sus recursos como algo irrenunciable para la sobrevivencia humana y para que el consenso de la palabra dada en la sesión se ejecute en convivencia.

La fuerza del movimiento indígena actual ha nacido y seguirá desarrollándose con fuerza y prosperidad a partir de la lucha responsable por los territorios y por los recursos naturales. El territorio y sus recursos tienen valor de libertad, de goce de la vida, de equidad, de autonomía y de prosperidad.

Las sociedades comunitarias son extremadamente fuertes o vulnerables a partir de la posesión, del uso y del usufructo de sus territorios y de sus productos. Todas las acciones económicas, sociales, religiosas y políticas que se tomen deben ser evaluadas a partir de la incidencia y el impacto que producen en ellas.

En la comunidad naporuna no hay proyecto económico de producción y de acumulación capitalista, según la concepción individualista occidental de apropiación y de dominio económico de los recursos humanos y naturales. En el pensamiento cultural indígena no entra la explotación ni la acumulación ni la manipulación ni la dominación. Se trata de la producción, del uso responsable y del desarrollo comunitario del mínimo suficiente.

La comunidad y la comuna jurídica

Comuna no es igual a comunidad. El *ayllu* es "un dato cultural ancestral" que se expresa por una organización horizontal. La comuna es un "ente jurídico estatal" que tiene una estructura vertical, creada por la Ley, extraña y metida en la comunidad indígena, a la que intenta suplantar y hacerla parte del Estado. Comunidad y comuna se contraponen frontalmente por su ancestralidad, por su concepto de organización, de sujeto de derechos y obligaciones, de territorialidad y de modos de vida propios.

Las comunidades ancestrales de los naporuna son sociedades "sin Estado", distintas de las países coloniales y civilizaciones dominantes, que son sociedades "con Estado". Las demandas culturales de nacionalidad, de autonomía y de autodeterminación no están en conflicto con el Estado y deben ser reconocidas. Son sociedades ancestrales anteriores a la misma constitución de los Estados modernos y sería el estatuto de autonomía el instrumento jurídico que determinaría cuales son los derechos y obligaciones que les pertenece por ser de tal nacionalidad cultural.

Entre las demandas legales de derechos culturales y de reclamos ancestrales está el de la posesión territorial comunitaria. Aunque la noción de territorialidad es cultural y legal, los Estados neocoloniales no los cumplen ni los respetan, más bien promocionan la lotización y titulación individual de la tierra a la manera colona para ponerlas en el mercado de tierras.

El abandono del ordenamiento territorial comunitario por la modalidad estatal de comuna jurídica, es un proceso problemático por las mutaciones culturales y la pérdida de derechos sociales y territoriales que supone. Además, debido al robo de los territorios y de los recursos naturales, se debilita la identidad, se destruye el medioambiente y se extingue el concepto de nacionalidad indígena en beneficio de la nacionalidad ecuatoriana del Estado único y uniforme.

Se necesita procesar y activar el ingrediente de la resistencia cultural para volver a reconquistar el territorio comunitario con sus recursos, revalorizar la sabiduría ancestral, la identidad de la nacionalidad indígena y el mantenimiento de la cosmovisión comunitaria naporuna.

Los valores que hacen comunidad

Para una mejor comprensión del tema de los valores comunitarios, consideramos algunas de las características propias de la forma de pensar y vivir naporuna, poniendo énfasis en las maneras existenciales de vida y de acción, antes que en las formas teóricas del pensamiento y las ideas.

Para este fin, hay que recordar todo lo que ya reflexionamos sobre los valores (*cf*. cap. 1): valor es todo aquello que ayuda a vivir como gente libre frente a los otros y a lo otro; todo lo que ayuda al desarrollo del accionar humano, al fortalecimiento de la comunidad y a la resistencia cultural en el proceso social e histórico de la nacionalidad; la práctica de los valores lidera y abre el camino hacia la armonía final en la tierra sin mal. Asimismo, debemos recordar las diferentes series de valores espirituales que ya desarrollamos (*cf*. cap. 6). Solo a partir de esto podremos comprender los valores comunitarios como tales.

Conducta comunitaria

Los valores se aprenden y se practican en cada una de las actividades diarias de la vida comunitaria y dentro de ella tienen sentido. Se aprenden viviéndolos, trabajando, corrigiendo, cumpliendo las *kamachinas*, sufriendo, resistiendo, celebrando y haciendo fiestas. Como ya dijimos, "la comunidad es la escuela" y los valores no se aprenden estudiando libros de cívica, ni escuchando lecciones impartidas en las aulas escolares, ni en los talleres de formación, ni en el catecismo (*cf*. cap. 6). El único método es practicándolos. Ante ello, las enseñanzas del profesor son discurso, refuerzo y apoyo.

Las leyes impuestas por el sistema son dominación, sometimiento, dependencia y esclavitud a la autoridad y a la moral mestiza occidental, y se constituyen en una fuente de injusticia y de debilitamiento espiritual comunitario. Por ende, para su recomposición, no se necesitan tribunales, funcionarios judiciales, abogados, libros de leyes o teorías judiciales; tampoco se requiere de una fuerza policial bien equipada, ni de calabozos, ni de la investigación al supuesto culpable, ni del castigo. Lo que se necesita con ansia es un cambio de conducta, la paz y la armonía quebrantada, para

que la comunidad siga cumpliendo los valores que cuidan y procuran el buen vivir que alegra los corazones de los indígenas.

Para una buena espiritualidad comunitaria no se necesitan de códigos de conducta, ni manuales de urbanidad, ni de refinadas fórmulas relacionales de civismo, sino del cumplimiento, el respeto y la práctica cotidiana de los valores culturales.

Igualdad comunitaria

Uno de los valores característicos de la comunidad naporuna es la igualdad:

- Las casas de las familias de la comunidad son iguales. No hay alambradas ni muros ni tapias para señalar la propiedad de cada uno. Los cercos se construyen para proteger a los animales domésticos y protegerse de las fieras.
- La mujer como el hombre cumplen su rol en las familias y en la comunidad, indistintamente tienen, comparten y participan de igual dignidad y de los mismos derechos y obligaciones. Es mal visto que el esposo y la esposa acudan, cada uno por su lado y solos a los acontecimientos de la comunidad.
- El saludo es para todos, incluidos los niños de pecho y los visitantes.
- El compartir de la chicha y de la comida son igual para todos, menos para el blanco y la autoridad a los que se da de comer y de beber aparte.
- La colocación de los comuneros en las reuniones de la comunidad es circular. No hay mesa de presidencia ni asientos especiales reservados ni estrados elevados y adornados para las autoridades y el piso para el pueblo. Varones y mujeres son iguales en dignidad, en el trato y en la toma de decisiones.
- El reparto de las cosas es igual para los "socios", aunque no estén presentes. La comida, la bebida y el reparto de utilidades o excedentes es de todos los socios y si no han estado presentes

a la hora del compartir, se manda a las casas la parte que les corresponde junto con los *maitos* de comida correspondientes.

- En las reuniones y fiestas comunitarias son mencionados todos, hasta los que no han llegado a la celebración y a la reunión.
- Los niños y adolescentes —hijos de comuneros— y los enfermos y ancianos son miembros de la comunidad en igualdad de derechos y de obligaciones, en la práctica de los valores y en los usos y formas propias de vivir.
- Según sus roles, disfrutan y participan de todo lo que los otros tienen y hacen: casa, cosechas, mingas, saludos, dignidad, comida, bebida y fiestas. Gozan del derecho al trabajo, a hacer mingas, a invitar y a ser invitados a las reuniones y a las celebraciones. No son "ni-nis" sin trabajo, ni estudio, ni casa, ni plata, ni nada propio…

La cultura indígena naporuna tampoco admite diferencias ni hace distinciones entre los tipos de trabajo. No son, ni mejores, ni peores, ni más, ni menos dignos, ni de mayor, ni de menor valor económico. Es la persona y su destino comunitario quienes tienen dignidad. La dignidad de ser gente iguala el valor del trabajo. El trabajo es un don de todos y para toda la comunidad.

No se admite entre los socios de la comunidad diferencias por títulos de nobleza, de plata, de clases sociales y de diferencias étnicas; tampoco por normas refinadas de urbanidad, ni etiquetas sociales personales, ni cortesías particulares, formulismos, gesticulaciones estudiadas, ceremonias, uniformes especiales, saludos e inclinaciones de respeto y pleitesía… estos comportamientos —comunes entre los blanco-mestizos— son objeto de burla y de cháchara en las comunidades indígenas.

Es causa de división y de gastos inútiles la falta de equidad y son un sinsentido las distinciones que la cultura mestiza establece entre los varios servicios y cargos sociales: políticos y económicos, civiles y religiosos. Tampoco los grados académicos, los títulos pomposos, el dinero o el vestido son motivo de distinción. En la sociedad mestiza es común el considerar a ciertas personas como de más o de menos dignidad, de mayor y de menor categoría, por motivos particulares que, generalmente,

se saldan con dinero y poder. Según la cultura naporuna estas actitudes anulan el valor de la persona humana, confunden la vida de la sociedad y es un irrespeto y una burla a la dignidad igual de todos.

El ejemplo de igualdad de la sabiduría de la comunidad indígena forma a sus miembros y al personal de liderazgo desde los valores, para que sus servidores sean culturalmente dignos. La experiencia de servicio y el conocimiento posterior les irán llenando de sabiduría, de coherencia y del goce y respeto de la comunidad.

La fuerza y la valía del servidor comunitario no depende del número de votos obtenidos, ni del apoyo de la mayoría, ni de los grupos de poder político, económico e intelectual que pujan en las campañas para las elecciones, sino de la aceptación expresada por el consenso comunitario, la calidad ética del servicio, de la aprobación consciente y del respectivo acuerdo de todos.

En la comunidad indígena naporuna no se trata de buscar el poder, el tener y el mando, sino el de comprometerse por un servicio humilde y gratuito. Esta actitud cultural honra la calidad del ser humano, la dignidad igual de los miembros y de la comunidad compuesta por gente de valores.

No hay lugares preferidos ni se toma en cuenta el estar a la derecha o a la izquierda, más arriba o más abajo, lejos o cerca de tal o cual persona. La única digna es la comunidad y en ella no hay primero ni último. Todos son iguales. Hacer distinción entre personas sería empobrecer y no considerar a la comunidad y a sus realizaciones, a sus servicios, trabajos y actividades. Toda la comunidad y cada uno es digno y de igual respeto.

Para que el consenso comunitario sea de calidad e igualitario, se respeta también al comunero que, por no entender, disiente. Hay un derecho comunitario a disentir y se da la oportunidad de discernir por tal motivo. Por eso las sesiones comunitarias son largas y tediosas, pueden durar días, hasta conseguir el entendimiento cabal de los asuntos que afectan a todos y a cada uno de los socios.

Los socios de la comunidad, por su parte, pueden hacer de su vida, de sus actos y de sus cosas lo que quieran. Gozan del libre albedrío. Según el mito, Pachayaya que camina visitando las casas y los trabajos de la gente, se respeta la libertad y las decisiones de cada uno. Pero la

conducta demostrada y las decisiones personales, correctas o incorrectas, serán las que le habiliten después, para que pueda participar y compartir en igualdad con la comunidad o ser bien visto o excluido de ella para ejercer cargos y decidir.

Por eso, al encuentro con la cultura mestiza, a las comunidades nativas les han faltado dirigentes genuinos, ya que el servidor comunitario no ejecuta las decisiones tomadas con la fuerza y la contundencia que tiene el consenso. Además, la presión del sistema de poder de la sociedad occidental tiende a anular al líder comunitario y someterlo a sus opiniones políticas.

El problema está presente en todos los niveles de la actividad comunal y provoca tensiones y contradicciones: la apropiación individual del poder de decidir, el manejo de la economía y de la representación comunitaria. También surgen divisiones y causan la ruina de muchas actividades comunales de desarrollo y del bien vivir, cuando el servidor no cuenta con el consenso de la comunidad, carece de conocimiento suficiente o tiene una conducta cultural e intelectual inapropiada.

En el corazón de ese valor está expresada la dignidad irrenunciable del respeto a la comunidad y de la dignidad igual que cada uno como persona tiene en la cultura, sin distinción de sexo, edad, economía y autoridad. Nadie, por ningún condicionamiento, debe sentirse mayor o menor que los demás, ni menos o más ante los otros.

Para el occidental, muchas actitudes culturales indígenas indican una falta de sentimientos humanos, de justicia, de respeto y de educación. Rayan en la indiferencia y van contra la dignidad y la actitud reverente ante el mayor, la autoridad, el pariente y el encontrarse después de una larga ausencia. Sin embargo, para el pueblo naporuna, entregarse a actos efusivos de emoción: abrazos, besos, gritos y lágrimas, apretones de mano, inclinaciones de rodillas, aspavientos, celebraciones oficiales exasperadas, discursos patrióticos y panegíricos rimbombantes… es dar importancia a formas ridículas, a las apariencias, a lo que sucedió, a la tristeza, a la categoría social y al *show*, mas no a la dignidad genuina y positiva de la persona como tal, siempre digna y presente en el corazón de la comunidad.

Los comentarios, las emociones y las lágrimas vienen a su tiempo: se pueden dar en medio de la bulla de las fiestas comunitarias, en las largas y sentidas tertulias de compadres, en las noches de comentarios íntimos, de recuerdos vividos sobre triunfos o fracasos. La comunicación naporuna es desde el corazón y desde el alma.[7] Está en la mirada que emite la alegría, la acogida, el afecto interior o la tristeza, aunque no se conozca a la persona. Eso es cultural, pero ha sido también una trampa que actualmente sucede con demasiada frecuencia. Lo que obliga al nativo a ocultar la sonrisa y a mostrarse timorato, tosco y desconfiado. Si no se conoce a alguien, por condicionamientos sociales de la cultura occidental, lo observan, lo interrogan y lo evalúan en lugar de abrirle el corazón.

Ser familia

Otro de los elementos que fortalecen a la comunidad es el sistema de "relaciones, lazos y alianzas familiares", que se anhelan y se buscan ansiosamente. Especialmente son los lazos que se derivan del compadrazgo y de las alianzas matrimoniales por las que se hacen de "una misma sustancia".

Con los diversos compromisos que se generan entre los miembros del círculo familiar y con la integración con otros *ayllu*s se forma la "familia extensa", punto de partida de un más amplio núcleo de cuñados, nueras y allegados. La dimensión espiritual de la familia está marcada por el Espíritu de Vida humano, energía chamánica de complementación que aglutina en una sola a la comunidad.

La complementación mítica que le hace fecunda a la comunidad es la que sucede por la unión ancestral del elemento masculino y del femenino en el casamiento o boda indígena. La acumulación de espíritu y de vida que genera la unión matrimonial produce nuevos seres humanos por medio de los padrinos, en el rito de la boda y del compromiso entre

7 Un ejemplo de respeto mutuo y de aprecio de corazón a la persona como tal es el de la comunicación sin palabras, que consiste en permanecer en silencio, el uno junto al otro, como está la pareja de guacamayos posados en la rama del árbol más alto de la selva, solamente sintiéndose y gozando del horizonte y de la cercanía del amor, aunque hubieran estado años sin verse, sufriendo por la ausencia, pero soñando y gozando ahora con el encuentro.

familias, que se consolida culturalmente por medio de los compadres, en el rito de la imposición del nombre, donde los "sientan en una sola mesa familiar".

El compadrazgo es un elemento clave que hace posible la genuina familia cultural naporuna, su formación como tal, su establecimiento y su afianzamiento fecundos por el aumento demográfico y por la posesión del territorio. El compadrazgo es el eje en torno al que giran las posibilidades de la comunidad y es de tipo espiritual. El compadrazgo consiste en "hacerse y ser familia" en lo más profundo del espíritu por medio del rito del *cumpayana*. Los lazos de unión que se crean entre compadres son más fuertes, exigentes y estables que las relaciones que produce la descendencia de sangre.

Cuando dos hermanos de sangre —por el rito del Bautismo o de la imposición del nombre— se hacen compadres, el compadre es el que le pone el nombre al ahijado, no los padres. Desde ese momento dejan de considerarse hermanos y se tratan de compadres. En el círculo familiar el compadre tiene más autoridad que el padre, al que debe obedecer (oír) y cumplir lo que manda (respetar). Al hacerse compadres de un hijo por medio de un Bautismo, también se hacen compadres de los abuelos como miembros y parte de la familia extensa (*ayllu*).

La manera común de hacerse compadres es por el sacramento del Bautismo. En el tiempo de las haciendas —incluso hasta hoy en día— uno de los abusos más degradantes de la explotación indígena por parte de los hacendados y mestizos se debía al compadrazgo adquirido por el Bautismo religioso. Gracias al Bautismo, el patrón se hacía compadre de todos los primeros hijos de los matrimonios indígenas que servían en la hacienda y de esa manera, por el parentesco cultural que se produce, debían trabajarle gratis y servir al compadre blanco en todos sus caprichos, hasta en el "derecho de pernada". El peón indígena, sin embargo, nunca podía ser compadre de los hijos del patrón por el Bautismo.

Por la fuerza de los ritos culturales en torno al casamiento y al compadrazgo, la unión de espíritus que se genera, se cancela la posibilidad de una ruptura. Su quebranto es como una puñalada de muerte en el corazón de la nueva familia. Ocasiona un trastorno ético (pecado cultural) en el

sistema de relaciones o lazos sagrados de vida que necesita un inmediato arreglo ritual. Tiene ecos míticos para la futura posibilidad de una educación humana de calidad y de una continuidad lineal de la fecundidad.

Tanto el padrinazgo del matrimonio como el compadrazgo de la imposición del nombre tienen una finalidad social además de cultural: añadir nuevos miembros, fortalecer la familia comunitaria y dar seguridad a los nuevos vástagos que se van integrando en la comunidad de parientes.

Repartir y compartir

Se trata de valores comunitarios genuinos contrarios al acumular, que es el mayor antivalor cultural. Aunque en el sistema económico mestizo esté muy valorada la acumulación, la cultura naporuna busca y procura sobremanera compartir: sea por el don del trabajo, por el trueque, por el cuidado y defensa del territorio comunitario o por celebraciones.

Tener y no compartir es mal visto por la sociedad indígena. Al ser una exigencia cultural, provoca tensión social y soledad en torno al individuo insolidario. Al misionero y al blanco se los valora y considera desde esta práctica cultural: acumular, ostentar, vivir solo o aislado y mezquinar es propio de culturas y de conductas que van en contra de este valor comunitario que afecta a la convivencia.

La cosmovisión naporuna prioriza la posesión comunitaria de los bienes y no favorece la acumulación individual. Al ser el individuo "dueño indiscutible" de sus energías personales, de los bienes producidos y de la posesión de sus habilidades, sus logros le ofrecen una "ocasión cultural" para la práctica de los grandes valores: del compartir, del don, del trueque, de la equidad y de la libertad.

Como ya hemos visto (*cf*. cap. 3, 39 y cap. 6, 131), el derecho a la propiedad individual de productos propios es un valor que da a la persona la oportunidad, el privilegio y la dignidad de compartir libremente con los demás lo suyo. "Disculpe la pobreza", dicen después de que se han desvivido en donar abundantemente lo mejor de lo que tienen, ya que el don hace humilde al hombre que comparte y digno al que lo recibe.

Según la práctica cultural, al compartir en libertad y en igualdad se adquiere un derecho social a la reciprocidad y a la dignidad comunitaria.

Toda persona dentro de la comunidad es autónoma, a nadie se le fuerza a compartir, pero si no lo hace de corazón, tampoco lo invitarán a los encuentros, se lo marginará y será un objeto de comentarios. Pasará a la condición de "solitario", que es una pésima categoría social en la comunidad *kichwa* naporuna. En la cultura naporuna los derechos que dan autonomía personal están en función de la comunidad y de la necesidad.

La acumulación individual rompe la armonía comunitaria y los principios culturales de la justicia, de la equidad, de la igualdad y de la espiritualidad naporuna. El máximo atributo de Pachayaya no es el de ser supremo y todopoderoso, sino el de "ser igual", el "ser comunidad".

Es por esta divergencia cultural que, desde los tiempos de la Conquista, la forma común de dependencia y de sometimiento del patrón blanco al indígena fue el compadrazgo religioso y otras formas de clientelismo: el favor, el fío, el suplido y el anticipo. El nativo entendía estos como servicios, un compartir y un favor que se hacía y se agradecía.[8] Para el conquistador, sin embargo, era un "préstamo económico" que el indígena nunca terminaba de pagar. Se convertía en una cadena de esclavitud, injusticia y eterna dependencia que pasaba de padres a hijos.

El pueblo naporuna siente con el dolor más profundo del alma que le engañan, que le estafan, que le han robado el territorio, sus recursos naturales y sus propios productos. Que les espolian de su cultura, que los conquistadores los tienen por rateros, mentirosos y ociosos y los encarcelan y los castigan por ello. Su sabiduría cultural, sin embargo, les enseña que la dignidad humana se mantiene por el don, por el trueque de necesidad por necesidad, por la que sobreviven como iguales.

El blanco siempre ha mantenido dependiente y sometido al nativo con pequeños y baratos favores materiales o espirituales: dinero, unos trabajitos, una supuesta amistad o promesas de bienestar. Por cualquiera de estos "favores" el nativo consiente de corazón a su "pana mestizo" que

8 Ningún indígena resiste el impacto de un regalo, para él es una dádiva por malvado que sea el donante. Es una de las trampas fatales que se derivan de la cultura indígena del compartir y que es aprovechada por la cultura de acumulación del estafador. Por esta trampa intercultural el indígena queda atrapado en la dependencia, la sumisión y la esclavitud por una supuesta e impagable deuda adquirida.

trabaje gratuitamente en sus territorios, use sus abundantes y valiosos recursos naturales y permita que su "compadre ingeniero" de la empresa explote el petróleo y el oro. Entonces cae en la trampa de trabajar en su propio territorio por una promesa de sueldo sin seguro o por un *catering* bien provisto de alcohol. Para el indígena, según su concepto de economía cultural del trueque, esa estafa racista es amistad, bondad, caridad y compartir.

El valor de las cosas y la necesidad

Las cosas en la cultura naporuna no tienen un precio fijo ni un significado monetario personal. El valor depende de la necesidad que cada uno tiene en el momento: es coyuntural. Si tengo algún bien es para usarlo y así cubrir la necesidad que "ahorita" me apremia.

En la cultura *kichwa* del Napo, la necesidad es un valor espiritual que se complementa por el intercambio mutuo del don. Dice la experiencia de los mayores que los objetos que se necesitaban para el uso diario eran fabricados por la misma comunidad y no tenían un precio monetario de mercado. Se compartían responsablemente los utensilios, los productos y los trabajos dependiendo de la necesidad que cada uno tenía. Si la necesidad era grande, el valor del objeto y del servicio era grande; si la necesidad era menor también el valor era menor. Aunque el servicio que se presta fuera excelente y el objeto que se da sea valioso, si no se los necesita se los dona como "yapa", sin considerar su valor monetario. La actividad mercantil de compra-venta culturalmente se entiende como una actividad de mutua ayuda, un compartir.

La necesidad es un "derecho a tener" que brota de la cultura. Coger cuando se necesita no es un robo y menos cuando en la otra parte hay una acumulación del bien necesitado o no es utilizado. En esta concepción cultural ni al trabajo asalariado ni a su producto se les asigna un "valor monetario", como es común en la cultura occidental. La plata y el sueldo son algo convencional, simbólico, virtual; son un instrumento por el que se tiene la oportunidad de obtener algo que se necesita a cambio, una forma de permuta y de trueque por los que se satisfacen las necesidades del uno y del otro.

El ahorro no es cultural. En la actualidad, el pueblo naporuna ve el ahorro como algo coyuntural y tiene sentido circunstancial, que le sirve para la solución de una necesidad actual. Guardar dinero para después carece de valor de vida. Por otro lado, el nativo culturalmente ha cuidado el territorio y los recursos naturales: la selva, la cacería, la pesca y los minerales… pues ellos sí tienen un valor de vida. Aunque, actualmente los malgasta y negocia con ellos, presionado por su afán de imitación y las exigencias del sistema.

Los recursos naturales del territorio y de la selva son bienes a disposición de todos, para usarlos según las necesidades de la vida. Sin embargo, al ser el dinero, en la sociedad occidental, un elemento fundamental para el desarrollo y para el prestigio de la actividad económica del hombre, su uso cultural resulta conflictivo, motivo de grandes injusticias y de corrupción: un serio problema de interculturalidad.

El dinero es difícil de inculturar, aun tomándolo como símbolo de valor cultural de permuta y de intercambio de necesidades. Debido al choque cultural y a la imposición del sistema económico occidental, la moneda, como el símbolo de la economía, ha transformado el valor de la necesidad en explotación, expolio, acaparamiento y ganancia sin límites; por encima de cualquier concepción religiosa, cultural y humana, formas de uso, conductas de vida, derechos humanos y derechos de la naturaleza.

La todopoderosa cultura económica occidental se ha convertido en una epidemia para la comunidad y la naturaleza. La plata ha llevado al pueblo indígena a la esclavitud, a ser envidioso y ladrón, al sometimiento, a la desigualdad cultural, a la indignidad y a la falta de autoestima ante el blanco conquistador. Por el dinero se les ha despojado de los productos que compartían con la naturaleza y con la gente, y todavía se les priva de sus recursos propios. El modelo económico mestizo les ha robado el valor de la necesidad igualaba socialmente y armonizaba con el medioambiente. Hasta el valor de la sobrevivencia ha desaparecido ante las crueles leyes del mercado impuestas por el capital. Cuanta más plata se gane, se regale, se reciba y se reparta con inequidad —sin considerar la dignidad igual de la persona— más se deteriora el "valor espiritual" de la necesidad, en

todos los sentidos de la vida, religiosa y humana. La caridad se hace una farsa ante la necesidad cultural.

La libertad

Otro de los valores comunitarios de los que más se habla, que más se desea, que más se anhela y que menos se permite su práctica y cumplimiento, es la libertad. La cultura mestiza entiende la libertad como un valor de ordenamiento social y la ha adaptado a la legislación del sistema. La aplicación que se hace de la libertad es puramente formal y su ejercicio es un verdadero desastre para el concepto cultural de la libertad de la persona y de la sociedad indígena.

La libertad, para la cultura occidental, está en la Constitución, que a la vez está conectada con el poder, el tener, la autoridad y el mando. La libertad debería servir, procurar y educar a todos, para que cada uno en la comunidad crezca en personalidad y desarrolle sus capacidades personales de creatividad e innovación desde los derechos humanos.

Al imponerse un sistema individualista del concepto, la libertad ya no es algo vivo, es una creencia limitante que hace creer que somos libres. Dicen que la libertad de pensamiento está ahí para que se cumpla y haga lo que se quiera, aunque le priven a uno de una libertad de calidad humana para ello.

La libertad mestiza está sometida a la ley del fuerte, del poderoso, del que más tiene y del "más vivo". El concepto de libertad del blanco en el que se apoya su sistema social desigual, se deriva del principio de la cultura occidental de los opuestos excluyentes.

Desde que los españoles hicieron esclavos a los naporuna por la ley del más fuerte, les robaron la libertad y les dominaron con la libertad del conquistador. Nadie les ha devuelto la libertad cultural ni les ha enseñado a ser de nuevo culturalmente libres. Queda una nostalgia superficial de libertad que les lleva a imitar estilos de vida ajenos, en lugar de recrear los propios valores. La libertad mestiza, en lugar de traerles la paz, les ha llevado a la competencia y a la confrontación entre sí mismos, a la sumisión, a la dependencia, a la discriminación cultural, al individualismo y a vivir de las cambiantes modas occidentales.

La libertad del sistema se llama derecho y se dice que, ante él, todos somos iguales. ¡Pero unos son más iguales que otros! Estamos contentos cuando nos zafamos de él y lo quebrantamos, y se nos cae el cielo encima cuando nos pillan desobedeciéndolo. Mientras tanto estamos satisfechos con ser sumisos y nos premian por haber obedecido y ser "mejores" que los otros. Así ganamos un "pedacito de libertad formal" en la sociedad mestiza.

La libertad cultural indígena se debilita y muere por la imposición de la libertad occidental. "Libertad o muerte", dice el eslogan de los blancos. "Libertad y vida" dice la sabiduría indígena. "Si como indios nos sometieron, como indios recobraremos la libertad", no como la imponen y enseña la ley de los blancos.

La libertad de la cultura blanco-mestiza no hace libres a los indígenas. No se trata de entenderla como una libertad formal, legal y de orden social, sino como la libertad verdadera, basada en la práctica de los valores culturales de vida propios en una comunidad de iguales.

Ritos que fortalecen la comunidad

La simbología del rito se expresa por gestos, signos, pinturas corporales y actos, acompañados de la palabra ritual, del ejemplo de los mayores que instruye, del buen vivir y de acuerdo a los valores ancestrales de la cultura ratificados por la comunidad.

La actualización frecuente en la comunidad de ciertos "acontecimientos" la fortalecen sobre manera. Toda celebración y suceso es ocasión para realizarlos: hay ritos del encuentro, trabajos comunitarios que recrean el bienestar y ritos de relación a la medida, del mínimo suficiente, que igualan a la comunidad.

Los ritos repiten invariablemente símbolos de vida que le recuerdan a la comunidad: ¿quién es?, ¿de dónde viene?, ¿dónde vive?, ¿con quién vive?, ¿a dónde va?, que le permiten centrarse y reencontrarse con la sabiduría, los modos de vida, las formas de pensamiento, las costumbres, los valores culturales y la identidad.

Las celebraciones se repiten y los ritos que en ellas se practican están marcados con el sello de los valores: el agradecer, la alegría de encontrarse, la pena de acompañar a los difuntos, la petición para la ayuda

de la minga, los arreglos de las desavenencias, los sacramentos de la Iglesia, los cumpleaños… siempre se dispone de un tiempo largo para cumplir con la hospitalidad, el compartir y la fiesta.

La kamachina

Sobre el valor de la *kamachina* ya adelantamos bastante anteriormente (*cf*. cap. 6, 121). Aquí hablaremos de su relación con el *apústulu*, que es un servidor cultural de la sabiduría, de la *kamachina* y de las costumbres de los naporuna.

El *apústulu* es un elegido por los espíritus, un "servidor comunitario" que ayuda y apoya la solidaridad y la vida cultural. No es elegido en una sesión de la comunidad, ni es un profesor del ministerio de Educación que enseña conocimientos. El servicio de *apústulu* viene de una cualidad innata que brota del espíritu, como fruto de la práctica de los valores culturales. No tiene remuneración monetaria ni poder de mando en la comunidad. Su saber no se basa en estudios escolares ni en el poder económico ni en preparación académica alguna. En su manera de vivir y en su porte externo no se distingue de los demás comuneros.

Al *apústulu* se lo conoce por su sabiduría, es el depositario de los saberes ancestrales y de la memoria cultural de los ritos comunitarios. Es el intérprete de los sueños y de los avisos de los espíritus. Maestro de la *kamachina*. Portavoz del compromiso comunitario. Probado por los valores de la cultura, por la comunidad y por los espíritus.

A través de la *kamachina*, es el artífice del "arreglo", que recompone la armonía comunitaria dañada. La *kamachina* es esencial para mantener el bienestar entre las fuerzas de la naturaleza y atraer el disfrute de la salud y del bien vivir a la comunidad. La sabiduría y la fuerza del *apústulu* se expresan por la *kamachina*. Conoce la historia de la comunidad y las enseñanzas de los antepasados que las cuenta a los jóvenes en los ritos de iniciación. Es consultado por su memoria y su vida ejemplar. Es como el profeta, el consejero y el catequista cultural de la comunidad.

La sabiduría le viene del *samay* cultural y la desarrolla por la experiencia, el cumplimiento, el estudio y la escucha. El consejo y la *kamachina* le vienen de Pachayaya, de los mayores y de la naturaleza. Su saber le llega

también de la práctica de los valores culturales, que le ayudan en la trasmisión de las costumbres, creencias, conductas y ritos y en la formación para la vida, el adelanto y el progreso de la comunidad.

Rituales de sanación

Para la solución del daño físico causado individualmente o a la comunidad, se requiere de la acción benéfica del sabio o *yachak*. Culturalmente, el sabio es el gran sanador, el médico, el ministro que con su conjuro aleja y destruye los males espirituales, físicos y psicológicos, que tanto daño producen en la naturaleza y en la comunidad. El soplo tranquilizante de la *ikarana* y el soplo enérgico de la *kutipana*, las *kamachinas* y los poderes curativos del *yachak* son esenciales para mantener el bienestar, la reciprocidad y la armonía.

En las curaciones chamánicas, el *yachak* succiona del cuerpo del enfermo la *chontapala* o "flecha maligna", que causa la enfermedad y se la come, para así destruirla o —con un potente soplo— lanzarla a lugares lejanos, más allá del territorio comunitario. Es por ello que a los brujos que causan el mal se los expulsa de la comunidad para librarse de su influencia dañina o se los elimina y así alcanzar la paz y la armonía.

La minga

En el trabajo comunitario de la minga se practican los valores del trueque y de la reciprocidad principalmente. Se llama también trabajo de "cambia manos": hoy por ti y mañana por mí. El trabajo en minga realizado por los socios de la comunidad es un trabajo entre iguales por el que se cumple el valor cultural de la ayuda mutua.

Todos juntos, sin la presencia de capataces ni patrones, con total independencia y libertad, cumplen con el rito de la economía del trueque del trabajo comunitario. El trabajo es un trueque ritual que se realiza para solventar las necesidades de la comunidad y su objetivo es la producción y el cuidado de la vida, la abundancia y el bienestar, el fortalecimiento y la armonía.

En el trabajo en minga no se da mucha importancia a la facilidad, al tiempo empleado en ello o a la dureza que exige su realización. Todo trabajo supone una cierta exigencia personal de responsabilidad: "Llueva o no, haga sol o no, hay que trabajar con gusto", dicen.

La celebración del trabajo comunitario, según la sabiduría de los mayores, lleva aparejado el cumplimiento de ciertas pautas culturales ancestrales. Las personas colaboran por igual según sus distintos roles femeninos y masculinos, según la edad y guardando el debido respeto a la naturaleza.

Al ofrecer la primera ronda de chicha a los mingueros en el lugar del trabajo, el primer tazón de chicha se brinda a la Pachamama, derramando un poco sobre la tierra que se va a trabajar y pidiendo su permiso para el uso de la porción que estrictamente se necesita, sin destruir ni avasallar a la naturaleza.

El trabajo de la minga es festivo. Antes del inicio del trabajo común, todavía en la casa, "el dueño de la minga" sirve un tazón de chicha a cada uno de los reunidos y hace las advertencias de rigor. El ambiente de los mingueros en el lugar del trabajo es bullicioso, como si se tratara de un juego. Culturalmente hace referencia al mito de los hermanos gemelos Lucero y Kuyllur que realizaban los más duros y peligrosos trabajos como si el juego fuera parte de ellos.

Si el trabajo resulta mal y no se cumplió a cabalidad, no lo atribuyen a la bulla y a la alegría de los mingueros, sino que se debe a las "mañas de los hermanos menores", a los irresponsables que lo hacen a su manera o a las distintas opiniones individuales que no cumplen con la forma propuesta ni se ajustan a lo planeado por el dueño de la minga y acordado por la comunidad. Actitud que da paso a una *kamachina* del servidor y al arreglo del problema acaecido entre el gusto individual y el parecer comunitario.

"Trabajamos ayudándonos", "no es bueno hacer los trabajos solitos", "no cobramos por el trabajo", dicen. La recompensa vendrá al compartir la cosecha de la minga y disfrutar, de nuevo juntos, de la alegría de la fiesta de la recolección, de compartir los frutos del trabajo que reciben en agradecimiento para llevar a las casas y de nuevo volver a ser invitados.

La hospitalidad

El "venga a pasar" o el *pasiyana* y el "suba a la casa" o el *sikay* son expresiones clásicas de hospitalidad. Culturalmente el visitar a un compadre, brindar algo al caminante y acoger al visitante son valores y obligaciones. Corresponden a la práctica de la espiritualidad del don, del compartir y del valor de la necesidad. Pachayaya dejó la *kamachina* de su ejemplo cuando caminó visitando las chacras, hospedándose en las viviendas de la gente y anduvo por la ribera del río Napo.

A cualquier hora del día o de la noche y a todo visitante, transeúnte o necesitado se le invitaba a subir a la casa, para brindarle conversación y algo de comer o de beber. Este valor cultural ha sido y es ocasión de grandes abusos e injusticias: de saqueos, de estafas y de engaños… ahora las casas están cerradas con siete llaves contra el robo, se sospecha de todos y ya nada se ofrece.

Culturalmente, el que hace el favor no es el que brinda el hospedaje, la comida o la chicha, sino que tanto el visitante, como el peregrino y el necesitado son los que dan ocasión para que el que hospeda y brinda cumpla con el valor del compartir que le aporta respeto y dignidad.

El huésped que visita da pie para actualizar el mito de Pachayaya que visita las casas y los trabajos de la gente en sus huertos. A veces se siembra más de lo que se va a consumir o a vender en la familia con el fin de compartir. Lo que sobra o sobreabunda pertenece a los demás y hay que devolverlo a su dueño que es el huésped y el necesitado.

Lazos familiares y alianzas

Sobre el compadrazgo por medio del Bautismo ya hablamos en este capítulo (*cf*. 160). Otro rito cultural que crea lazos irrompibles entre las familias, completa y fortalece a sus miembros, y asegura el proceso de crecimiento de los individuos hacia su armonía adulta en la comunidad, es la "alianza matrimonial".

La complementación de las familias ampliadas en las comunidades aporta al desarrollo y a la seguridad, consolidan un progreso material constante y armonioso y aseguran el crecimiento demográfico. Los ritos

de fecundidad (*chawcha wawa*) se realizan durante la celebración de la boda cultural indígena, sin posibilidad de ruptura matrimonial por el divorcio (*chaki pitina*).

La base sobre la que se apoya y fundamenta sólidamente el matrimonio en la cultura naporuna es la *paktachina* entre familias. En el matrimonio naporuna, el "sí" de aceptación y de mutuo acuerdo no es como el que se dan entre el novio y la novia occidentales o según el matrimonio religioso de la Iglesia, sino que se sustenta en el compromiso entre los miembros de ambas familias. Sobre ellas recaerán las obligaciones para que el compromiso, dado y aceptado, se cumpla en el nuevo matrimonio. Desde entonces, las dos familias formarán una sola en la que se integran los nuevos esposos.

Adicionalmente, existe un consistente y variado programa de relaciones familiares y visitas que las mantienen unidas: los encuentros entre compadres —que se dan sobre todo en épocas festivas o de abundancia, para compartir agradecer por lo que se ha logrado—, los consejos de los mayores para la transmisión de las costumbres y de la cultura, la colaboración en los trabajos comunitarios, la participación en las fiestas, en las celebraciones y en las reuniones de la comunidad, la defensa y la protección del territorio, y las sesiones de sanación son frecuentes. Se trata de actividades que se practican en el territorio de la comunidad, en la casa comunal o en las casas particulares, en las que no puede faltar el brindis de la chicha y de la comida, el baile y la música. Su actualización periódica se planifica y repite, especialmente por la asistencia a determinadas celebraciones, para mantener sólidos los lazos familiares.

Los arreglos comunitarios

Si bien ya introdujimos este tema con anterioridad (*cf.* cap. 6, 136), vale desarrollar aquí los diferentes tipos de conciliación y las formas en que estos se dan, dentro de las comunidades naporuna. Estas acciones pueden darse entre esposos, entre padres e hijos, entre compadres y entre familiares, cuyo fin es restablecer la armonía con la naturaleza y entre los miembros de la comunidad.

Debido al débil liderazgo cultural chamánico de los servidores de la comunidad los arreglos para superar los males morales, los males del cuerpo, los males de la naturaleza y los males de los espíritus de vida son poco frecuentes.

Los ritos, tanto de conciliación como de complementación, que normalmente se realizan son:

- El juicio comunitario.
- La *kamachina.*
- El diálogo privado entre familiares desavenidos.
- La comunicación personal de los defectos y/o dificultades de la vida.
- Los arreglos sobre contratos y convenios entre comuneros con compañías o con el Estado.

Lo que llama la atención de estos ritos culturales de arreglo es que en ellos no se trata de que el "reo" pague una multa para resarcir de algún modo el mal social y económico causado a la comunidad, ni que se le castigue físicamente, ni se le condene a prisión por el daño que hizo, ni que se pida una sentencia judicial condenatoria. No se trata de hacer justicia al estilo y en la forma como se entiende en la cultura mestiza. El arreglo no es del tipo de justicia social ni de justicia conmutativa ni se trata de hacer justicia por medio de tribunales, abogados jueces, fiscales, leyes y castigos, multas y cárceles. No se trata de aplicar normas, códigos y protocolos para todo. Tampoco se trataría de perdonar pecados por la confesión, ni la absolución, ni la penitencia según la religión católica; ni de resarcir a la comunidad por algún perjuicio, como si se tratara de curar una enfermedad desde afuera, internando al enfermo en un hospital y poniéndolo a las órdenes de un doctor que cure el mal causado.

La justicia en la cultura indígena naporuna es lo mismo que ajustar, arreglar, curar, integrar, complementar, armonizar e igualar diferencias. El arreglo no es un juicio al modo mestizo. Ni se trata de buscar un malhechor para castigarlo y para que pague por la fechoría cometida. La justicia indígena no busca culpables, sino convertidos. El arreglo es un valor muy sentido de la comunidad, es una exigencia cultural para que se compongan

las divisiones y los problemas que han dañado la vida de las personas y de la comunidad. Es la forma cultural de recomponer la tranquilidad perdida y las relaciones dañadas entre los miembros del círculo familiar y entre los socios.

No se pretende aplicar el rigor ni de la justicia ni de la Ley, sino de recuperar para la vida de la comunidad la armonía y la amistad rota por cualquier motivo e incorporar de nuevo al socio alejado a vivir la convivencia comunitaria. El arreglo está por encima de la Ley occidental conmutativa y de las normas morales culposas de la religión.

El rito busca recuperar al socio que quebrantó la armonía, curándolo para que la comunidad se sane y sea más fuerte. Lo demás cuenta poco culturalmente y se pasa por alto. El posible castigo medicinal y la *hampichina* o medicina del consejo, a veces tosca en la forma y poco pulida e ilustrada en las palabras, va dirigida a sanar la vida de la comunidad afectada y a restablecer la armonía perdida del organismo comunitario, por la incorporación del miembro ya sanado que la dañó con su conducta equivocada.

La comunidad es el gran sacerdote que hace los ritos. Cura y regenera al pecador, ayudada por sus servidores: el presidente, el capitán, el *apústulu* (catequista) y los ancianos que componen la aristocracia del Espíritu de Vida y de liderazgo ético de la comunidad.

Ahora bien, uno de los arreglos más representativos de la justicia naporuna es el "juicio comunitario", que es un rito para el restablecimiento del valor de lo que es justo en la comunidad naporuna, una búsqueda comunitaria de la justicia que lleva a cabo en tres momentos:

- Arreglo familiar dialogado en la sesión de la comunidad.
- Aceptación del arreglo, tanto por parte de la comunidad que padeció el daño como por los causantes del problema.
- Celebración de la armonía.

En la búsqueda de lo justo, la comunidad reunida en asamblea comunitaria es al mismo tiempo, la autoridad que acepta la acusación e investiga la transgresión, el fiscal que escucha y el juez que aprueba el resultado del consenso de la deliberación y da el veredicto. Es también el consejero que asesora, el médico que cura y el abogado que dirime entre los grupos de demandantes. La comunidad es juez y parte en todos los aspectos.

Todos los socios de la comunidad reunidos en sesión ordinaria participan, reflexionan y proponen. Estudian, analizan, comentan y miran los aspectos del uno y del otro lado de la oposición. La comunidad necesariamente debe estar presente para que el consenso y el veredicto sean comunitarios. La comunidad, en el juicio comunitario, es como el "banco del chamán", que ve, piensa y juzga con dos cabezas: la cabeza del bien y la cabeza del mal.

La comunidad es un organismo vivo que sufre y busca la cura no un ente jurídico, en el que cada uno de sus miembros participa en la búsqueda del bien común de lo justo. Es como una "minga de la justicia" en la que cada uno hace su parte del trabajo: cortan, podan y riegan, hasta que el tejido comunitario dañado aparece desbrozado y apto para plantar las semillas de la paz y de la armonía.

En el debate de la comunidad, los causantes del problema explican y aclaran, se defienden y acusan mutuamente. La comunidad escucha e interviene; puede apoyar, culpar y aconsejar. Es una búsqueda común, a veces tensa y dura, de la verdad, de la paz y de lo justo, de la equidad y del bienestar de todos hasta alcanzar la armonía, según la metodología cultural de los opuestos complementarios. Todos anhelan, pacientemente, el acuerdo que restablezca la calma y el arreglo. Paso a paso, el bien y la verdad van ganando terreno hasta hacerse comprensibles y claras a las mentes de todos. Es la comunidad dañada la que debe colaborar en la eliminación de la enfermedad y confusión, aparecidos en ella. Una vez conocidas y establecidas las causas del problema en un diálogo áspero y lleno de altercados, van apareciendo y aceptándose las propuestas de arreglo y complementación. Los "servidores de la comunidad" dan su veredicto y se acepta comunitariamente el acuerdo.

El arreglo o juicio cultural queda garantizado por el consenso de la comunidad. Los que aceptan el acuerdo son las familias en oposición que lo piden y se comprometen a un cambio de vida individual y comunitaria. En el juicio cultural comunitario la jurisprudencia empleada es la de los valores culturales y la de la sabiduría ancestral.

Los parientes y familiares, compadres, padrinos, abuelos y tíos… hacen la *kamachina*, que nunca debe faltar. Si se considera oportuno, ellos

mismos aplican la *hampichina*, por medio de la limpia con la ortiga, del ají y del tabaco, que curan y sanan el espíritu, dan el correctivo y ayudan a su cumplimiento.

No se trata de apoyar al pariente errado ni de felicitar al ganador, sino de borrar y de "quitar" para siempre la causa del malestar comunitario. El apoyo es a la comunidad que sufrió el quebranto, a la que se le pide disculpas y se le confirma la promesa de seguir siendo en adelante dignos comuneros.

La mentira, el ocultar la verdad, el engaño, el uso del poder y la amenaza crean graves problemas en la búsqueda de la verdad y la justicia. Lo mismo pasa con la presencia, durante el juicio comunitario, de representantes de la justicia oficial: militares, abogados y relacionadores de las empresas… que inhiben y son un obstáculo para la obtención de la justicia. La imitación de las modas occidentales y la introducción de formas judiciales foráneas han debilitado y malogrado el hermoso valor de la justicia indígena y el buen vivir de la cultura naporuna, por ello es urgente que la comunidad y sus servidores comunitarios recobren los significados culturales de la ética, de lo justo, de la equidad, de la armonía y de la práctica de la igualdad.

Cuando termina el juicio comunitario con el acuerdo, el acusado y el acusador se dan la mano y pasan juntos en torno a la comunidad sentada y alegre, para agradecer y saludar a cada uno de los presentes a la manera indígena: con el roce de las palmas de las manos donde se encuentran los centros de energía, de percepción y de curación, no en los besos, abrazos y palmaditas en la espalda o una borrachera de trago y comida al uso occidental. Este es el gran momento espiritual comunitario de reconciliación, arreglo y perdón, de verdad y de justicia comunitaria. Se ha logrado superar el mal cultural de la oposición y restablecer la armonía que Pachayaya quiere para sus hijos.

Finalmente, se participa en la bebida ritual de la chicha que, en ocasiones es abundante. Ya no hay enemistades sino verdadera fiesta. Es la rúbrica cultural de la celebración de la justicia por la unión lograda: la fiesta de la cosecha que sigue a la minga de la justicia.

A continuación, vamos a enumerar algunas dificultades que tienen los ritos de arreglo en las comunidades naporuna:

- Abunda la corrupción, el engaño, los abogados mestizos, las autoridades sin ética, los intereses económicos de las compañías, el poder (militares, policía y mafias), la política partidista y los cargos públicos… sobre los que la comunidad no tiene control alguno.
- Se niega la sabiduría cultural y se imponen los artículos de unas leyes, de unos protocolos y de unos reglamentos mestizos, apoyados por la economía y la ilegalidad, no por la ética ni por la justicia cultural de los valores.
- En vez de la palabra del consenso de la comunidad se toman en cuenta las promesas, el chisme y el comentario dicho en privado que alimenta la división, la ambición y la conducta individual.
- Ante la bulla de las barras, de los insultos, de los gritos acusatorios y amenazas, ha desaparecido de las sesiones comunitarias la palabra sabia y sincera.
- Se imponen proyectos ajenos y convenios oficiales que alegran a los comuneros amestizados y a las mafias paternalistas, muchas veces apoyadas por el personal policial o militar, autoridades políticas, pistoleros y trabajadores de las compañías.
- En los juicios comunitarios, los familiares defienden a sus parientes y amigos, y contratan abogados pagados. Muchos niegan cínicamente la verdad y la conducta correcta que la comunidad pide a sus socios e imponen intereses y puntos de vista ajenos.
- Ha desaparecido el respeto y se desprecia la dignidad comunitaria de los socios.
- Están de moda los intereses empresariales, la plata, los títulos y los estudios académicos, no el compromiso comunitario y la coherencia de la sabiduría ancestral. El sistema occidental corrompe y degrada —humana y culturalmente— los valores éticos de estos pueblos originarios. Una acertada y digna solución para muchos que se dicen "defender" lo indígena sería que dejen de hacerlo.

Dentro de las formas más sencillas —pero no por ello menos sentidas— de reconciliación, se encuentra el arreglo que se realiza a través de diálogos privados ritualizados entre compañeros ofendidos o entre familiares: esposos, compadres, padres e hijos, etc., a veces se reciben avisos en sueños para que se procure la reconciliación. También hay muchas otras maneras de expresar este valor cultural:

- Cuando un servidor comunitario cuenta su vida, aunque nadie se lo pida, y enfatiza que procura ser fiel a su cargo, pide perdón y disculpas pues no lo puede cumplir a cabalidad como lo esperan.
- Cuando alguien aspira a ocupar algún servicio en la comunidad y busca ayuda para superar el miedo y la falta de experiencia.
- Cuando personalmente confiesa sus fracasos e incapacidad en el cumplimiento de sus compromisos y pide apoyo a la comunidad y a Pachayaya para que con la ayuda de todos pueda desempeñarse correctamente.

En el compromiso y en el servicio de un cargo, aceptado en nombre de la comunidad, va implícito el juicio comunitario del arreglo. Los nóveles dirigentes amestizados lo evitan a toda costa y lo reducen a una simple "rendición de cuentas", sin el juicio de valor de la comunidad ni la *kamachina* de los mayores que instruye.

Diversas celebraciones comunitarias

Hay celebraciones comunitarias que, por la afluencia de afuereños y la participación masiva de pobladores, son más intensas en ciertos tiempos y acontecimientos. En ellos se cumplen y celebran ritos importantes como el del nacimiento o la imposición del nombre con los ritos del *shutichina*, del *yaku tallina* y del *wawa ishpa*. También están los sacramentos de la Iglesia (Comunión, Confirmación, etc.), las fiestas patronales, las bodas, los funerales, los encuentros entre compadres, los arreglos de problemas y de desavenencias por disputas o borracheras… celebraciones en las que también se da abundancia de comida, bebida y alegría.

Ruptura de la comunidad

El mal o daño físico a la comunidad

La sabiduría indígena naporuna enseña que el universo, hecho por Pachayaya, se rompió. Se lo conoce por el mito de origen (*cf.* cap. 11, 254) y por las enseñanzas ancestrales, trasmitidas oralmente por los antepasados y que vienen de los tiempos antiquísimos. A partir de la fractura del mundo primordial indiferenciado, se inicia nuestro universo actual dividido en el que vivimos. Al romperse, los seres se debilitan y aparecen las energías negativas y de distinto signo de oposición:

- El *samay unkuy* del Espíritu de Vida humano y de las conductas.
- El *aycha unkuy* de la enfermedad, del dolor y de la muerte.
- El *sacha unkuy*, que es la destrucción y la muerte de la naturaleza.

El daño a la vida (*kawsay unkuy*), el daño a la naturaleza (*sacha unkuy*), la enfermedad, el dolor, la violencia, la muerte (*aycha unkuy*) son las rupturas que los males físicos producen en los seres de la comunidad. Para la sabiduría naporuna, este daño está en relación, especialmente, con las "energías negativas" que tienen su asiento en el medioambiente natural, en los poderes malignos controlados por los brujos y en el dominio injusto impuesto por los diablos de la Conquista que los mantienen enfrentados.

Es un daño de tipo chamánico, característico de la cultura, que se lanza desde afuera, en forma de "flecha mágica" o *chontapala* contra la vida y que contamina a las personas de la comunidad, a las energías naturales, a los recursos naturales y a las ánimas.

Tanto el daño a la vida como el mal moral afectan y dañan realmente y de forma afectiva y física a los seres. Ambos males pueden ser enviados con el "soplo", cuando los poderes buenos donados por Pachayaya en favor de la comunidad y de la naturaleza son mal empleados.

La naturaleza y sus recursos son el complemento de la comunidad. Dentro de ella los seres se complementan: equitativamente donan y reciben vida y bienestar sin mezquinarla, sin acumular y sin apropiarse para mantener la armonía. La naturaleza tiene sus derechos y la cultura los respeta.

Para el animismo naporuna, a la naturaleza y a sus recursos no se les aplica el principio occidental de "propiedad privada", sino la existencia de los valores de complementariedad, de reciprocidad, de uso y de usufructo. Ni el dominio ni el título de propiedad son valores comunitarios, sino normas jurídicas de la cultura occidental. La conducta cultural correcta que satisface a los espíritus es la del compartir dignamente entre la persona humana y las fuerzas de la naturaleza.

Según la cosmovisión naporuna, los seres que habitan en el mundo forman familias y tienen sus "guardianes", sus "dueños" y sus "cuidadores" que los defienden, los coordinan y los "vengan" si se produce algún abuso contra ellos. Compartir correctamente con la naturaleza dignifica y hace merecedor de sus dones: debe darse la reciprocidad y el respeto armónico. Su quebranto produce catástrofes naturales.

El problema del *sacha unkuy* tiene relación con el uso incorrecto, abusivo y destructivo de las energías, de los recursos y de la ruptura de la armonía y de la reciprocidad por parte de la persona humana. También el dolor, la enfermedad, la tristeza y los desastres naturales son consecuencia de las conductas deficientes, relacionadas con la actividad humana y con una serie de ánimas y de diablos que la dañan. Al *sacha unkuy* también se lo relaciona con la cultura occidental depredadora del sistema y opuesta a la cultura indígena; de él provienen las formas de vida y de pensamiento individualistas, inadecuadas a la espiritualidad comunitaria del compartir, y causantes de la apropiación particular ilícita del medioambiente ecológico al que explotan y destruyen.

Según la sabiduría naporuna, el mal físico se explica y se relaciona directamente con los poderes de los diablos y de los brujos; por el abuso y el uso egoísta que con su maligna voluntad hacen de la naturaleza y de sus energías producen pestes en las personas, en el aire, en el agua, en las plantas y en los animales que desaparecen y mueren. El mal físico no tiene relación con las acciones de castigo y de amonestación de Pachayaya; sería contradictorio que él pueda causar el mal. Pachayaya se identifica con la vida y camina siempre en armonía con el espíritu humano y con la naturaleza. Al mal físico se le llama también "mal viento", "sombra",

"envidia"… causa dolor, palidez y debilidad, chupan la vida, asustan el ánima y mandan enfermedades e incluso la muerte.

Son comunes en algunos miembros de la sociedad naporuna las manifestaciones de dolencias psicosomáticas o *pahu*, como el "complejo de inferioridad" y la "depresión", las enfermedades hipocondríacas, la falta de autoestima y las envidias. Culturalmente, estas afecciones a la salud también son "lanzadas" por un soplo de alguien y tienen la categoría de *chontapala*, que puede causar la muerte.

El mal o daño cultural a la comunidad

Es el mal que daña la conducta y la vida ética de la comunidad (*samay unkuy*). Es un daño que provoca conflictos en la conducta cultural y en el ritmo de vida de la comunidad. Son acciones que rompen la armonía, la participación y la compasión con la naturaleza y con la vida humana. Este daño rompe la unidad entre los valores fundamentales de la cultura: el compartir, la verdad, el bien y la justicia.

Los valores de la vida consisten en estar en armonía con todos y con todo. El daño a la vida consistiría en la ruptura, en la división y en el daño de sus valores sobre los que se sostiene el bien vivir de la comunidad, de la naturaleza y de la vida espiritual.

El pueblo naporuna conoce y tiene experiencia personal de que hace el mal, sabe por qué lo hace y qué efectos tiene. Todos en la comunidad lo ven, lo conocen y lo experimentan. Se hace al interior de la comunidad y afecta a todos: va contra la salud, los recursos naturales y la armonía común. Este mal es generado dentro de la comunidad, se manifiesta en ella y es ella la que debe solucionarlo.

La comunidad siente, por lo mismo, una íntima y urgente necesidad de sanar, de arreglar, de reconciliarse: es la intervención sensible y clamorosa de la conciencia cultural que pide la solución de la vida dañada, de la complementariedad herida y de la armonía comunitaria rota.

Esta grave enfermedad de la vida cultural de la comunidad, divide y rompe la sacralidad de la vida. Es una enfermedad mortal que entristece y causa consternación general, anula la conciencia espiritual justa y causa la muerte de la comunidad (suicidio cultural). Han cedido los pilares

del espíritu que sostenían el edificio comunitario. La calidad de vida se arruina y sucede la división, la pérdida de la identidad y la desaparición de los lazos comunitarios que le daban solidez.

Las grandes "pecados"[9] que ocasionan rupturas en la comunidad son motivo de comentarios y levantan un clamor de rechazo: son los engaños en el matrimonio, la mentira, la envidia, las brujerías, la acumulación de bienes y de poder, el individualismo, las peleas entre compadres, los robos y la violencia del alcoholismo… que producen rencores, peleas, malos tratos, esclavitud, dependencia, complejo de inferioridad, falta de autoestima, prostitución y vicios. Con este tipo de conductas la comunidad se siente mal. El organismo comunitario está compuesto de un tejido de conductas, si las conductas se dañan el tejido se rompe. Hasta que no se arregla, el daño no se olvida.

Obviamente, estas enfermedades de la conducta no se curan con normas, ni con convenios, ni con promesas políticas, ni calabozos, ni leyes, ni abogados… como se intenta hacer imitando al sistema occidental, sino por una manera de vivir éticamente comunitaria y por el cumplimiento de los valores culturales, sin los que no se mantiene la armonía ni existe la comunidad. No se pueden hacer ofrecimientos ni promesas de cambio de conducta sin vivir los valores, ni se pueden vivir los valores sin hacer compromisos, ni se cumplen los compromisos sin una coherente organización comunitaria.

El problema recae sobre la comunidad que queda debilitada. Es la comunidad la afectada por el daño y eso la malea. Es la comunidad la que sufre el desequilibrio al no practicarse interiormente los valores que le co-

9 Es importante entender el significado de los vocablos culturales *kichwas*: *hucha* (pecado) y *wakllina* (dañar). Ninguna de las dos palabras tiene un significado de transgresión religioso-sacramental ni legal, como generalmente se los traduce en la cultura y religión occidental. No se refieren a normas morales quebrantadas, ni a la ley de Dios que prohíbe y al que se le ofende por la desobediencia a su amor, ni tampoco al quebranto de preceptos legales justos o injustos de la sociedad, ni al desacato de la Ley. *Hucha* y *wakllina* se refieren al incumplimiento de una serie de valores culturales y tienen relación con los efectos sociales, daños causados a la vida de la comunidad y con los males físicos y éticos que la afectan, por los que queda enferma, corrompida y rota.

rresponden. Apenas afecta ni religiosa ni legalmente al individuo que hizo el daño, por lo que no se pide castigo ni retribución personal por el mal hecho ni penitencia alguna por el pecado cometido contra Dios. Se exige la recomposición de la ruptura del tejido comunitario que tales actos y conductas le causan; se pide un cambio, una "dieta cultural" para la persona y una comprobación pública de su cambio de conducta. La curación del miembro enfermo debe ser visible para que el cuerpo de la comunidad sane.

Quien no acate el arreglo ni la *kamachina* y se niegue a recomponer la armonía dañada, queda como un renegado, un rebelde, un corrupto indeseable, una "manzana podrida" que seguirá dañando, una "mala hierba" que hay que arrancar de la comunidad. Es una desobediencia grave contra la comunidad.

La desobediencia es uno de los mayores "pecados" para la comunidad naporuna. Todo lo que se hace o dice en contra del respeto y el afecto debido a los miembros de la comunidad, es desobediencia. Se la considera como un desacato, una rebeldía, una herida en lo más sagrado de la vida familiar. Se le puede expulsar de la comunidad. Un juicio comunitario de expulsión corta por lo sano al miembro dañado.

La cultura occidental enfatiza la Ley, la norma, la formación intelectual y la categoría social. Las infracciones contra ellas, penal y moralmente, son una ilegalidad y un desacato contra la "dignidad" del legislador y del patrón, sea Dios o el Estado. En la cultura naporuna, la acción dañina cometida por alguien, si no afecta a la comunidad, aunque sea grave la ofensa, se la considera como una acción individual. Nadie se preocupa de ello ni se le da importancia. No entra en la categoría de ruptura (*hucha*), de daño o mal comunitario. Es considerada, más bien, como una prueba, una advertencia o una llamada de atención, una ocasión personal para aprender y para cumplir.

Capítulo 8

Los servicios comunitarios

Históricamente hablando, hay dos tipos de servicios ancestrales o "cargos" comunitarios. Distintos por su origen y distintos también por la forma de practicarlos:

- Servicios ancestrales indígenas.
- Autoridades o cargos impuestos por los conquistadores y actualmente continuados por el Estado, el Gobierno, las instituciones, las empresas y la Iglesia.

Servicios ancestrales

Hasta nuestros días se han mantenido servicios que corresponden a los tiempos ancestrales más remotos. La tradición naporuna los ha mantenido a lo largo de su historia milenaria, les han ayudado a vivir en armonía y equidad, y han fortalecido el mantenimiento de la vida en igualdad y la práctica de su rica espiritualidad comunitaria.

No son cargos, empleos, autoridades políticas y de gobierno, sino compromisos, roles y servicios culturales, que les han acompañado para llevar adelante la misión que Pachayaya dio a la "gente" cuando hizo aparecer la humanidad.

La comunidad naporuna ancestral tenía tres tipos de servicios:

- Para la coordinación y la realización de los trabajos, del bienestar y del desarrollo material y social de la comunidad, así como para la defensa, el cuidado de su territorio y para la representación ante otras sociedades. Este servicio lo cumple el *kuraka*.
- Otro servicio ancestral es el de mantener a la comunidad en armonía con los espíritus transcendentales y las energías de la naturaleza, fortalecerse espiritualmente, liberarse de las bru-

jerías, enfermedades y protegerse de las amenazas y de los temores. Este servicio lo cumple el sabio o *yachak*.

- El tercero de los servicios es el de consejo, de instrucción, de mantenimiento y de fortalecimiento de la sabiduría y de la identidad cultural, así como el de promover la introducción de nuevas técnicas y conocimientos en la comunidad. Este es el papel del *apústulu*.

Estos servicios son los más representativos y, en líneas generales, continúan vigentes en la actualidad. A lo largo de la historia de la Conquista y de la posterior colonización se los ha reprimido con crueldad, se ha impedido su ejercicio, han sido objeto de burla y en muchas partes se los ha eliminado e integrado al sistema.

Estos servicios han mantenido vigente el proyecto cultural y organizativo naporuna. Han sido los guardianes, los transmisores, los maestros y los modelos que han guardado la sabiduría, la espiritualidad y el cuidado de la vida comunitaria que se resiste a desaparecer.

Culturalmente todo servidor cuenta con el apoyo de la elección, la confianza que da su aprobación y con la fuerza de la aceptación comunitaria. Actúa según la voluntad de todos manifestada en el consenso y en las evaluaciones periódicas de las sesiones. Tiene el mandato de servir a la voluntad de la comunidad y de cumplirlo a cabalidad. Es su personificación culturalmente asumida. Todos pueden ejercer estos servicios sin excepción y a los más comprometidos se los recuerda y considera. Ningún servicio es hereditario.

Los servidores dan dignidad a la comunidad ante la sociedad del Estado y ante otras comunidades, debido a sus notorios aciertos en el ejercicio de sus funciones y a la eficacia de los compromisos cumplidos. Si el servidor responde a la confianza puesta en él, al mandato de la comunidad y a la práctica de los valores de la cultura es la comuna la que recibe el prestigio y la que disfruta de la aprobación general.

Los servicios no son remunerados económicamente. La remuneración por el servicio prestado consiste en el reconocimiento de los socios por la tarea exitosa realizada en favor de la comunidad y por el cumpli-

miento eficaz del mandato recibido. El servicio mismo, el tiempo dedicado y el esfuerzo culturalmente son un "don" en favor de la comunidad.

Culturalmente, tampoco se puede acumular ninguna clase de poder individual por el servicio prestado. La acumulación de poder oficial de mando o de poder económico es causa de grandes conflictos internos: ni la comunidad ni el espíritu cultural naporuna pueden ceder estos poderes ante nadie ni ante sus mismos elegidos.

El servidor, por lo tanto, no es una autoridad al estilo occidental que tiene y recibe un poder de dominio para ejecutarlo, un reconocimiento económico por el cargo ni un mandato personal.

Con un buen servidor la comunidad progresa y es apreciada. La comunidad es quien tiene y da derechos que revierten en sí misma. El desempeño responsable depende así mismo, de una conducta ética adecuada al cumplimiento del servicio pedido, a la evaluación comunitaria y a la coherencia con la sabiduría cultural de los valores.

El servicio bien cumplido da también prestigio al servidor. Por lo que se adquieren "derechos de reciprocidad", que le son más valiosos que la posibilidad de cobrar un sueldo fijado y de acumular poder y dominio político. Culturalmente, el pago es el servicio mismo cumplido, las acciones hechas por la comunidad y la gratuidad del "don": el don del servicio da derecho a que la comunidad recíprocamente reconozca al servidor.

Cargos coloniales

En los tiempos de la Conquista y la Colonia, los patronos, los hacendados y los misioneros rompieron la estructura ancestral de los servicios culturales comunitarios e impusieron autoridades de tipo colonial. Cambiaron el servicio del *kuraka* de la comunidad y lo repartieron entre varios cargos de corte colonial: el capitán (militar), el *wainaru* (gobernador) y sus *varayu* (escoltas) para los asuntos sociales y civiles, y el sacristán, los priostes y sus *varayu* para los asuntos religiosos. Estos supuestos empleos comunitarios no son culturales ni ancestrales, sino que correspondían a autoridades civiles y religiosas impuestas por los conquistadores para dominar mejor a las poblaciones indígenas, tenerlos divididos y sometidos a esclavitud.

Eran cargos amestizados, puestos a la fuerza para controlar, sustituir los servicios culturales y borrarlos de la memoria y de la práctica organizativa y administrativa de la comunidad indígena. Se les dio el rango de empleos civiles, militares y religiosos, con poder ejecutivo y en representación del patrón. Eran indígenas "favorecidos" con algún trabajo conseguido por amistad, por ciertos servicios particulares y por premios que recibían del patrón, del misionero y del Estado. Ahora se dice "compra de conciencias".

No estaban al servicio de la comunidad, sino que eran peones del Gobierno, de las haciendas y de la Iglesia. Eran asalariados, capataces, soldados, representantes de los "blancos", de las instituciones y de personas aprovechadas que se valían de ellos para mantenerse en su servil y cómplice abuso del poder.

Tanto los servidores ancestrales —acallados y prohibidos por la Conquista— como las autoridades impuestas en el tiempo de la Colonia, han sufrido cambios importantes y de imagen con el correr de los siglos. Sin embargo, en la práctica se mantiene el mismo cinismo racial y su significación colonial por parte de los poderes del Estado y de sus empleados.

Los nombres de los cargos y empleos coloniales han dejado de ser usados actualmente. Las autoridades de control, de represión y de dominación al servicio de los patronos, del Estado y de la Iglesia ahora son otros. La mayor parte de los nombres se han olvidado, han desaparecido y se ha diluido su significado pasando a ser actualmente solo palabras de la cultura ancestral.

Servicios comunitarios actuales

Se comprueba que, culturalmente queda muy poco de la espiritualidad y mística ancestral en los actuales servidores indígenas. Los pocos servicios ancestrales que aún existen han perdido la fuerza y el significado cultural original. Ahora se usan palabras como chamán, adivino, padrino, compadre, yerbatero, presidente, cabildo… y están mezcladas con ideas cristianas y de la sociedad civil y cultural del sistema.

Se caracterizan por la mezcla y sincretismo cultural, social y religioso. Por una parte, se realizan prácticas rituales, dietas de alimentación,

uso de bebidas alucinógenas, soplos, prácticas de adivinación y cánticos chamánicos. Por otra, se cumplen las normas, los ritos religiosos, las formas de vida y las modas de la sociedad mestiza occidental. Además, existe una variopinta población joven de indígenas blanqueados, a los que nos hemos acostumbrado a mirarlos como mestizos. Más bien están evitando ser tenidos como indígenas y en los censos poblacionales aparecen como blancos.

En los tiempos de las haciendas se los conocía como la "bola" (*runa bula*) y el "montón" (*runa muntun*) de indígenas genéricos que servían al patrón de turno. Ahora pasaron a la categoría de mestizos genéricos y sirven a los intereses económicos, a las instituciones del Estado y de las empresas, atrapados todos por los valores del sistema. Después de la Conquista, la sociedad civil del Estado no cayó en la cuenta de que los servicios culturales seguían vigentes entre la población originaria. Se mantuvieron invisibles, pero operativos.

La vida de los indígenas no tenía valor entre los mestizos y tampoco sus servicios. Pertenecían a una cultura conquistada, y eran vistos como formas de vida social y espiritual, distintas de las del sistema. No se permitía su ejercicio cultural en el ámbito público y se las consideraba como supersticiones indígenas. Sus manifestaciones culturales aparecían diluidas, ocultas y camufladas entre la multitud de cargos civiles y religiosos de la sociedad mestiza que funcionaba en las comunidades. Su actuar imperceptible estaba unido a un lenguaje críptico y a ciertos ritos familiares. Incluso estando presente era difícil percatarse de los significados de sus conjuros y acciones, sin embargo, el espíritu cultural actuaba, se sentía, influía realmente y se practicaba en la vida diaria de la comunidad.

Estos servicios culturales han sido ignorados por la sociedad civil. Las autoridades mestizas han reprimido judicialmente y atacado continuamente sus tímidas manifestaciones. Este encono racista, propio de la sociedad occidental, se debe en parte, al desconocimiento de la cultura, de la lengua y al secreto temor a la sociedad indígena.

Por el estado generalizado de pobreza económica, de ignorancia y de analfabetismo, la negación sistemática de los derechos más elementales y la nula participación política indígena, se los tiene como socialmente

incompetentes;[10] sus prácticas culturales se consideran como ingenuas y supersticiosas. Una rémora para el progreso y muchas veces dañinas. Sencillamente no se les menciona y se intenta olvidarlos. Las comunidades, mientras tanto, practican sus ritos culturales y espirituales ocultamente, sin un interés mayor por aparecer en la vida pública del sistema. Ocasionalmente, se los promociona como parte del folclor, del costumbrismo, del curanderismo y de lo mágico.

Sin pretenderlo, esta actitud mestiza les ha servido de perfecto camuflaje y refugio. En cada comunidad el *kuraka*, el sabio y el *apústulu* siguen actuando y tomando decisiones. Han continuado siendo sociedades circulares, igualitarias y familistas.

Las personas que representan, en la actualidad, a estos servicios ancestrales de coordinación siguen siendo:

- El *kuraka* como "el presidente de la comuna", cabecilla de la comunidad y depositario de la palabra verdadera expresada en el consenso.
- El *yachak* como "el sabio" que relaciona a la comunidad con los espíritus y las energías espirituales de la salud, de la enfermedad y de las fuerzas de la naturaleza (*cf*. cap. 11, 277).
- El *apústulu* como "el maestro cultural" de la comunidad.

Todos ellos tienen Espíritu de Vida y mantienen la sabiduría cultural y los valores de la comunidad.

Los servidores a la comunidad

La cultura naporuna ha mantenido servicios, compromisos y roles que la han ayudado a mantenerse como comunidad. Son servicios que dependen del consenso común que aprueba, evalúa y juzga su autenticidad. En la cultura naporuna, el servicio es ayuda, compañía, sanación y colaboración. Servicios que se ejercen impulsados por un espíritu interior

10 Hasta el siglo XX no era permitido el voto de los indígenas por ser analfabetos, se les coartaba la enseñanza escolarizada y se evitaba el mezclarse con el mestizo en el transporte público y en las reuniones sociales.

de armonía que causa salud y bienestar comunitaria. Corresponden a un tipo de sociedad igualitaria y familiar, donde las decisiones se toman por consenso y el liderazgo es circular.

Los servicios no dan poder, ni derechos personales, ni les hacen superiores, ni más importantes. Un servidor no se distingue de los demás, ni por la casa, ni por el vestido, ni por el dinero, ni por el bienestar económico, ni por las relaciones sociales, ni porque se exijan carnets y diplomas de estudio. Por estos motivos impropios culturalmente, muchas veces es objeto de envidias, mentiras y persecución política. Lo importante es el cumplimiento del servicio que la comunidad le ha encomendado. El proyecto de servicio comunitario naporuna no supone, ni acumulación de poder político, ni económico, ni social, ni personal.

El kuraka o presidente de la comuna

Muchas veces es elegido demasiado joven. La elección y la aprobación del nombramiento es comunitario, sin embargo, el Estado por medio del ministerio de Agricultura y Ganadería y de una forma ilegal, preside la elección y exige que el ejercicio de su autoridad se haga en su nombre y con su autorización, cuando en realidad el deber del Estado es reconocer lo actuado autónomamente por la comunidad.

Culturalmente, el *kuraka* es seleccionado, elegido y nominado en sesión comunitaria y es avalado por el consenso de todos y por la confianza y el acuerdo de la comunidad reunida. Este ejercicio de *kuraka* lo ejerce una persona mayor y representa valores culturales, tiene "palabra", coherencia y es aceptado como guía para coordinar la organización y la defensa comunitaria.

Lo verdaderamente importante es el "acuerdo comunitario", que da consistencia a la elección, al ejercicio y al desempeño del servicio que se le pide. El enfoque no está en la persona elegida, ni en su formación intelectual, ni en su poder económico y político. La persona que ejerce el servicio y sobre la que recae el acuerdo de la comunidad no tiene tanta importancia. El acuerdo asegura la confianza de la comunidad en el servidor y en el cumplimiento de su compromiso. Los servidores tienen el Espíritu de Vida y las energías de la comunidad. El tener poder individual sería apropiarse

del poder supremo y del peso cultural que tiene la comunidad. El acuerdo comunitario no se apoya tanto, en el ajustarse o no a los formalismos legales que exige la meticulosa normativa occidental de las elecciones. Sino que se tiene en cuenta la cabal ejecución del servicio, que le exigirá mucha valentía, esfuerzo, tiempo y dedicación personal. Los mandatos de la comunidad son difíciles y duros de cumplir ante la comunidad, ante la sociedad del Estado y ante las corporaciones del sistema.

No son servicios burocráticos ni de conveniencia ni de provecho personal. Culturalmente, son considerados como servidores de la comunidad sin poder económico ni dominio civil de mando ni poder individual ni dependiente de los poderes públicos, políticos o religiosos. De ahí que el servicio de presidente se cumple solamente a favor de la comunidad. Su función es la práctica de los valores culturales propios y responde a la forma ancestral de la cultura de una manera crítica y propositiva. Es un servicio temporal no hereditario. Al cumplirse el tiempo de su mandato regresa a la comunidad como simple socio. El servicio de presidente puede repetirse y alargarse en el tiempo.

Muchas veces se abandonan los trabajos personales de subsistencia y se empobrece, ya que ser *kuraka* es una gran responsabilidad y causa de problemas sociales y familiares. Si el servidor se aparta del consenso y de la voluntad común, produce desconcierto, oposición y división en la comunidad. Se pierde la confianza y el acuerdo queda anulado.

El *kuraka* es el guardián y el cabecilla de la comunidad, ostenta su representación. La autoridad suprema de decisión y evaluación pertenecen solamente a la comunidad, que nunca las cede y permanece siempre bajo su cuidado. Es el depositario de la palabra de la comunidad, que la cumple y la hace cumplir, y responde a una "llamada" específica de ella. Su servicio es consistente y fuerte por el consenso, por la confianza y por el acuerdo de los socios y su pretensión es el cumplimento del proyecto de desarrollo social y del buen vivir comunitario. La palabra del presidente tiene peso en la comunidad al momento de coordinar el cumplimiento del mandato recibido. No se trata de servirse de un poder personal, sino de servir a la comunidad a la que representa, defiende y dona su servicio.

La sabiduría cultural y la experiencia adquirida como *kuraka*, así como la lucha de resistencia cultural, la práctica del liderazgo y la capacitación adquirida como servidor de la comuna, le dan prestigio y autoridad. La lucha de intereses individuales, los bandos familiares y los partidos —que pugnan por el puesto en tiempo de elecciones y que luego se entrometen durante el ejercicio del servicio— crean oposición al interior de la comunidad, la debilitan y la llevan a divisiones enconadas y a depender de los poderes políticos del Estado. Con demasiada frecuencia intervienen poderes civiles, militares, empresariales y religiosos que buscan contactar y dominar a las comunidades a través de sus dirigentes. Abundan también los oportunistas que —por amistad con el *kuraka* y a su sombra— manipulan a las comunidades. En vez de tener comunas ricas y desarrolladas, los intereses contrapuestos las debilitan y dividen. Con facilidad entregan sus recursos naturales: oro, petróleo, madera y turismo.

Los asuntos, por lo demás, se deciden en sesión comunitaria que se desempeña como la autoridad máxima. La palabra del presidente tiene su fuerza por la experiencia, el liderazgo mostrado al cumplir las decisiones y al ejecutar su cumplimiento.

El sabio o yachak

Este servicio mantiene a la comunidad en armonía con los poderes espirituales y la libera de brujerías y enfermedades. El sabio es el servidor de los espíritus. Actualmente se le conoce con la palabra chamán (*shaman*).

Los servicios de *yachak* y *apústulu* no son elegidos por la comunidad, como lo es el *kuraka*, ni tampoco tienen poder alguno de coordinación sobre ella. Son servicios culturales que responden a una "llamada" de los espíritus y a ella se deben.

El poder chamánico del sabio lo recibe del Espíritu de Vida en función del proyecto de bienestar y armonía espiritual de la comunidad. Su sabiduría completa, arregla y ayuda a aliviar los males derivados de una deficiente relación con las energías que actúan en la naturaleza y en la sociedad.

Sus poderes son espirituales, brotan de un "sobresalto" en la vida de la comunidad y son para su salud y armonía a la que cuidan y defienden. No se apoya en poder económico y político alguno ni en una formación

intelectual especializada ni responde a un mandato de la comunidad, sino a un carisma vocacional y a una elección de los espíritus. No se diferencia del resto de los comuneros ni por la manera de vivir ni por la apariencia externa. Su servicio no es temporal sino para siempre.

Es un servicio que protege a la comunidad de los males producidos por fuerzas invisibles nocivas y por energías negativas que la afectan. Es un poder de sanación de las enfermedades, de las enemistades, de las envidias y de los maleficios, que se conjetura, que son producidos por otras personas y brujos, o por seres espirituales malignos que pueden causar la muerte. Es un escudo espiritual que rodea a la comunidad y defiende a las personas.

La característica propia del *yachak* es su conocimiento profundo de:

- Los daños y de las causas de las dolencias espirituales de la comunidad.
- Las energías y de las fuerzas naturales que la afectan.

Debido a la ingestión del *ayawaska*, el *yachak* posee una visión chamánica del origen de las brujerías, de los motivos espirituales de las enfermedades, de la salud y de la vida, de la muerte y del bienestar de la comunidad. Actúa también con los poderes recibidos de una variedad de espíritus, a los que controla y coordina por medio de la visión mágica, de la adivinación, de la maldición y de la amistad con ellos.

El *yachak* es el que "sabe", el que "ve" y el que "conoce" el mundo de los espíritus, es el que los "relaciona" con la comunidad y con la persona individual. Los poderes chamánicos que tiene el *yachak* sobre el bien y sobre el mal son personales. Son poderes que se pueden ampliar, fortalecer y perfeccionar por el estudio con otros maestros de chamanismo, por la práctica y por las alianzas que establece con otros espíritus y energías de la naturaleza.

Según la cosmovisión naporuna, para la iniciación en el chamanismo se necesita de un maestro que enseñe los principios culturales del bien y del mal. De esa manera solamente se adquieren poderes y se aumenta el conocimiento y la fuerza espiritual. El maestro es el que va guiando al novicio en el uso y en la clarificación de las visiones y de sus significados.

Le instruye sobre la interpretación de los sueños, presagios, revelaciones y avisos de otros espíritus y le inicia también en el significado espiritual de los fenómenos de la naturaleza.

El servicio de *yachak* lo tiene que practicar permanentemente, así como el estudio con otros *yachak* honestos, para seguir acumulando poder, fortaleciendo su espíritu, cuidando y alimentando las energías de sus "piedras" y de sus objetos mágicos, para no perder el control sobre ellos y dominar a los espíritus malignos de los brujos.

Para llegar a ser un buen servidor de la comunidad debe superar la "prueba" de los espíritus, solo entonces puede continuar protegiéndola y liberándola de ellos, de la enfermedad y de la muerte.

El *yachak* no vive solo. En su trabajo como servidor en favor de la comunidad le acompañan una serie de ayudantes y energías espirituales, como el espíritu del *ayawaska*, el del *wantu*, el del *tabako*, el de las piedras y el del soplo. Con ellos forma su familia de espíritus aliados que están a sus órdenes y que actúan como sus auxiliares, a la vez que le ponen en buenas relaciones con otros espíritus.

Intercambian sus poderes y le acompañan en las curaciones y en sus viajes virtuales fuera del cuerpo. Le procuran una "visión clara" de los motivos de los males y de los problemas. Le guían hacia los espacios donde moran las causas de las dolencias de la vida y de la muerte y de otros conocimientos chamánicos con los que entran en relación.

No se debe confundir al *yachak* con el "curandero", el "yerbatero" y el "adivino". Tanto sus roles como sus personalidades son distintos. Curan con hierbas y ayudan a diagnosticar las enfermedades y las dolencias, pero no tienen poderes chamánicos como los tiene el *yachak*. Sin embargo, en la actualidad se ha perdido un poco la distinción entre un *yachak*, un brujo, un curandero y otros seguidores de la magia. Las modas *new age* de la espiritualidad, las implicaciones económicas y la medicina basada en evidencia han desvirtuado culturalmente este servicio ancestral.

El *yachak* tiene una personalidad opuesta a la de brujo (*sakra*). Prácticamente no hay distinción en cuanto al origen, la calidad y la eficacia de los poderes chamánicos que ambos poseen. Los dos reciben los poderes del Samay, los dos tienen de la misma manera y en principio

son buenos, pero los efectos son distintos. El sabio es un servidor de la comunidad, su compromiso es necesario para liberarla de todo tipo de males y ponerla en armonía con las energías de los seres de la naturaleza; para afianzar, ejecutar la llamada y llegar a ser un verdadero *yachak* debe ser probado por los espíritus y por la comunidad. El brujo es lo opuesto al sabio, es quien con el mismo poder hace el mal. Aunque ambos los tienen y los usan, su intencionalidad es diversa: el *yachak* usa el poder para hacer el bien y el brujo para hacer el mal. El *sakra* no es un servidor de la comunidad, sino su enemigo, culturalmente encarna a la maldad personal; es el típico asesino cultural: la gente se enferma y muere por su acción maléfica.

Coyunturalmente, el brujo es el que no tuvo la valentía de pasar las pruebas del aprendizaje, la prueba de los valores culturales y las pruebas de la comunidad. Quedó con la "mente nublada" por la ambición de poder, de la envidia y del dinero. Muchos de los chamanes que practican actualmente este servicio son "yerbateros disfrazados", charlatanes y estafadores. Se ganan la vida engañando y son curanderos de potingues por motivos económicos, no por elección de los espíritus o por vocación cultural de ayudar. El *yachak* es una persona probada, honrada y responsable. El chamán que no pasa las pruebas se hace brujo, matón y diablo. De todas maneras, el servicio de *yachak* es un trabajo fronterizo y peligroso, pero también es una de las profesiones características y más hermosas de la cultura naporuna (*cf.* cap. 11, 277, para una ampliación sobre sus símbolos e instrumentos).

El apústulu o maestro de la cultura

El *apústulu* es el servidor de la sabiduría, del consejo y de los saberes y costumbres de los naporuna. Como promotor de la comunidad completa lo que le falta para su desarrollo, progreso y bienestar. Enseña según la cultura, nuevas técnicas que hacen más fácil la vida y el manejo de los recursos naturales.

En la mitología naporuna, *apústulu* es uno de los héroes culturales junto a Lucero y Kuyllur. Los antiguos mitos cuentan que en las comunidades había varios *yaya apústulus*, que enseñaban toda clase de trabajos

y conocimientos a los indígenas del río Napo. Es el "héroe civilizador", inventor de útiles mágicos para mejorar los duros trabajos de la selva y hacerlos más eficaces y fáciles, buscando el bienestar y una vida abundante y feliz para todos.

El *apústulu*, culturalmente, es el "hermano mayor" y el maestro de la comunidad. Corrige y remedia los males y equivocaciones que cometen los hermanos menores o compañeros díscolos de la comunidad, que se apartan del espíritu cultural. Ser *apústulu* supone el pasar muchas pruebas: las pruebas de los valores y las que le procuran los compañeros de la comunidad, soportar a los borrachos, a los vagos, a los mentirosos, a los envidiosos y a los aprovechados e individualistas que quieren ser los dueños del trabajo ajeno y no compartir.

Como en los servicios ancestrales vistos anteriormente, *apústulu* responde a la llamada del Espíritu de la cultura. No es un profesor que enseña conocimientos, sino un servidor comunitario para ayudar, servir a la solidaridad, a los valores y a la vida cultural. Para responder a la vocación y para ser un maestro coherente irá pasando por diversas pruebas durante toda la vida. El *apústulu* cuenta también con colaboradores y ayudantes a los que cuenta sus secretos y juntamente llevan adelante la enseñanza y el cuidado de la comunidad.

Se puede decir que en la actualmente escasean en las comunidades esta clase de personas sabias, humildes y coherentes. Los eliminaron los patronos y los misioneros al introducir la religión, la "civilización" occidental y las técnicas del progreso. Los antiguos dicen que, al no ser comprendidos por los hermanos menores, se fueron junto a Pachayaya con sus instrumentos mágicos convertidos en constelaciones.

Para cerrar este apartado, vamos a presentar el famoso mito del *yaya apústulu*, maestro de los naporuna:

> Cuentan los ancianos que al principio de los tiempos había varios *yaya apústulu* en cada comunidad. En ese tiempo también había en la selva espíritus que tomaban la apariencia de animales. Eran *tapya* o los diablos conquistadores. Quien se atrevía a matarlos arriesgaba su vida. Los *apústulu* enseñaron a clasificarlos entre buenos y malos, también establecieron el orden entre ellos para que no engañaran ni a los hombres ni a Pachayaya.

Antiguamente en la parte oriental por donde sale el sol, había un altísimo árbol de cedro que se alzaba hasta el cielo. Su tronco era como un río donde abundaban los peces, pero no se dejaban ver ni se podían pescar.

El *apústulu* era una persona inteligente y para pescarlos pensó en hacer una red. Después de intentarlo varias veces, probó con la paja de chambira de la que recolectó una gran cantidad. Amontonó las hojas cortadas en un rincón de la casa y cuando obtuvo la suficiente cantidad, las colocó al sol y al viento cálido de la selva, colgándolas de unos palos de pindo para secarlas.

Una vez que estuvieron secas las hojas de chambira, las cocinó y las raspó con cuidado para sacar las mejores fibras. Luego las peinó suavemente para que quedaran bien lisas y limpias de basura. Después las ató en pequeños haces, las envolvió en hojas de maíz y así las tuvo listas para tejerlas.

El *apústulu* también fabricó el uso para hilar. Con él iba trenzando las fibras para formar hilos. Hizo una gran cantidad de ovillos y luego comenzó a tejer, anudándolos cuidadosamente y tensándolos bien, hasta que estuvo lista la primera red de pescar, la atarraya o *llika*.

Cuando el *apústulu* sentía hambre agarraba su *shigra* o morral de fibras, su atarraya y su balista y se dirigía hacia el árbol de cedro. Apretaba la atarraya con una mano y poco a poco la iba soltando con la otra mano. Los peces corrían y venían a caer en la red. Disparaba el arco y los ensartaba con la flecha o los golpeaba con la *makana* hasta que llenaba la *shigra*.

Su mujer se alegraba al ver a su marido regresar a casa cargado con sabrosos pescados. Separaba los peces que tenían huevo, los envolvía en hoja y los ponía a asar sobre la brasa. Hacía los *maitos* con los pescados más pequeños y el *machu* con los bocachicos grandes. A los otros los cocinaba para comerlos con *takacho*.

Como la atarraya era nueva, hacía la dieta para cuidarla. De esa manera duraba mucho tiempo sin estropearse. Se cuidaba también, de hacer la mazamorra o de cocinar juntos el plátano y la yuca. Si no se hacía así, la *llika* se malograba, perdía su poder y no agarraba peces. Los peces brincaban y escapaban saltando de la red. El *apústulu* llegó a ser un gran pescador. Hasta ahora tejemos la red, pescamos, preparamos el pescado para comer y cuidamos la *llika* de la misma manera.

Los hermanos menores del *apústulu*, al ver que nunca faltaba comida en la casa del hermano mayor, en vez de interesarse en aprender a pescar, le tuvieron envidia.

—¿De dónde traerá todo ese pecado?—, se preguntaban.

El *apústulu* tenía como ayudante a Avispa Runa (Hombre Avispa) que le acompañaba en la pesca. El *apústulu* le había dicho que no contara a nadie el secreto del Árbol de los Peces. Un día que Avispa Runa regresaba con su morral lleno de pescado, el hermano menor del *apústulu* se le acercó y le preguntó:

—¿Conque conoces un buen lugar de pesca y no me avisas?— Le golpeó duramente y lo tumbó por tierra, pero Avispa no avisó el lugar. Cuando se libró de él, Avispa Runa contó al *apústulu* los pormenores del incidente:

—¡Tu hermano menor casi me mata!

Al escuchar el comentario, el *apústulu* se quedó triste.

En esa comuna había un grupo de vagos y chismosos que pasaban los días bebiendo y chumados. Ellos también veían cómo el *apústulu* andaba con el morral lleno de pescados. Movidos por la envidia se pusieron de acuerdo para invitarle a beber con el propósito de chumarlo también. Una vez borracho, les sería fácil sacarle el secreto de la abundancia de peces.

—¡Preparemos chicha fuerte de *anduchi*!—, dijeron

Unos días después, el masato y el vinillo estuvieron listos. La mujer del hermano menor fue la encargada de prepararla y de dar de tomar al *apústulu*, su cuñado:

—¡La chicha está fuerte! Seguro que tu hermano se emborrachará, comentaban.

El día del encuentro de compadres, fueron a visitar al *apústulu* y le invitaron a beber. Le pusieron delante una gran olla llena de masato y también le sirvieron vinillo. Cuando comenzaba a marearse el hermano menor le preguntó:

—¿Hermano, ¿dónde coges el pescado?

—¡Yo sé dónde pesco!—, contestó.

Por más que insistieron no lograron que les dijera el lugar donde cogía los peces. Todo intento para que les revelara su secreto fue inútil. Un día un grupo de borrachos salió al encuentro de Avispa Runa cuando regresaba con su morral lleno de pescados y le dijeron en tono amenazante y disgustado:

—¡Dinos! ¿Dónde consigues el pescado?

—Cuando uno quiere, los busca y los halla en cualquier lugar. Si ustedes no encuentran peces es porque pasan el tiempo chumados.

Como no quiso avisarles el secreto, los borrachos se pusieron bravos y lo emborracharon a la fuerza. Después lo ataron a un árbol con una soga que le cruzaba la cintura y jalaron tan fuertemente que casi le partieron por la mitad. Por eso hasta ahora, la avispa tiene la cintura delgada. Avispa Runa no pudo aguantar más y reveló el secreto.

—¡Suéltenme, por favor! Les mostraré el lugar donde consigo los pescados.

Avispa Runa los guio hasta el pie del árbol. Admirados contemplaron el inmenso cedro, pero no vieron ningún pescado.

—¡Mentiroso!—, gritaron furiosos los borrachos.

—¡No! ¡Esperen! Cuando se oculte el sol aparecerán los pescados—, dijo Avispa.

Avispa Runa tenía razón. Cuando llegó la noche, los hombres vieron cómo saltaban millares de peces. Escucharon su chapoteo en el agua, pero no pudieron cogerlos. Le quitaron a Avispa el arco y las flechas e intentaron flecharlos. No lograron ensartar ningún. Entonces el hermano menor hablo equivocadamente:

—¡Dejemos de jugar y cortémoslo! Cuando caiga el árbol habrá pescados para todos.

Comenzaron a cortar. Trabajaron incansablemente hasta que el cielo se obscureció y cayeron las primeras sombras de la noche. Faltaba poco para que el árbol cayera y lo dejaron para el día siguiente. Muy de mañana regresaron contentos y con nuevos bríos. Pensaban terminar pronto de cortar para llenar sus morrales de pescados de todos los tamaños y sabores.

Al llegar junto al árbol, el asombro les dejó paralizados. El árbol que el día anterior quedó a punto de caer estaba entero y parado otra vez. No presentaba corte alguno en su tronco, como si nunca lo hubieran intentado cortar. El corte se había cicatrizado por completo. Entonces, Puka puma, el hermano menor ordenó:

—¡Córtenlo!

Trabajaron furiosamente. Aunque el árbol estuviera a punto de caer, a poco que se descuidaban mirando a otra parte o descansaban para seguir la tarea, de inmediato el cedro volvía a estar entero, sin el más pequeño rasguño en el tronco.

Aguantaron cortándolo durante un mes. Quemaban todas las astillas para que no se pegaran otra vez al tronco, pero al regresar por la mañana lo encontraban de nuevo erguido. Decidieron establecer turnos continuos durante el día y durante la noche y no descuidar ni un segundo la tarea. Por fin, después de muchos esfuerzos e intentos, terminaron de cortarlo. Sin embargo, el árbol no cayó. Se quedó suspendido en el aire, agarrado desde lo alto por alguna mano invisible.

El hermano menor, Puka Puma, se enfureció. Mandó subir hasta la copa del árbol a la ardilla para ver lo que pasaba. La ardilla subió y vio que el árbol de cedro estaba atado al firmamento por un bejuco. Cuando bajó para informar, Puka Puma y los comuneros le dieron esta orden:

—Tú trizas con rapidez la cáscara de las semillas más duras ¡Sube a cortar el bejuco!

Con sus afilados dientes comenzó a roer el bejuco hasta que lo cortó. Con un gran estrépito, el gigantesco árbol cayó a tierra. Toda la selva tembló y el ruido se sintió hasta en las más altas cordilleras.

El cedro al caer se hizo lluvia. Sus ramas se convirtieron en ríos que se multiplicaron por toda la selva. Su tronco se transformó en el gran río Napo y las ramas y ramitas en ríos más pequeños, arroyos y quebradas, con cuyas aguas alimentándose y juntándose unas con otras llenaron lagunas, pantanos y grandes ríos con los que formaron el inmenso Amazonas.

Parte de las hojas cayeron en al agua como peces y se zambulleron en ellas. Había peces por todas partes, de todas las especies y tamaños que chapoteaban y nadaban desordenadamente en todas las direcciones. Otras

hojas cayeron sobre la tierra, transformándose en animales. Otras hojas antes de caer se hicieron grandes aves y pájaros pequeños.

El hermano menor corrió alborozado hacia donde brincaban y nadaban los peces. Eran millares de peces que como el "mijano" subían y bajaban por los ríos y las quebradas. Pero todos se zambullían y no pudo pescar ninguno. Se sentó junto a la orilla del Napo y quedó pensativo y desanimado.

El *apústulu* que estaba descansando, refrescándose con el abanico de plumas de colores que acababa de tejer, se asustó con el ruido que, al caer el árbol, estremeció la selva.

—¿Oyes ese estruendo tan terrible? ¿Qué piensas que ha pasado?—, preguntó.

—¡Han tumbado el árbol de los peces!—, contestó Avispa Runa.

El *apústulu* se levantó de la hamaca inmediatamente. No podía creer la tragedia que acababa de suceder. Estaba muy enojado e indignado. Lanzó al río su abanico de mango de chonta. Apenas tocó el agua, el abanico se convirtió en el pez-raya. Luego se quitó el *chumbi*, el cinturón de algodón con el que se ceñía el cuerpo a la cintura y también lo botó al agua, convirtiéndose en el pez eléctrico.

Enojado arrojaba al río todo lo que encontraba a mano. Sus inventos han quedado para siempre en el agua, en el aire y en la selva como la *kamachina* del *apústulu* para probar a la gente y enseñarles a que la cuiden, la respeten y la mejoren. Cuando se calmó, el *apústulu* se alejó triste del Árbol de los Peces y recorrió la selva a grandes pasos. Mientras caminaba pisaba fuerte en la tierra. A cada paso que daba ordenaba:

—¡Que los peces vivan en lo más hondo de los ríos! ¡Los animales en lo más escondido de la selva! ¡Los pájaros en lo alto de los aires!

De esta manera, el *apústulu* organizó a los animales de la selva, señalándoles los lugares para vivir. Llegó donde estaba su hermano menor y le reprendió:

—¿Qué has hecho? Ahora partirás en pequeños pedazos lo que queda del árbol y tirarás al río las astillas, los palos y las ramas. Para alimentarte tendrás que buscar la comida en el río y en la selva con trabajo y sufrimiento.

El hermano menor comenzó la tarea. Los pedazos del árbol los iba lanzando al agua. Los troncos se convertían en vacas marinas (*manatee*),

en peces saltones y en *paiches*. Las ramas se volvían pescado pintadillo y bagres. Las astillas mayores se hicieron tortugas, las más pequeñas se convirtieron en *gamitanas*. Las hojas grandes se hicieron pacos, las hojas medianas palometas y bocachicos, y las hojitas pequeñas sardinas. Mientras que los carbones de las astillas quemadas del cedro se convirtieron en el pescado *karachama*.

Del árbol de cedro no quedó nada. Todo se transformó en agua, en peces y en toda clase de animales y pájaros que hoy habitan en la selva. Cuando terminó de ordenarlo todo subió hacia las cabeceras, donde corren torrentosos los ríos y las quebradas y pisó en cada uno de ellos. Según iba pisando, la selva se hundía, la tierra se convertía en piedra y las aguas saltaban formando cascadas. Así los pescados no podían pasar al otro lado de las montañas.

En las montañas de los Andes quedaron muy pocos pescados. No pudieron subir ni saltar las cascadas. La mayoría regresó a los ríos de la selva y algunos se quedaron en las lagunas. Todos los años los peces intentan subir a los montes en tiempo del *mijano*, que es cuando cortaron el Árbol de los Peces, pero tienen que regresar al río Napo y quedarse en las bocanas de sus ríos y lagunas; en ese mes hay muchos pescados en la desembocadura de los ríos.

Después de que se formaran los ríos, el *apústulu* pensó en fabricar la canoa para movilizarse sobre el agua, cruzar a la otra orilla y surcar el río Napo hacia la tierra sin mal. Cuando se formó el río Napo y se taló el Árbol de los Peces, también se hizo difícil llegar al mundo de los antepasados.

Aunque enseñó toda clase de inventos y adelantos y dejó arreglado el mundo dañado por los hermanos menores, estos seguían portándose mal y vinieron los diluvios. El *apústulu*, disgustado, subió al cielo donde Pachayaya con sus instrumentos mágicos. Hoy se los puede observar en el firmamento, convertidos en estrellas.

Exigencias culturales de los servidores

Vamos a examinar tres elementos culturales principales que se deben tomar en cuenta en un supuesto proceso de formación de servidores indígenas naporuna, seguidores de Pachayaya y del *apústulu*: la "llamada"

o vocación, el "aprendizaje" o entrenamiento como servidor y las "pruebas" o la evaluación y la crítica cultural comunitaria.

La llamada o vocación

Para el buen ejercicio cultural de cualquiera de los servicios comunitarios se necesita, primeramente, de una llamada. La llamada viene de varias maneras:

- Por medio de los sueños: soñar en curaciones, en ayudar a la gente, en hacer el bien.
- En agradecimiento por algún favor o curación recibida.
- Por una elección directa del espíritu.
- Por aceptación de la comunidad.

Al estudiar los servicios comunitarios ancestrales de *kuraka*, de sabio y de *apústulu*, lo primero que en ellos se descubre es la vocación, la elección y el mandato. Para ejercer un servicio comunitario se necesita de una petición, de un ruego, de una elección del espíritu, de la comunidad o de la cultura. Es una llamada o vocación para cumplir lo que el servicio al que se le llama lo exige: la vocación a servir como *kuraka* es temporal y dura hasta el fin del tiempo del mandato o tarea para el que fue elegido. Los servicios que la llamada pide al sabio y al *apústulu* son permanentes y duran hasta la muerte. Desde que se recibe el "primer aviso" para ser *kuraka*, sabio y *apústulu*, la "voz" les sigue llamando y llega a ellos intermitentemente, sin previo aviso, en cualquier momento y en cualquier lugar.

La llamada viene por sí misma: cuando se está conversando con alguien, cuando se está navegando en la canoa por el río, en una laguna solitaria, caminando por la selva, en una oficina del gobierno, en un banco al que se ha ido a sacar la plata o en medio de la bulla de una fiesta.

Cada vez que se siente la llamada, asusta y da miedo, preocupa y dan ganas de escapar, hasta que la voz le acorrala. La voz es plenamente viva y habla como una persona real. Discute con uno hasta que se descubre que es imposible negarse al pedido. Cada uno de los interlocutores es una persona, hasta que el poder de la voz se hace uno en los dos y no

queda otra alternativa. Es un señalado de los espíritus, de la cultura o de la comunidad y no está en la mano de uno el discutirlo. Se oye y se obedece.

La tarea del llamado consiste en abrirse por completo a ella y a su poder y a hacerse uno con ella. La voz se oye solamente mientras dura el proceso de la vocación y elección. Después se tiene la propia voz y el propio poder, pero hay que esforzarse en mantenerlos correctamente en el espacio comunitario y en el camino de los valores culturales.

Es como si el Espíritu quisiera hacerse compadre y familiar de uno. A un compadre se le oye y se le cumplen sus mandatos y ruegos, no se le puede negar nada de lo que pida. De la misma manera sucede cuando uno es llamado por la comunidad, por el espíritu o es la respuesta a un sueño y a un presagio. Si en ellos se pide algún servicio, tampoco se puede dejar de lado e ignorarlo

Tiene que convertirse en sabio, *kuraka* y *apústulu*. Si no se hace así, algo terrible puede suceder: la comunidad lo aísla, no curará las enfermedades y va a rodearse de enemigos: se vuelve un brujo.

Aunque, en principio, no se conoce lo que conlleva la misión aceptada de ser *kuraka*, sabio o *apústulu*, se percata de que la llamada es un camino de vida, de verdad y de bien auténtico que convence. Al final se pierde el miedo.

Para que la elección tenga su efecto debe darse, tanto una llamada de la comunidad y una petición de los espíritus y de la cultura como también una respuesta personal de compromiso. Dar un paso adelante. De parte de la persona llamada tiene que darse una reacción positiva y respetuosa, que supone amor a la comunidad, tanto en tiempo de alegría como en horas de desgracia. El cuidado continuo de la comunidad y el acompañamiento efectivo en la enfermedad, en el sufrimiento, en la felicidad y en la fiesta es un compromiso determinante.

Se necesita valentía y decisión para luchar contra el mal y contra los poderes espirituales de la oposición chamánica; contra la acción negativa de los brujos, la presión del sistema y de los poderes malignos de las enfermedades; así como para someterse a la dureza del aprendizaje, de las pruebas culturales y de las críticas de la comunidad.

La llamada viene de afuera, pero la respuesta sale de adentro, no es impuesta. Es el espíritu de la persona el que responde. Responder sí a la

llamada para ser *kuraka*, sabio y *apústulu* es la decisión más dura y difícil que un naporuna hace en su vida. Una de las pocas ocasiones en que, consciente y voluntariamente, se compromete y acepta el sufrimiento, el dolor, la contradicción y el problema. El ser servidor es una actividad problemática.

Para alcanzar la sabiduría y mantenerse en el camino cultural del bien, de la verdad y de lo justo, el servidor tiene que aprender a dominar los sentidos de su cuerpo, sus apetencias espirituales malignas y de la ambición, a abstenerse de ciertas "mañas", cuidarse de no mancharse con el contacto de personas y energías negativas, privarse de las invitaciones y del uso excesivo del licor. Practicar las dietas en la alimentación y en la bebida, respetar a los ancianos, niños y mujeres, controlar la mente y los sentimientos del corazón para mantenerlos en el camino de lo justo, de la verdad, del bien y de los valores culturales. Durante toda la vida aceptará el conflicto comunitario y no se apartará de la llamada del espíritu ni de la comunidad ni de implicarse en los mismos problemas. Debe aprender a ser puente entre lo culturalmente correcto y las imposiciones de los hermanos menores y del sistema.

Para el cumplimiento correcto del servicio se recibe una sobrecarga de "espíritu" o un carisma especial: el espíritu de la comunidad para el *kuraka*, la energía del espíritu para el sabio y el espíritu de la cultura para el *apústulu*. Las energías que se reciben deben ser reconocidas significativa y públicamente por la comunidad y por los espíritus; se las aumenta y fortalece con la práctica y el continuo estudio con sus maestros, y se manifiesta convincente en el momento de la prueba y de la ejecución de las actividades. Tanto la llamada como la respuesta de los candidatos gozan de libertad de acción y de omisión, y tienden a la realización y fortalecimiento del proyecto cultural naporuna de vida en armonía y del buen vivir comunitario.

El aprendizaje

Es el tiempo de la preparación, de la formación y del entrenamiento espiritual que se requiere para ejercer el rol y aprender a vivir en armonía con los espíritus, para dirigir a la comunidad según el mandato recibido y para ser maestro de su vida cultural.

Después de que se recibe y acepta la llamada de los espíritus, convencido y decidido a continuar y a seguir por los caminos elegidos, el aprendiz de *yachak*, *apústulu* y *kuraka* piensa en buscar a un sabio bueno y poderoso, un asesor comunitario, un experto en la práctica de la cultura, que le quiera enseñar la sabiduría propia, comunicarle los poderes que necesita y guiarle según la cultura no por un sueldo ni por ganar prestigio.

El aprendizaje se hace con el maestro elegido. Durante el tiempo que dura la preparación, viven y comparten la vida con sus respectivos maestros en la comunidad. Sin una buena formación cultural, sin adiestramiento ético, sin un maestro que le enseñe y un buen guía que indique el camino es difícil llegar a ser un buen servidor. El maestro somete al novicio a muchas y duras pruebas de liderazgo, a sacrificios físicos y a una minuciosa disciplina espiritual y de compromiso cultural. En el aprendizaje se debe llegar a conseguir el fin del objetivo, so pena de quedar con la "visión borrosa" y el "corazón blando", no conseguir la confianza de la comunidad, no dominar a los espíritus o convertirse en un charlatán.

Así, el novicio acomoda y prepara su mente y su cuerpo al trato con los espíritus aliados, el *kuraka* al liderazgo para coordinar y defender a la comunidad, y el *apústulu* a conducirla a la sabiduría.

El sujeto naporuna usualmente vive largos espacios de tiempo en la soledad de su casa y de la selva, acompañado de sus pensamientos, de los espíritus buenos y malos y de los socios de la comunidad. Como aprendiz de sabio, de *apústulu* y de presidente intensifica este modo de vida con prolongados días de pensar y largos tiempos de vivir en solitario. Practica las visiones ancestrales del *ayawaska*, el trato con las energías de las plantas de la selva, de los dueños de los lugares, de los animales, de las lagunas, de la lluvia y del aire, del conocimiento del medioambiente, de su territorio, de los mejores lugares para vivir. Establece relaciones íntimas de amistad y de respeto con el dueño del tabaco, del *wantu*, con la reina del *ayawaska* y conoce y se hace compadre de otros espíritus y poderes aliados con los que forma su familia espiritual. Busca también la relación con los dirigentes de otras comunidades y nacionalidades. Guiado siempre por el maestro y asesor de los primeros tiempos de vocación, llamada y aprendizaje. Se entrena en la lucha contra el mal, contra las estafas y las

injusticias. Hace la *kamachina* a los hermanos menores por sus propuestas individualistas. Es un experto conocedor de los trucos de los espíritus dañinos y se hace visible a ellos para amansarlos con el soplo del tabaco. Estudia las leyes del gobierno, las políticas de las empresas y la lucha por los derechos y por los valores culturales de la comunidad.

El maestro le explica la ascesis mental de pensar siempre en ayudar, en curar y en practicar el bien. Si no logra dominar al mal espíritu cultural de la pereza, de la envidia y de la ambición, y si no coordina con la comunidad termina siendo un brujo mentiroso. Muchas veces el mal uso de lo aprendido, el desconocimiento de la cultura y del bien vivir inicial perjudican al servidor, por eso tiene que practicar de continuo la sabiduría ancestral de los valores culturales.

Durante el tiempo de aprendizaje seguirá estudiando intensamente el camino cultural en la escuela de los espíritus. Si descuida el proceso, sentirá de continuo el choque con los espíritus y con la comunidad, le acarreará desgracias y pondrá en peligro su bienestar y personalidad. Aunque el aprendizaje con el maestro comience bien y con una clara respuesta a la llamada, si en la práctica de sus actividades no es convincente y confunde a los espíritus y a la comunidad, su futuro se daña definitivamente. Si el discípulo es "flojo" en resolver las pruebas a las que le somete el maestro o se deja llevar por la ambición y los deseos de poder, queda con la "mente nublada". Si no aguanta las "dietas culturales" de purificación y de dominio de sí mismo ni domina su personalidad, las exigencias y los problemas de la comunidad le enfermarán el espíritu. Es necesario que el aprendiz sea de temple.

Puede ser también que el aprendiz no eligió bien al maestro y este no le instruyó en la sabiduría ni empleó los métodos culturales correctos, especialmente en el uso de los alucinógenos para llegar al trance y entrar en la dimensión de la visión cultural del espíritu. Con este tipo de maestros, el aprendiz queda dañado y no llega a poseer los poderes requeridos por la cultura para ser el servidor de los espíritus, de la comunidad y de la cultura. La falta de un buen aprendizaje le lleva a considerarse un Dios todo poderoso y se llena de deseos ambiciosos y malignos. La llamada original a hacer el bien se malogra. Conscientemente, su personalidad perversa le lleva a cometer todo tipo de maldades.

La llamada a ser servidor lleva en sí un problema característico de contradicción, propio de la cosmovisión naporuna (mitos de Lucero, Kuyllur y el *apústulu*). Es una "ambigüedad existencial" no conceptual, es una duda y dilema permanentes. Esta "contingencia" pende sobre ellos como una espada. Deben responder a la respectiva vocación verdaderamente y sin tapujos y dar razón de la llamada. Es una preocupación y constante empeño del servidor el demostrar que sus poderes y su sabiduría responden a una llamada y que la cumplen como Pachayaya y la comunidad lo demandan. El dilema se resuelve solamente superando las pruebas. El servidor se esforzará en probar que en él no hay ambición, sino servicio altruista y testificará que su espíritu y sus obras, no están dañadas. Los servidores deben ser gente probada.

Las pruebas

En la cultura naporuna, las pruebas son necesarias para conocer de qué lado del mundo social y cultural se ubica el servidor de la comunidad. Pasar las pruebas hace que el servidor sea coherente, honesto, respetado, bondadoso, valiente, compasivo y aprobado por los espíritus, por la cultura y por la comunidad. Conoce cómo arreglar la oposición espiritual, ayudar en la solución de los problemas, hacer el bien y respetar a todos. Concretamente, si no supera las pruebas, se hará brujo, diablo o un dirigente político.

El servidor comunitario que intente evitar la "prueba de la palabra dada" y no la supere, se daña a sí mismo y daña a la comunidad. Sin la superación de la prueba de la palabra no hay sabio ni *apústulu* ni presidente de la comunidad ni catequista ni servidor. Todo servidor que supera esta prueba dignifica y fortalece a la comunidad. No se puede huir de ella, sería oponerse a la llamada del Espíritu. Es una condición espiritual indispensable para el ejercicio del servicio. La indefinición y la mentira le malean igualmente.

Un gran problema de las comunidades naporuna para aceptar a sus servidores, se debe precisamente a la dificultad que supone el cumplir la palabra. Culturalmente, la palabra muestra la fuerza de la sabiduría comunitaria y el cumplimiento de los valores culturales. El servidor no

es un empleado que recibe un sueldo ni trabaja por un salario, es un elegido por los espíritus que se compromete con la comunidad. Es común la resistencia a aceptar servicios comunitarios y hasta se rehúsa el simple compromiso de inscribirse como socio de la comunidad, aunque viva y se beneficie de ella. Así evitan el compromiso espiritual de cumplir la palabra. Es el problema del *yachak* que termina siendo brujo, del dirigente que acaba siendo rechazado, del catequista al que nadie cree y de los compadres que terminan peleados.

Las pruebas de la comunidad y del espíritu son fundamentales para que se pueda comprobar, tanto la calidad de los servicios como la rectitud de los servidores; culturalmente, tiene el carácter de control y de crítica social para el eficiente cumplimiento del proyecto cultural comunitario. Una finalidad de la prueba es la purificación y fortalecimiento de la personalidad del servidor y la de mantener la confianza de la comunidad en el ejercicio de su servicio.

- *Prueba del trance*. El trance se consigue por la ingestión de la bebida del *ayawaska* y es propia del sabio. Por la toma de la droga se pone en comunicación con los poderes transcendentales. Tradicionalmente, la toma de la droga exige de una preparación minuciosa previa al ritual de la bebida del *ayawaska* y de otros brebajes equivalentes, de manejo peligroso y especializado como el *wantu* o "soga del demonio". Culturalmente, se ve conveniente que los servicios de *kuraka* y de *apústulu* utilicen también esta práctica que refuerza la visión, ilumina la convicción y da valentía a la decisión. En la actualidad, es común que los chamanes entren en trance a través de la "chuma" del alcohol y de otros estupefacientes químicos, que culturalmente no tienen buen espíritu, ni purifican el ánima, ni fortalecen a los valores culturales, sino que debilitan y malean la mente. Parte del chamanismo actual pertenece al conglomerado alcohólico de brujos y de falsos chamanes.
- *Prueba de la cultura*. La sabiduría ancestral pide que los servidores cumplan con los valores culturales, el restablecimiento y el mantenimiento de la armonía, el arreglo, el compartir, la

ayuda mutua, el servicio, el respeto, el bien hablar y el decir la verdad, el cumplimiento de la palabra y el vivir iguales… si los servidores, al relacionarse con los espíritus por la toma del alcohol en vez de la *ayawaska*, piensan en vengarse, en matar con la *chontapala*, se creen superiores o se dejan llevar por la envidia y por hablar lo inconveniente… todo se daña. Culturalmente los poderes son buenos. Son para el beneficio y el bienestar de la comunidad. Sin embargo, su uso malévolo y desviado de su fin cultural, los hace malignos y dañinos para la comunidad a la que dividen, engañan y aterrorizan. En ocasiones la comunidad se defiende y reacciona matando o expulsando al brujo a lejanos parajes pues le consideran un asesino cultural. De la misma manera, ignoran al *apústulu* y cambian o rechazan al presidente. A pesar de la relación íntima que se establece entre el *yachak* y el *apústulu* con las fuerzas y energías espirituales y culturales de los espíritus aliados, tanto los espíritus dominados y puestos a su servicio como los espíritus lanzados por otros brujos contra ellos, intentarán malearles la mente y dañar sus vidas. De la misma manera y a pesar de los trabajos del *kuraka* en favor de la comunidad, tanto personas ajenas como de la misma comunidad criticarán y se opondrán a los compromisos de coordinación comunitaria del *kuraka*.

- *Prueba de los hermanos menores de la comunidad*. Según el mito del *apústulu*, los parientes y amigos les rogarán que usen su poder para hacer el mal, los invitarán a vengarse del mal hecho por otras personas, les difamarán y les acusarán de criminales si no asienten a sus propuestas malignas. Serán blanco de continuas mentiras y les forzarán a acomodarse a la deficiente conducta moral comunitaria de los antivalores: la chuma, la pereza, la corrupción, la venganza.
- *Prueba de la palabra*. La prueba de la palabra es fundamental en la cultura naporuna. Es como un rito de consagración que sella su pronunciamiento oral como un juramento, no ante un delegado del gobierno sino delante de toda la comunidad

> reunida. La comunidad naporuna prueba a sus servidores por la palabra del consenso comunitario. La palabra del acuerdo dicha por la comunidad es lo más sagrado que se les encomienda. Por su aceptación se deben a ella totalmente. La comunidad espera que la cumplan y la digan en su favor ante los demás. En la comunidad naporuna hay una permanente exigencia de probar que sus servidores cumplen fielmente la palabra dada y aceptada según la cultura. Los servidores deben ser "gente probada" por ella y las irán pasando toda la vida.

El lugar de los servidores en la comunidad

Los servidores ocupan una posición importante en la estructura cultural de la sociedad naporuna. Son el eje en torno al que giran la comunidad, sus valores de desarrollo armónico y su destino de bienestar, felicidad y armonía. Los tres servicios fundamentales de la cultura naporuna (*kuraka*, *yachak* y *apústulu*) forman una soga trenzada e irrompible de tres hilos que, según la sabiduría ancestral, amarran y animan a todos los elementos de este mundo, los guían y los conducen a la tierra sin mal.

El mundo cultural naporuna busca la unidad, la armonía y el bienestar comunitario, fundándolos en la energía integradora de los valores de vida, de los que se siente profundamente necesitado, carente e incompleto. Los servidores son los que lo mantienen entrelazado y fuerte, lo defienden y lo llevan a la prosperidad: conocen y aceptan los conflictos y problemas y los solucionan y resuelven. Culturalmente son indispensables para que se dé la complementariedad, la felicidad y el bienestar comunitarios.

Los servidores están directamente en contacto con las fuerzas culturales, los valores de vida, los espíritus del "universo primordial indiferenciado" y las fuerzas del mundo en el que vivimos; con la sabiduría cultural, con la palabra sabia del ejemplo, con el testimonio cultural ancestral y con el cumplimiento del consenso comunitario, con la música, con la danza, con la fiesta y con la pintura. Todo es vehículo, símbolo y camino visible que los lleva hacia el bien vivir.

Sus actividades están estrictamente reguladas por los ritmos de la naturaleza, de los espíritus y de la comunidad. No por calendarios u

ordenanzas de la Iglesia, efemérides patrias, actos políticos, campañas electorales y acontecimientos sociales particulares.

No son representantes del Gobierno ante la comunidad, ni autoridades políticas ni religiosas. Sus actividades son culturalmente independientes, su liderazgo es de acompañamiento ejemplar a la comunidad, su *kamachina* es de asesoramiento y una guía hacia la verdad, el bien y la justicia según el "ahorita" de los espíritus. Son líderes del ritmo cultural y del tiempo del bienestar comunitario.

Son personas necesarias que asumen el cumplimiento del objetivo del pueblo naporuna: vivir en bienestar y en armonía universal y resuelven el proyecto y el conflicto cultural de cada comunidad. Sus vidas están llenas de éxitos y sobresaltos. Son blancos de continuos ataques, y al mismo tiempo, deseados ansiosamente. Tan respetados como temidos, tan buscados como evitados, más necesitados que amados y más rechazados que queridos.

Su posición cultural en la comunidad es problemática y conflictiva, pero ineludible, acarrea felicidad, pero también insatisfacción, problemas y ambigüedades. Su lucha es contra los espíritus maléficos de la división, contra el accionar de los brujos, de las enfermedades del espíritu, de la envidia, de la mentira, de las ambiciones individualistas de la comunidad, del sistema y de la pérdida cultural. Deben sobrellevar el conflicto de la oposición, de los problemas que provoca y de solucionarlos para que reine el bien vivir.

El prestigio de los servidores les viene del fiel cumplimiento del consenso comunitario y de las acertadas actuaciones desarrolladas en favor de la comunidad y ante la sociedad mestiza. Muchas veces, sin embargo, realizadas en contextos de competencia y de oposición que les origina fuertes conflictos.

Sus actuaciones en tiempos de crisis social y cultural, de daño a los valores, de ruptura comunitaria, de actividades políticas y de presencia de intereses empresariales, es conflictiva. El objetivo del servidor es fomentar y restaurar el bienestar, la unión, la armonía, proteger de los males y dar seguridad a la comunidad. Circunstancias no bien aceptadas por los intereses del sistema cuyos motivos son fundamentalmente individualistas y

culturalmente contradictorios. Sus actividades pueden ser problemáticas cuando la comunidad se siente afectada por causas internas o externas violentas o hay motivos de división. Se necesita del discernimiento de la sesión comunitaria para no actuar como sujetos de apoyo al poder, a la mentira, el engaño y a los intereses personales políticos o religiosos.

El pueblo naporuna cree que cada uno de los servidores posee los poderes chamánicos propios de su servicio, pero no están seguros de cómo los utilizan. En la comunidad se recela de ellos y se alejan de su presencia, salvo en los casos de manifiesta necesidad cultural y como solución ineludible para los momentos de problemas, conflictos y enfermedades.

La sociedad mestiza, los poderes políticos, económicos e intelectuales, ubican al servidor en un lugar de autoridad y de prestigio. Por su parte, el servidor ejecuta sus actividades públicamente y es reconocido por su influencia y representatividad comunitaria. Los modelos culturales de los servidores, ante la comunidad, son Pachayaya y el *apústulu*. Como ellos tienen un estilo de vida humilde, son perseguidos por los diablos blancos, apoyan el compromiso de su gente con el ejemplo y ayudan al bienestar, al progreso y al desarrollo.

Los servidores son la base y fundamento de la sabiduría, de la libertad, de la seguridad, del poder y de la resistencia. Culturalmente, sus servicios son imprescindibles y necesarios para la vida de la comunidad dentro de la que practican sus rituales y sus actividades. Son símbolos de la sobrevivencia del pueblo naporuna y de la resistencia cultural por la ejemplaridad de sus vidas y del poder de convocatoria. Personas con un poder espiritual especial que les viene de la llamada, de toda una vida de aprendizaje y de experiencia de contacto con los poderes y energías transcendentales y de práctica comunitaria.

Capítulo 9

Ecología y economía indígena naporuna

La Amazonía es una inmensa superficie plana, conocida comúnmente como "la hoya amazónica", que se formó sobre el lecho de un antiguo mar interior. El terreno sobre el que se yergue la enmarañada capa vegetal y en el que viven sus habitantes es tan tupido que oculta la tierra en su totalidad. El suelo de la selva tiene una superficie rugosa que ofrece muchas ondulaciones de escasa altitud, montecillos que oscilan entre cinco y cincuenta metros sobre el nivel del río más próximo. El desnivel de 300 metros, desde Francisco de Orellana en las juntas de los ríos Coca y Napo en Ecuador, hasta Nauta, en las juntas de los ríos Ucayali y Marañón, en Perú, es casi imperceptible para una longitud de 4000 kilómetros que recorren sus aguas hasta desembocar en el océano Atlántico. Este dato da una idea de la inmensidad permanentemente igual de esta llanura de tres millones de kilómetros cuadrados. Es la mancha verde más extensa y misteriosa de la Tierra.

La humedad y la temperatura se mantienen constantes. Los días y las noches tienen la misma duración. Esto, unido a otras múltiples condiciones de estabilidad propias de la Amazonía, contribuye a formar un sistema biológico pujante de gran diversidad, cuyo fenómeno más asombroso son la equidad, el equilibrio y la armonía. Este universo verde y húmedo de agua y vegetación contiene las dos terceras partes de las especies que habitan la Tierra en plantas, aves, insectos y peces.

La Amazonía es espectacular. Se han dado en ella múltiples procesos biológicos, ecológicos y humanos en variedad y en complejidad levemente conocidos todavía, que hacen que sus aspectos aún desconocidos resulten doblemente fascinantes. A pesar de que las primeras impresiones visuales capten escenas de impresionante monotonía, la Amazonía ofrece escenarios de enorme diversidad y dramatismo, desde

la abigarrada naturaleza hasta el riquísimo acervo de códigos culturales atesorado por los pueblos indígenas.

El hombre amazónico

El territorio en el que ubicamos este estudio económico comienza en las cabeceras donde nacen los grandes ríos amazónicos —en las cumbres orientales de los Andes— y se alarga hasta el Mazán, Iquitos y el Alto Marañón. Incluyendo las grandes cuencas del Napo, Curaray, Aguarico, Putumayo, Coca y los ríos Tigre, Pastaza y el lejano Madre de Dios, que después de regar amplísimos territorios forman el gran Amazonas.

La lengua de esta gran nación, que engloba varias parcialidades, es la *kichwa* en su variante napeña. Entronca lingüísticamente con la población *kichwa* hablante de la Sierra andina y es la más hablada de toda la región. Es el idioma principal de comunicación de los habitantes asentados en las cuencas de estos ríos y aunque no sea la lengua original de estos pueblos, aparece como un importante elemento cultural de identidad. Actualmente, la mayor parte de la población indígena entiende y habla el español, aunque no sea su lengua cultural, sino la del conquistador. Han logrado mantener el bilingüismo, conservando vivo, al mismo tiempo, un "poso espiritual respetable de identidad" que vigoriza a cada parcialidad y se expresa en el convivir cotidiano de las comunidades.

Las sangres, las lenguas y las culturas de estos pueblos se mezclaron en el crisol de las aguas de sus ríos. Unos pueblos bajaron con su lengua *kichwa* desde los nacederos de las nieves perpetuas de la cordillera de los Andes, al occidente, en busca de El Dorado. Otros subieron del este, por el camino del agua y del sol, con su cultura tupi-waraní buscando la tierra sin mal que sus chamanes ubicaban hacia el poniente, hacia donde se ocultaba el sol, al otro lado de los Andes. Las naciones y sus utopías estuvieron ahí para encontrarse.

Durante el tiempo de la Conquista, la convivencia forzada en las encomiendas de los españoles y en las reducciones religiosas, amalgamaron todas las afinidades en una cosmovisión común. Esta herencia social y cultural de raíz amazónica, les ha permitido resistir y mantenerse vigorosos hasta ahora.

En esta parte de la cuenca amazónica el hombre y la naturaleza mantienen entre sí una estrecha vinculación, que integra existencialmente vivencias medioambientales, socioeconómicas y éticas. Esta conexión se fue desarrollando desde que el hombre comenzó a habitar estas selvas. El inicio del poblamiento de la Amazonía se pierde en el tiempo, aunque los restos arqueológicos encontrados no sean anteriores a los 2000 años a. C.

Cosmovisión del hombre amazónico

A la hora de abordar el tema económico de las culturas indígenas amazónicas, hay que tener en cuenta una serie de características que se derivan de una cosmovisión de la Amazonía mágica, de las variadísimas formas de la naturaleza, de los modos de vida de sus habitantes y de sus convicciones culturales que, integrados al medio ecológico se expresan por una estrecha conexión entre el hombre y el medioambiente.

Para acercarnos a sus peculiares y originales expresiones económicas, se hace necesario establecer el significado cultural de su cosmovisión, su ubicación en el exuberante medio amazónico y en los avatares históricos acaecidos desde la Conquista, concretamente, la colonización y el actual neocolonialismo.

Para la cosmovisión del hombre amazónico hay un solo reino natural, una sola forma de sociedad, una sola cultura y una única e igual forma de relación de vida y de dignidad. La convivencia del hombre amazónico con el medioambiente y su natural combinación marcan su talante económico con un sello original, muy distinto al del hombre occidental y de sus valores de sociedad.

Se trata de una práctica económica concreta y de una actitud espiritual lograda, debido a la comprensión de que la naturaleza y el hombre son de la misma sustancia. Nos encontramos ante una cultura que no se ha desligado de la naturaleza y ante una ética que ha sustentado exitosamente una conducta de valores comunes del bien vivir.

La cosmovisión del hombre amazónico, sus valores culturales, sus normas de conducta social, su sabiduría y su religión, se resuelven en la espiritualidad del don por el compartir y por la igualdad de la necesidad por necesidad en la economía del trueque. Estos sistemas nativos les per-

miten la satisfacción plena de las necesidades y el goce de una existencia natural en armonía con el medio. Basada no solo en el disfrute material de los recursos naturales sino en la satisfacción espiritual por la práctica de los valores. Estas concepciones son propias de las culturas familistas que, guiadas por los espíritus y sostenidas por la práctica de los valores comunitarios, caminan en busca de la Kutikpacha, lugar donde se encuentra la equidad y se da la vida en abundancia.

Actualmente, los naporuna aún cuentan en sus narraciones y evocan en sus recuerdos los mitos del tiempo de sus ancestros y de los espíritus que describen la existencia de una selva pletórica. En su imaginario, el mito es evidente, lo acogen y lo sienten como real.

Toda búsqueda de nuevas tierras para plantar la casa y mantener la vida se designa con el término *mushukllakta*, una ciudad nueva que en su significado profundo sería un lugar de abundancia y de vida complementada; donde el crecimiento de los frutos es rápido y saludable y el trabajo un juego de prosperidad y bienestar, no un esfuerzo esclavo e inútil.

El significado de "tierra nueva" está unido también a un lugar de paz sin divisiones, de libertad plena sin sometimiento; a un lugar de armonía sin odio ni envidias, de felicidad y de buen vivir. Así era la selva: un cielo sin economía, un anhelo supremo de vida y la última búsqueda de un territorio.

Es sorprendente cómo, a más de 500 años de la Conquista, estas culturas han mantenido sus valores, sus modos de vida y de pensamiento y se han extendido invadiendo, tanto el alma de la gente ribereña como la mestiza e indígena de las poblaciones del Napo y del Alto Amazonas con sus afluentes.

La Amazonía mágica

Según la cosmovisión del pueblo naporuna, a la selva amazónica le corresponde una cultura de vida, dinamizada por una concepción de la realidad animada y ligada estrechamente a la naturaleza y a las energías que la animan.

El modo económico del indígena amazónico en la selva es un reflejo de su concepción de la existencia de un medioambiente natural del que depende íntimamente. Se trata de una concepción de la economía nacida

de la vivencia con la rica naturaleza del entorno, la sabiduría ancestral y las visiones provocadas por la ingestión de la *ayawaska*, unida a una experiencia metódica de los veranos, de los inviernos y de los solsticios de la naturaleza.

El nativo amazónico lleva en su entraña profunda la creencia de que hacia el oeste de la selva existe un lugar real donde se ubica una tierra sin mal, donde nunca se muere, una tierra de abundancia y de total bienestar, hacia donde se camina surcando el camino en zigzag del río Napo por la espiral de los procesos de la vida, de las épocas y de los tiempos de lluvia y de sol.

En la Amazonía todo es uno, todo existe y sucede a la vez, y abarca todas las dimensiones. Los seres tienen un origen mítico y una explicación simbólica de su existir. La selva amazónica es el bosque tropical más ancho y largo de la tierra, cinco veces mayor que ninguna otra selva. Esta única inmensidad verde, se adentra y ocupa territorios completos de varias naciones de Sudamérica. En ella las fronteras nada significan, todo pertenece a un solo e ilimitado paraíso prehistórico, a una cosmovisión y cultura que requiere su propia interpretación y comprensión. Ofrece el aspecto de una amplia mancha verde-obscura húmeda que, mirada desde arriba, la imaginación la asocia a un gigantesco brócoli. El espacio que uno alcanza a divisar parece igual, armónicamente integrado al medio y de una infinita diversidad vegetal, animal y acuática.

Esta extensísima región, regida por una cosmovisión olvidada, es el último paraíso de la tierra. Territorio alucinante de una naturaleza abrumadora e indómita. En ella las distancias, como los espacios, se hacen incalculables y se igualan, la distancia es *pamba* y el espacio el tiempo son *pacha*, al punto de que a uno le sobrecoge una sensación de soledad, de lejanía y de ausencia de cualquier punto de referencia. La vegetación hostil y misteriosa cubre el inmenso paisaje que amenaza con tragarse a uno en cualquier momento.

La naturaleza de la selva es dura y desprende un olor a materia orgánica en descomposición. A ambas orillas de los ríos la selva se alza amenazante y en su interior la escasa luz es densa. La cúpula de los árboles actúa como un paraguas, impidiendo el paso del sol que se opaca

considerablemente. Solo nos alcanzan sus ardientes rayos cuando se navega por los ríos o nos adentramos en las lagunas. No hay calveros libres de vegetación.

Muchas veces, al despertar el alba, la selva se cubre de una temblorosa niebla gris que invade el bosque y el río, cuyo espesor se puede cortar con un cuchillo, y no permite en absoluto la visión. Al anochecer, rápidamente las sombras de la vegetación comienzan a envolverlo todo en un cerco apretado. En menos de media hora el bosque se torna negro y espeso. Las sombras aparecen en tonos de gris y negro. Todo se hunde en una algodonosa niebla, como si al caer de las sombras se perdieran las dimensiones habituales de la realidad y se haga uno.

Cuando llega la noche, con el croar de sapos y los aullidos de los micos, bajo la cúpula de los árboles rara vez aparece la luna. Cuando esta brilla al otro lado sobre los copudos árboles parece que se detiene el tiempo, velado por su resplandor amarillento y difuso, todo se hace una sola cosa filtrada por el tamiz obscuro de las hojas.

Donde ha caído algún árbol se ve claramente cómo desde el fondo de una tronera obscura, como si el ojo azul del firmamento salpicado de estrellas te mira con ternura. Es extraño un cielo mirado desde la profundidad de un bosque por la noche. Nadie se imagina que hubiera tantas estrellas libres, tan cercanas y que se juntan para cobijarte.

El tiempo y el espacio mágicos

El tiempo en la Amazonía no es como en el resto del planeta: transcurre lento. Se confunde con el amplio espacio y con la vida sin fin, que se alargan eternos e iguales. Nada se mide en la Amazonía: ni las distancias, ni la geografía, ni la edad, ni el valor económico de las cosas. No se mide el tiempo y menos los años, por días, por meses y por horas; los cálculos se hacen por amaneceres, por épocas de lluvia y de verano, por periodos de la vida, por la floración de los árboles, por la maduración de las frutas o por el vuelo de las mariposas y las migraciones de peces, animales y pájaros.

Nada está marcado por la hora cronometrada ni tiene la precisión del punto. Si preguntas "¿cuándo vas a venir?" la respuesta es "con la luz del sol", una señal de la mano en el espacio inmenso y una palabra escueta:

"Cuando el sol esté ahí". Si preguntas "¿cuándo nació tu hijo?", la respuesta es "en el tiempo de la chonta".

La fauna y la flora mágicas

La fauna y la flora son maravillosas. En la Amazonía, las cámaras fotográficas están de fiesta. Nunca se tiene al alcance de los objetivos tantas especies de árboles, plantas, flores, insectos, aves y animales. Las aguas son ricas en pescados de mil variedades, pequeños y grandes como el delfín, la vaca marina o el manatí, el bagre y el *paiche*. Están, además, llenas de caimanes y grandes cocodrilos que, vistos desde arriba, mientras sestean perezosamente en las orillas, se confunden con troncos secos y las tortugas que toman el sol sobre las playas de arena. Hay gigantescas anacondas anilladas y colgadas de gruesas ramas sobre las aguas y anguilas que paralizan con sus fuertes descargas eléctricas.

Centenares de pájaros cruzan el aire volando con increíble gracia. Bandadas de loros verdes, rojos y amarillos, periquitos y guacamayos espléndidos, tucanes con el pico tan largo y pesado que apenas pueden sostenerlo sin perder el equilibrio. Blancas garzas inmóviles que se posan sobre las altas hierbas que crecen en las orillas del río, mirando el bullir del agua que anuncia la presencia del pescado a los que, con una velocidad increíble, ensartan en sus largos picos. Y por todos lados, mariposas de brillantes colores.

Muchas de estas especies están actualmente amenazadas de extinción, exterminadas por los traficantes de animales y la contaminación producida por las grandes empresas extractivas de recursos naturales que envenenan el aire por el que vuelan y el agua que beben.

Sobre la superficie de la tierra, la mayor masa animal está formada por las hormigas y los insectos, que pueblan estas inmensidades por millones. A veces vienen como una mancha obscura, avanzando implacablemente. La marabunta carnívora que devora todo animal que encuentran a su paso. La hormiga arriera devasta los árboles, cortando limpiamente sus hojas y acarreándolas después para almacenarlas en sus abultadas madrigueras. Hay ciervos, pécaris a millares, dantas, capibaras, osos hormigueros gigantescos, ardillas y multitud de pequeños mamíferos y roedores. Tigres de varios tamaños y colores.

Los jaguares negros son las más temibles fieras de la Amazonía, merodean por las orillas de los ríos y lagunas cuando están bajas las aguas. No retroceden ante nada, son solitarios, valientes y de increíble fuerza, es el rey de la selva sudamericana, no hay ningún animal tan fiero como él, capaces de llevarse en sus fauces una res y un gran puerco sin impedirles el movimiento.

Cuando el agua anega la tierra, en los aguajes de invierno, aparecen las serpientes buscando refugio en las ramas bajas de los arbustos, que se llenan también de cientos de animalitos, millones de hormigas, arañas e insectos de toda clase, buscando refugio seguro y así defenderse del agua que lo cubre todo. Al ruido de sapos y de otros animales se unen los aullidos ensordecedores de los monos de diferentes clases, casi humanos, en sus expresiones, que con ágiles gestos parecen saludar al viajero desde los árboles. Aunque hay animales que representan un gran peligro para los naporuna, están acostumbrados a la seguridad del bosque y no parecen perturbarse por la presencia de extraños. Solo el hombre blanco, extranjero en esta casa de todos, se siente desprotegido y expuesto a la incertidumbre y al miedo.

Los pobladores de la Amazonía dicen que la selva tiene ojos, que lo ve todo, y oídos, pues en ella todo se oye y se sabe. La sensación de que alguien te está mirando acompaña al viajero, aunque por más que se examinen las orillas de los ríos y la penumbra de la maraña nada se vislumbra. A uno le sobrecoge la sensación de que le siguen y entonces la inquietud de ser vigilado por cientos de ojos desde la espesura puede llegar al pánico y apoderarse del ánimo. Sin decírselo a nadie se comienza a ver a la naturaleza como una amenaza, aunque no lo sea.

La Amazonía constituye en sí misma un mundo dentro del mundo, con una estructura biológica, organizativa, económica y espiritual surgida del propio medio. A las culturas y al ecosistema que lo forman se les ha provisto de su propia cosmovisión. Los mitos de los pueblos amazónicos narran acontecimientos ocurridos en un tiempo determinado, en lugares conocidos y con personajes humanos reales, siempre en relación al medio natural y a la presencia entrañable de espíritus, que animan a los personajes selváticos de sus leyendas: seres telúricos y celestes con perfiles

humanos que dialogan con el hombre durante los sueños y se pasean entre ellos. En este universo verde ofician sus sacerdotes-chamanes, dueños de energías, poderes y ánimas relacionadas con la botánica, la zoología, las aguas, el viento y los espíritus. Sus ritos, practicados para dar y cuidar la vida, son casi imperceptibles para los sentidos. Son ritos ejecutados por y para los espíritus.

La selva y el suelo

El humus que recubre el suelo de las selvas amazónicas proviene de la putrefacción de hojas, ramas, árboles podridos y de la enorme biomasa de animales e insectos muertos. Las lluvias torrenciales arrastran parte de esta primera capa y la depositan en el fondo de las hondonadas, que han formado con el tiempo pequeñas planicies. Estos suelos aluviales son los más ricos en importancia económica y de gran valor agrícola. De ellos depende básicamente la escasa agricultura de la región.

En esas pequeñas planicies ribereñas es donde se han asentado los pueblos ancestrales de la Amazonía. Estas tierras no necesitan ararse y tampoco necesitan ser abonadas por estar nutridas permanentemente de fertilizantes naturales de humus vegetal. Tienen el inconveniente de ocupar una mínima parte de la superficie de la selva y de sufrir, todos los años, duras inundaciones durante varios meses.

En los suelos aluviales se puede cultivar una variada gama de productos, pero empleando las técnicas apropiadas y adaptadas al medioambiente amazónico. Los sistemas económicos de explotación extractiva mercantil occidentales no han demostrado el interés en establecer una agricultura adecuada a ellos.

La población aborigen sabe diferenciar los suelos y trabajarlos, aplicando sus técnicas tradicionales de descanso y rotación. El colono, sin embargo, busca irracionalmente la ganancia económica, rápida y abundante, a través de una explotación intensiva que agota totalmente la tierra y sus recursos, dejándola empobrecida y esquilmada.

Aunque se han multiplicado los proyectos agroforestales con gran aparato técnico, en su implementación han predominado los sistemas inadaptados a estas ubérrimas tierras y bosques, que han destruido a la

Amazonía. Los resultados de una explotación agrícola intensa y de monocultivo foráneo no han tenido mayor duración y relieve económico.

La sabiduría amazónica, en su abundante y variada narrativa mitológica de los sucesivos desastres ecológicos o "juicios cósmicos", nos advierte sobre las grandes catástrofes de destrucción de la vida y del medioambiente que sobrevienen al hombre y a la naturaleza, especialmente al manto boscoso que la cubre y a la tenue capa de humus que la fertiliza.

La capa de debajo del mantillo primero de humus no es apta para una agricultura intensiva y diferenciada. La primera cosecha y la calidad de los primeros frutos son aceptables, pero degeneran ostensiblemente en la segunda cosecha y se torna totalmente estéril para labores agrícolas posteriores. Lo que engañosamente da una falsa idea de fertilidad es la delgada capa de humus y las cenizas resultantes de la quema de la cobertura vegetal talada. Las raíces de los gigantescos árboles y de las demás plantas que crecen en abundancia, se desarrollan fácilmente debido a estos nutrientes que fertilizan esos livianos suelos sin penetrarlos.

Los suelos, bajo la capa de humus, son ácidos y pobres en minerales. Generalmente, tienen una composición gredosa de color ocre rojizo y blanco, y de arena negra. Son tierras antiguas. Constituyen el 90 % de los suelos amazónicos y se hallan al borde del mínimo de capacidad vital agrícola. Debido a ello, las raíces de los árboles no penetran más allá de los 20 centímetros, alargándose superficial e incesantemente en busca de los nutrientes que necesita y que se encuentran en la superficial capa de humus vegetal. Se mantienen en pie, a pesar de los furiosos huracanes, debido a su amplia base de raíces, a su muy apretado crecimiento y a estar entrelazados entre sí por bejucos y grandes ramas que los mantienen erguidos.

La Amazonía hace gala de una pujante y opulenta fertilidad. Ello es debido a la tupida vegetación que la cubre y la abona permanentemente con sus hojas, ramas secas y los árboles al podrirse. Si se tala el bosque la capa de humus se diluye irremediablemente.

El agua de la Amazonía

El hábitat amazónico está caracterizado en forma absoluta por la humedad, el calor y la intensa vegetación. Hay una permanente humedad

del 90 % y la ropa nunca se seca totalmente. Se siente en la piel el clima que licúa la adrenalina del espíritu, llenándolo de sudor y de letargo en los mediodías sin viento y sin atmósfera. El calor es intenso y húmedo. Al anochecer se va el sol y llega la brisa del bosque y del río, pero uno sigue sudoroso hasta el amanecer. El agua abunda y se extiende y dispersa por todas partes. Sus tierras están profusamente regadas por las torrenciales y continuas lluvias, recogidas y drenadas principalmente por los ríos de todos los tamaños y por el sistema de lagunas y *tawampales* que estampan la selva.

El agua, el clima del trópico, el oxígeno, la masa vegetal alimentada por el sol y el fenómeno químico de la fotosíntesis que regula el crecimiento ubérrimo, dan a la selva esta extraordinaria energía generadora. No es la tierra la que mantiene la fertilidad. Esta es meramente el pedestal sobre el que se expone y retoza la vida. No hay un palmo de tierra libre de vegetales, de agua, de árboles y de aire que la ocultan. En la selva no hay tierra agrícola. Allí donde no se encuentren ni vegetación ni agua comienza el desierto.

La red fluvial de la Amazonía conforma el sistema más complicado y nutrido del mundo. El caprichoso trazado fluvial y lacustre rompe, de trecho en trecho, la monotonía de la inmensa moqueta verde a lo largo y ancho de sus millones de kilómetros cuadrados. *Groso modo*, hay ríos de gran caudal y ríos más pequeños. Los primeros, en su decurso forman grandes playas en las épocas de estío y sus aguas son permanentemente turbias y barrosas.

En los meses de lluvia se llenan de agua ocasionando fuertes correntadas que se remansan cubriendo la selva y causando extensas inundaciones. Su lecho está cubierto de islas, algunas de ellas grandes y de gran fertilidad y sus orillas dibujan caprichosamente amplios e interminables meandros que nunca se terminan de doblar.

Por estos ríos solitarios, la navegación tradicional se hacía en balsas y en canoas talladas de grandes troncos de árboles, impulsadas a remo y usando pértigas o varas delgadas. Las aguas no son profundas, excepto en el majestuoso Amazonas que, como un destino final de todo, recoge los caudales de esta inmensa red acuática. En las cabeceras, los ríos se angostan y la navegación se hace cada vez más dificultosa. En las partes

más planas, el agua parece estancada y sobre ella descansan los troncos podridos y ramas flotantes que impiden avanzar.

Al navegar por los grandes ríos, que se dividen en mil ramas entre un archipiélago de islas de todos los tamaños, como en los de menor caudal, enredados en continuos y pronunciados meandros que se cierran sobre sí mismos, se pierde con facilidad el sentido de la orientación.

Los ríos de cauce más estrecho se caracterizan por el color negro de sus aguas, proveniente de la tintura de millones de hojas y de hierbas que se depositan en las aguas de sus lechos de corrientes tranquilas, y donde los vegetales que componen la farmacopea del bosque amazónico segregan lentamente la alquimia de sus jugos y se convierten en misteriosas tisanas de fertilidad.

Serpentean interminablemente por la selva formando infinitas y pronunciadas vueltas que parecen cerrarse en sí mismas; sus cursos son tortuosos, profundos y encajonados; alimentados por millones de hilillos de agua que arrastran hasta lo profundo de sus cauces la fertilidad del humus vegetal que arrastran a su paso y la depositan en sus orillas.

Damos a continuación unos someros apuntes sobre las dos grandes cuencas en las que viven los pueblos naporuna y cuya economía amazónica vamos a exponer más adelante.

La cuenca del Amazonas

El río Amazonas es el corazón de la más extensa y misteriosa selva del mundo. Como los grandes ríos de esta región su trayectoria fluvial es de Oeste a Este. Por la magnitud de su cuenca, la inmensidad de su caudal, la profundidad de su cauce y la anchura de sus orillas, el potente volumen de sus aguas y la majestad de su curso le dan los méritos suficientes para considerarlo como el más grande de los ríos del mundo.

Su anchura es variada. En su nacimiento cerca de Nauta, en la confluencia del Marañón y el Ucayali es de 4000 metros y en su desembocadura en el Atlántico es de 400 kilómetros.

La capa superior de los suelos amazónicos está formada por materiales de arrastre. Estas tierras depositadas en las islas y en las riberas de los ríos son las más ricas. Pueden alargarse desde los 5 hasta 15 kilómetros

al interior de la selva y son de formación reciente. El resto de las tierras amazónicas son de greda arcillosa y está cubierta superficialmente por un mantillo de humus de 5 a 10 centímetros de espesor que mantienen la aparente fertilidad de su fronda.

Cuenca del Napo

El río Napo es uno de los más importantes afluentes del Amazonas. Nace en los más altos picachos de la cordillera de los Andes ecuatorianos, a unos 2000 kilómetros de su desembocadura en el Amazonas, cerca de Iquitos. Forma la fértil cuenca del Napo y en él desaguan grandes ríos e innumerables quebradas. La cuenca del Napo es la más productiva de la selva y se presta para toda clase de cultivos.

El Napo es el río que desde los primeros años de la Conquista se consideró como la puerta de entrada a El Dorado y al impresionante mundo de la Amazonía. Penetra afanoso en el corazón de la selva desde su conjunción con el río Coca en Francisco de Orellana. A partir de este punto muestra las características de los grandes ríos amazónicos. Su cauce se hace más ancho, aunque no tan profundo como para admitir la navegación de grandes barcos.

Con el aporte de los ríos Payamino, Coca, Tiputini, Yasuní y Aguarico, que se le unen cerca de la frontera peruana, el Napo ensancha considerablemente sus orillas. A partir de la conjunción con el profundo y tranquilo río Curaray, el impetuoso Napo calma su agitada corriente y admite embarcaciones más pesadas y de gran calado.

Su desembocadura en el Amazonas, sin embargo, no es tan tranquila como la de la mayoría de los ríos. Cuando el Amazonas viene hinchado el Napo repliega su cauce a más de 50 kilómetros hacia atrás. Pero cuando el Amazonas baja su caudal, el Napo penetra furioso haciéndole correr hacia arriba hasta la desembocadura del Nanay, en Iquitos.

En ambas orillas se alternan los terrenos altos, los bajos y las zonas pantanosas, prestándose para el cultivo de toda clase de productos agrícolas, frutales y ganaderos. En sus cercanías hay multitud de lagunas grandes y chicas. Hasta hace pocos años eran zonas abundantes en cacería y proliferaban las aves y los pescados. Entre los productos agrícolas

sobresalen el arroz, el maíz, el maní y la caña de azúcar. Actualmente se acepta plantaciones de palma, cacao, café, soya y potreros. Abunda la tagua o marfil vegetal. A fines del siglo XIX del Napo salieron regulares cargamentos de caucho, balata, *lichicaspi* y pieles.

Las comunidades naporuna están asentadas a lo largo del río Napo y de sus afluentes, tanto en el Ecuador como en Colombia y Perú. Actualmente se conforman en organizaciones jurídicas, con una población *kichwa* hablante de unos 30 000 habitantes. Sus principales actividades económicas son de subsistencia. Practican la agricultura itinerante, la recolección de frutos de la selva, la caza y la pesca. Estas fuentes de proteína han sido el sustento tradicional. Las encontraban sin dificultad y sin necesidad de negociarlas fuera de los territorios comunales en los que están asentados. Los indígenas del río Napo son, culturalmente, un pueblo de cazadores, pescadores, horticultores y recolectores; no de campesinos, ganaderos y comerciantes. Actualmente, presionados por los sistemas de la economía occidental de producción desarrollista, la mayor actividad se centra en el trabajo agrícola a pequeña escala y se han multiplicado las cosechas y producción de ciclo largo, de café y cacao; mientras que sus fuentes tradicionales de proteínas —caza y pesca— se encuentran seriamente disminuidas y amenazadas.

La rudimentaria agricultura, practicada desde tiempos remotos, consta de pequeños cultivos oriundos de la selva, así como de árboles frutales autóctonos y de plantas medicinales. El grueso de la producción está orientado al autoconsumo. No tienen sistemas de ahorro, de almacenamiento ni de acumulación. Los excedentes se destinan a fines lúdicos y de actividades de reciprocidad y trueque, que cubren las necesidades más elementales del momento.

Grandes extensiones de sus territorios comunales son inundables. Durante los prolongados y torrenciales inviernos amazónicos, y debido al desbordamiento de los ríos y lagunas, las zonas de bárcena quedan cubiertas por el agua. Cuando la inundación se amansa, al retirarse las aguas, la tierra queda cubierta de un fértil humus que abona las futuras cosechas.

Los indígenas actuales alternan cultivos de ciclo corto y de largo período vegetativo y productivo, aprovechando óptimamente las cosechas de ambos ciclos. En las tierras de altura realizan trabajos agrícolas, tanto

a corto como a largo plazo. La fuerza laboral de la población nativa se está orientando al trabajo en las empresas internacionales del petróleo, agroindustriales, minería y servicios.

Una magia que se rompe

Toda esta variada multitud de "pobladores" de las selvas amazónicas bregan por mantener el equilibrio ecológico y la equidad humana y espiritual, dentro de un ecosistema animado y regulado por ese principio de economía del mínimo suficiente, del que ya hemos hablado en las páginas anteriores. Es un esfuerzo de complementación universal basado en la economía del trueque, del compartir y de la ayuda a la necesidad y al bienestar de los seres.

Actualmente, los sistemas ancestrales de la espiritualidad del don se juegan su existencia ante la imposición arrolladora de nuevas prácticas económicas y formas de sociedad ajenas, marcadas por el individualismo, las sociedades de la acumulación económica y del poder. Sobre las riberas de los grandes ríos y lagunas de la zona, mimetizados con el medioambiente, se distinguen con dificultad entre los árboles, casuchas destartaladas, apoyadas sobre pivotes toscos de madera, sin paredes, con techos de hojas amplias de palmera, que apenas sirven para protegerse del sol y de las lluvias. Los pueblos indígenas invisibles, con sus minúsculos huertos de yuca y plátano no figuran en el mapa ni cuentan como datos económicos. Esas diminutas casas están plantadas como los árboles en el inmenso espacio verde, tal vez ni siquiera existen, ¿son ensoñaciones, ilusiones? Su tiempo de vida, sin embargo, es eterno como la Amazonía.

Los pueblos amazónicos se consideran a sí mismos como parte de la naturaleza, con la que intercambian sus recursos. Sus valores promueven el parentesco, la igualdad, y la común dignidad de los elementos nobles y espirituales que lo animan todo. Se participa del mismo Espíritu de Vida y en este sistema de trueque se realizan todas las transacciones. En sus cosmovisiones animistas, estas fuerzas vitales se encuentran por doquier y se las entiende como clonaciones del espíritu humano, afectadas por igual por los vaivenes y avatares que acontecen a su economía y espiritualidad comunes, que repercuten al mismo tiempo en todos los

niveles: ecológico, ético e histórico. Esta abigarrada comunidad es la que, hasta ahora, ha dado consistencia y significación al equilibrio vital de un común destino y de una casa común.

En la larga historia de agresión económica han surgido y fenecido pueblos y nacionalidades. A lo largo de sus ríos, sus aguas se han teñido con las lágrimas de la explotación en los lavaderos de oro, la muerte en los manchales caucheros, la esclavitud en los fundos ganaderos y el peonaje en las concesiones petroleras y mineras actuales.

Es la historia de la Amazonía amarga y mágica que sigue todavía regida por una sabiduría y asociación peculiar de características ecológicas apropiadas por la comunicación fluida entre el hombre, el ecosistema y las energías espirituales que la dinamizan dentro de la maloca común de la selva que los cobija. Sin embargo, los procesos naturales de adaptación y de reciprocidad con el entorno ecológico-social se han roto por la explotación despiadada del sistema extractivo actual.

Sorpresivamente, todavía se depende de la espiritualidad del don y la práctica de la economía del trueque, que gestionan la posibilidad del mínimo suficiente necesario para que sobreviva y alumbre la armonía natural y espiritual dentro del ecosistema en el que se habita.

Economía de los pueblos amazónicos

A la economía indígena naporuna se le hace difícil la intelección del sistema económico exclusivista occidental de explotación, exportación y correspondiente acumulación individual en los bancos de las metrópolis. Sus elementales operaciones matemáticas de sumar, restar, multiplicar y dividir, no tienen como referencia la lógica mercantil; responden a una lógica de vida, regida por valores tales como el compartir, la distribución equitativa y el igualitarismo. La economía basada en la competencia, en la ganancia y en el tener rompe la dinámica de su cultura, vacía el concepto de complementariedad y destruye la posibilidad de la armonía comunitaria, concebida no como utopía, sino como condición elemental de la posibilidad del bien vivir. Para la economía naporuna, el simple ejercicio de analizar, separar, clasificar, determinar ganancias, señalar objetivos, metas y resultados y establecer presupuestos, es desintegrar la realidad y

atentar directamente contra la unidad y la armonía. Haría ininteligible el disfrute comunitario de la vida y profundizaría la insatisfacción y el malestar. La esencia de los seres y su felicidad elemental consisten en el bienestar sin cortapisas y en el respeto a la libertad entre iguales. La libertad "somos nosotros" y en el nosotros está "mi libertad".

Las economías tribales no están regidas ni por cálculos matemáticos ni por sistemas proporcionales de distribución ni por la ciencia de la contabilidad empresarial ni de las administraciones bancarias ni de las evaluaciones de expertos economistas. No calculan las crisis ni las ganancias y pérdidas ni la evolución de los capitales ni piensan en el mañana. Les trae sin cuidado guardar, acumular para el futuro o para los tiempos de escasez. Es un estilo diferente de entender el bienestar comunitario, una manera de vivir que no pretende nada más que "vivir al día", confiados en la fecundidad de la selva, en el trabajo bien hecho que la completa y en el compartir que satisface la necesidad.

La felicidad no es un deber, sino un estilo de vida comunitaria y por eso la economía está dinamizada por la sabiduría del bien vivir, capaz de captar la sonoridad igual y adecuada entre los seres que naturalmente se complementan y comparten. La economía tribal es equilibrio, equidad y armonía en cualquiera de las dimensiones de la realidad: social, material y espiritual. El sujeto, el objeto y el fin de la economía están en la comunidad. La comunidad conectada con el medio natural amazónico practica y vive su economía como una fiesta, como una reunión familiar en torno a una mesa redonda bien provista de la que disfrutan como dueños y administradores de esas riquezas.

Se dice que los indígenas siempre están sonriendo. En la cara de los amazónicos, ante cualquier situación, por adversa que esta sea, aflora espontáneamente un rasgo de felicidad. Las semillas de la armonía germinan dentro de ellos y florecen aún en los acontecimientos más agrestes y antagónicos de la realidad. Por el contrario, entre los occidentales no es tan fácil el que nazca desde adentro el espíritu sonriente a no ser que esté acompañado de una buena mesa y el brillo del oro. La suya es una sonrisa desde afuera. La risa del espíritu se petrificó en un cuerpo sin alma, porque imaginaron a la alegría como el reducto de una cosa mate-

rial. ¿Será verdad que la vida se da a luz con sufrimiento y estrés, y que la felicidad se manifiesta por la alegría que produce un cálculo económico exacto y el placer individual? ¿Será verdad que para el amazónico la vida se expresa por la simbología del color —el blanco, el rojo y el negro que generan armonía— mientras para el occidental el placer de vivir está en el más costoso de los productos?

El amazónico todavía dispone del tiempo suficiente para maravillarse del mundo y admirar los infinitos y mínimos detalles que bullen a su alrededor y entran en su interior. Para él los seres de la selva son únicos e ilimitados, en la selva están todos los seres y se encuentra la vida a disposición. Lo mismo que el arcoíris es un solo color que expresa la múltiple y variopinta naturaleza como el símbolo de la fecundidad.

Los orígenes míticos narran que en la selva amazónica se ha practicado una forma propia de relación y de producción animista, y que todo está interconectado. Se conjetura que, al principio, este mundo fue colonizado por los espíritus que trajeron a estas selvas la vida y la trasmitieron a los cuatro puntos cardinales del Tahuantinsuyo. Aquí los seres de la naturaleza no están divididos en tres reinos, existe solamente el reino de la vida. Los miles de seres que la pueblan se consideran parientes, habitan en un solo territorio, tienen una casa común (maloca) y se ocupan en la tarea de multiplicar la vida, de cuidarla y de compartir familiarmente de una economía general de bienes. Nadie se arroga el derecho de tener el señorío supremo sobre ninguna cosa, por insignificante que ella sea. Dicen que el poder, el tener y el mandar le fue entregado, graciosamente, por alguna divinidad déspota al hombre blanco. Si es así, es un gran error, pues están matando la vida y la espiritualidad. El camino de salida hacia el bienestar no está orientado por el poder, el dominio o la posesión individual excluyente y acumuladora, sino por el ineludible derecho de dar vida, de recibirla y de cuidarla. Es el hecho natural de la diversidad y de la dignidad igual que le corresponde a cada uno. La medida del bienestar es un valor, más que un derecho; el valor entrañable que produce el bien vivir.

La cara amazónica de la sonrisa en la actualidad está sometida a las leyes sociales del consumo, surcada por las arrugas de la corrupción y sembrada de las amargas semillas de la ambición, la violencia y el

autoengaño. Aunque colmada de elementos del bien vivir, la cara de la sonrisa se está diluyendo.

La cultura amazónica se ha desarrollado en sus pueblos y parcialidades en un medio de gran exuberancia y abundancia de vida vegetal, faunística y de poderes animados. Los recursos no tienen como destino la acumulación ni el patrimonio exclusivo de individuos particulares, sino que se comparten y se disfrutan sin amos ni patrones. La economía pertenece a todos, como les pertenece la organización, la selva y sus recursos. La economía se expresa por la cooperación y en el disfrute de todo lo que está en torno a la naturaleza y a sus infinitos recursos, así como en torno a la actividad del hombre, a su aportación al progreso comunitario y a las fuerzas y energías que dinamizan y llenan de vida las relaciones de igualdad y bienestar. La cultura económica naporuna ha desarrollado la sabiduría del bien vivir para satisfacer el mínimo suficiente de las necesidades comunes, de modo que alcance a satisfacción de todos y para todos. Más que en un cálculo de posibilidades y en un proyecto económico con sus resultados cuantificables, la economía amazónica naporuna se apoya en el recto pensar y en el correcto actuar consensuado. Más que en depender de planes económicos y establecer utilidades, es vibrar al unísono y captar la relación existente entre el mínimo necesario, la satisfacción comunitaria y el placer del disfrute feliz de la armonía.

La experiencia concreta de la equidad, de la igualdad y del bienestar consecuente, es el verdadero criterio económico. La complementación de los opuestos no se relaciona con conceptos y cálculos competitivos o de participación, sino que —impulsados por la economía del trueque— se concretiza en actos de mutua donación, según la espiritualidad del don y la aceptación que iguala lo que las necesidades han desnivelado.

El indígena elaboró su concepto de economía como el aporte de la cosmovisión a su integración con la naturaleza, adosándole el sistema de valores culturales que aglutinan estrechamente las relaciones de parentesco entre la comunidad universal. Su cosmovisión incluye, tanto las experiencias del origen común como de la vida actual en el entorno natural. Por eso este sistema económico es vitalista, animista y comunitario. La economía naporuna responde a una cultura dinamizada por una

concepción animista de la realidad, ligada estrechamente al medioambiente y a las energías que la animan. Se trata de una visión del universo proporcionada por la exuberante naturaleza del entorno, la sabiduría ancestral y las experiencias chamánicas, unida a una concepción espiral de los tiempos y de los ritmos de la naturaleza.

Dentro del círculo mágico de la economía amazónica solo se encuentran sujetos que dialogan para buscar el acuerdo, el consenso y el bienestar entre los varios espacios de la naturaleza. "Todo está interconectado". Es el misterio integral del universo, de la naturaleza, del hombre y de las energías espirituales que lo habitan, que se experimentan y que se realizan en la frondosidad de la selva amazónica. Allí es donde los seres de la realidad presentan los interrogantes, contestan adecuadamente las preguntas y las resuelven. Son actores y ejecutores de economía y de armonía, de propuestas de bienestar y de cumplimiento ético de un proyecto de vida.

En la Amazonía todo es compartido. Incluso al tiempo y al espacio selvático se los experimenta en términos tan fluidos que se aceptan como una sola experiencia con una sola palabra. Las necesidades íntimas de la conciencia humana se unen para hacerse plenitud armónica. La vida y su destino son una sola realidad. Así como el tiempo y el espacio se funden en la palabra *pacha*, la economía del mínimo suficiente se sintetiza en el don mutuo (*kuyanakuna*), colocándose fuera de la lógica del tener y del acumular para ubicarse en las zonas del ser, de la complementariedad y de la armonía.

En el hombre amazónico, el conocimiento del mundo de la selva y de la vitalidad exuberante de sus productos está unido a la economía del trueque, que satisface las necesidades comunes. En lo más recóndito de su conciencia busca el bienestar por los caminos de la complementariedad y la equidad. El pueblo naporuna encuentra en la selva no la tierra repartida como proyecto económico, sino el territorio como banco, botica y despensa, suficientemente provistos que le sustentan y que le garantizan la salud, el crecimiento en el bienestar y en la recreación sin fin de la vida que satisface todas las necesidades. Este modo de relacionar el conocimiento del medio y la utilidad de sus recursos, el sentido de las necesidades mínimas y la actividad suficiente para satisfacerlas, ha creado

la imagen del "indio vago" que se pasa la vida meciéndose en su hamaca, suspendida entre dos palmeras. Esta estampa bucólica recoge el axioma económico del buen vivir del amazónico y expone el sistema contable de cómo administrar las riquezas de la naturaleza sin destruirlas, acomodándose a sus ciclos, a sus espacios de ocio y al caminar cansino de su tiempo.

El hombre amazónico desmonta pequeños claros en la espesura de la selva virgen donde planta su casa. Tala y quema lo que precisa para plantar su sementera. Traslada su vivienda a lugares donde abundan los recursos y la paz. Rota los cultivos, deja descansar la tierra para que de nuevo crezca la vegetación y se multipliquen los animales que le sirven de sustento. Practica la agricultura asociada, y evita el monocultivo y los cultivos intensivos que agotan a la Madre Tierra. Naturalmente mantiene el equilibrio biológico con la vegetación, el agua, el aire, los animales y los espíritus que animan el bosque. No piensa en superávits utilitaristas individuales, ni en ganancias netas, ni en acaparar, ni en explotar, sino en participar de los excedentes según las necesidades comunes, adecuándose a los ritmos de recreación de la vida natural y de la convivencia social. Toma de la naturaleza lo que necesita para vivir, para la fiesta y para la práctica de la reciprocidad y devuelve a la selva los elementos que la humanizan, la complementan, la embellecen y la hacen más fecunda. Selecciona para su consumo especies adultas, pues los animales que sobreviven son para que "aumenten". Respeta la tendencia de los suelos y el temperamento celoso de sus espíritus guardianes. Culturalmente, más allá del medio social humano con el que vive, el indígena naporuna se relaciona de idéntica manera con el medioambiente, con los espíritus y con las energías que la pueblan.

La sabiduría económica le enseña a no despilfarrar ni explotar los recursos, a no forzar los procesos de la naturaleza, a disfrutar de la exuberancia del medioambiente y a respetar sus indicadores de alerta. Como seres animados, la naturaleza y el hombre nacen, se desarrollan y envejecen juntos. La comunidad debe vivir en profundo y mutuo agradecimiento por los dones que le brinda la naturaleza: son garantía de que cuidarán de su vida, la protegerán en sus necesidades y le procurarán bienestar y existencia saludables.

Para el nativo la selva es la "tierra que mana leche y miel", el medio económico de bienestar más seguro. Supone la tenencia de los recursos de subsistencia, de los amplios espacios para la reproducción biológica y también, la cátedra para la adquisición de la sabiduría y la cultura que les hace autónomos y económicamente iguales.

Para conocer el talante comunitario del hombre amazónico hay que mirarlo desde su cosmovisión, lo mismo que para entender su economía hay que partir de la visión de una ecología fecunda, centrada en la frondosa naturaleza que lo envuelve y le brinda vida, mas no desde una teoría religiosa y desde una sociología academicista. Las culturas amazónicas se caracterizan por tener una concepción animista del universo, de un sistema de estructuración igual de los seres y una manera de conocer propia, que se manifiesta en un empeño afectivo de buscar la armonía entre los diversos dinamismos de la realidad. La cosmovisión naporuna describe un mundo dialéctico que se mueve entre la diversidad contrapuesta y la unidad armónica. La realidad feliz consistiría en la armonía que resulta de la integración afectiva de todas las diferencias.

La espiritualidad del don y economía del trueque

Como hemos visto, uno de los pilares de la espiritualidad de las culturas amazónicas es la conciencia de que el vitalismo del Espíritu de Vida se manifiesta y actúa a través del intercambio de dones, que completan y recomponen la falta de vida y de valores culturales para que se dé la armonía en cada uno de los seres.

La relación familiar que el pueblo naporuna tiene con las ánimas, energías y fuerzas espirituales de la naturaleza, confirma la tendencia cultural de búsqueda de la armonía entre ellas: la solución la encuentra en la donación afectiva mutua.

Los seres del universo son imperfectos, necesitados, faltos de algún elemento espiritual o material: verdad, bien, equidad, justicia, comida, dinero… falta que no se recompone por un arreglo negociado, sino por una donación de valores culturales y un trueque de necesidad por necesidad que iguala, armoniza, da dignidad y sabiduría.

La sabiduría ancestral naporuna lo explica por la espiritualidad del don: hay una fuerza ecuménica de acción amorosa, irresistible y consistente en los seres contingentes del universo que, siendo diferentes y aún opuestos buscan vivir en armonía por ser comunidad (*ayllu*), por ser hermanos gemelos (*cf*. cap. 1). En este sentido, la cultura se hace mito, recaba su fuerza espiritual y dinámica, y da significado propio a las relaciones entre los seres para que se completen, igualen y cumplan su anhelo de armonía.

La dimensión de contingencia en la que se encuentran la comunidad y el cosmos, tienen la puerta de salida hacia la plenitud de vida en la exigencia cultural de la donación. La perfección de los seres se constituye por la donación y aceptación afectiva mutua, por el compartir la vida, los recursos naturales y los valores culturales que igualan y dan dignidad. Estamos ante el "enigma del don" o la espiritualidad del don.

Pueblos amazónicos amenazados

Este territorio contiene una diversidad biológica y ecológica tan extraordinaria que los científicos ambientales lo denominan el "pulmón del planeta", pero por desgracia contiene grandes reservas de madera, de metales preciosos, de petróleo y de gas, anhelados ansiosamente por las economías de los poderosos. Si miramos dónde están localizados los bloques petroleros, veremos que se ubican exactamente encima de las áreas ocupadas por los grupos humanos.

A la rica exuberancia natural debemos añadir la abundancia de pueblos étnico-culturales diversos, una variedad de nacionalidades que poblaron la selva en comunidades dispersas y móviles. El grupo étnico que más ha difundido esta concepción cultural a lo largo del río Amazonas y de sus afluentes, es el pueblo indígena omagua tupi-waraní.

En la Amazonía occidental, actualmente, existen unos 60 grupos dispersos y diezmados para quienes esas selvas constituyen su hogar, incluyendo a algunos de los últimos pueblos indígenas que prefieren vivir en aislamiento voluntario, sin ningún contacto con el mundo "salvaje" del capitalismo occidental que los extermina. Hasta ahora han sobrevivido al mestizaje, a la extinción y a la "destribalización". Hoy están en peligro inminente de extinción, lo mismo que sus territorios y la mayor selva tropical.

Los repartos de indígenas del siglo XVI en encomiendas, la explotación cauchera del siglo XIX, las haciendas, las extensísimas plantaciones de soja y palma africana y las compañías petroleras, madereras y mineras en el siglo XX, han provocado la destrucción inexorable de la ecología, de la demografía y de los sistemas comunitarios, económicos y culturales de los pueblos indígenas. Cada tonelada de goma extraída en los años del caucho costaba siete vidas indígenas. Este declive continúa afectándoles intensamente con el correr de los sucesivos booms extractivos de sus recursos naturales.

La manera cómo están llevando a cabo los Estados la explotación del petróleo en la selva virgen es una violación burda del más irracional colonialismo, del desprecio de los derechos de los pueblos indígenas y de los derechos de la ecología. Aunque los tratados internacionales reconocen el derecho de estos pueblos a sus tierras y prohíbe que se otorguen concesiones de recursos naturales en sus territorios.

Ante los elevados precios del petróleo y la demanda mundial cada vez mayor, en todos los países de la Amazonía occidental, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, se está dando una oleada de concesiones hidrocarburíferas destinada a la futura extracción de petróleo y de gas. El peligro consiste en que pronto, la Amazonía puede llegar a convertirse en un territorio contaminado, cubierto de tuberías, plataformas petroleras, redes de carreteras y de tendidos eléctricos que no deje espacio para la vida de estos pueblos, sus dueños legítimos. Por lo menos 35 compañías petroleras y de gas operan más de 180 bloques, abarcando un territorio de más de 688 000 km^2.

Observemos lo que sucede en la actualidad: hay ríos envenenados por la basura y los vertidos tóxicos. La explotación intensiva de los recursos mineros e hidrocarburíferos y la tala irracional del bosque están acabando con lo más valioso de la selva amazónica. En medio de tanta exuberancia se pasa hambre, lo que queda de selva es apariencia de lo que fue, la opulenta naturaleza ya no tiene para dar de comer ni para satisfacer las necesidades elementales de la vida del nativo y de los seres del bosque.

La sabiduría ha enseñado a los indígenas a respetar el medioambiente, a obedecerle y quererle como a una madre tierna con sus hijos. Nunca les

ha faltado de su parte, mientras ha habido reciprocidad. Son las ambiciones de otros modelos de economía las que la han esquilmado, al negarle el derecho a practicar la regla del mínimo suficiente. A fuerza de ingratitudes la naturaleza se ha hecho estéril y estamos obligados a depender de productos químicos artificiales para seguir subsistiendo. La sabiduría y el bienestar económico del amazónico, a diferencia del occidental, han nacido de la experiencia familiar, de la convivencia secular con el medioambiente y de la sabiduría ancestral recogida en los mitos de la cosmovisión, no por el tipo de economía de goce individual originada por una conquista violenta, por una explotación colonial y por un sistema competitivo de lucha de culturas.

Es urgente volver los ojos hacia paradigmas de producción, de desarrollo y de formas de vida recaladas en los viejos puertos de la armonía, de la equidad, del respeto y de la igualdad que, como utopías de vida, todavía se mantienen a lo largo y ancho de la Amazonía. Los valores tradicionales enseñados por la sabiduría económica del pueblo naporuna son la expresión de un compromiso con la vida, de un proyecto de servicios con la equidad, de un programa social del mínimo suficiente, de una apuesta por la economía del bien vivir y por la convivencia familiar en la maloca universal. Los actuales amazónicos comparten con sus ancestros un parecido sistema simbólico e idéntico ecosistema natural. Desde sus concepciones animistas y éticas, los pueblos nativos se consideran, aún, biológicamente, parte del mundo de la selva. Dentro de este talante anímico-ético aflora el genio original de la cultura económica de estos pueblos.

Viene a la memoria el mito de los hermanos Lucero y Kuyllur (*cf.* cap. 1), extraviados en los amplios espacios estelares, que pugnan por el encuentro definitivo, para que se cumpla en el mundo de la selva la armonía y el bien vivir definitivos de la Kutikpacha.

Un choque de civilizaciones

La sabiduría y la práctica económica del pueblo naporuna se han fraguado en la convivencia familiar con la naturaleza, más que con las formas tardías de relación económica occidental de explotación y de destrucción, en las que no encuentra espacio la ecología y el respeto mutuo.

Los sucesivos asentamientos de los pueblos originales que con el correr de los siglos fueron llegando y adaptándose a este medio, estuvo animado por componentes espirituales y de vida abundante, netamente ecológicos, que se reflejan en sus mitologías y en su exclusiva cosmovisión comunitario-animista sobre la que se ha tejido la urdimbre de su vida socio-económica y religiosa. El encuentro con la civilización occidental cambió la visión y el rumbo de estas culturas originales.

Cuando los conquistadores, con sus extravagantes prácticas económicas depredadoras y explotadoras de la naturaleza, pusieron sus pies en la Amazonía, el proceso de adaptación y trato con el medioambiente había desarrollado unas formas culturales comunes ancestrales, y afirmado un talante cultural propio, con firmes logros sociales y económicos, que les permitían la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales, y que les garantizaban una existencia armoniosa con el medio y con otros pueblos. Sin embargo, el europeo no comprendió ni se explicó el impacto deslumbrante que le produjo la abundancia de bienes y la indiferente familiaridad del nativo ante ellos, ni entendió que la naturaleza, el hombre y los espíritus tuvieran el mismo nivel de dignidad, ni que, de igual manera, vivieran de espaldas al oro, ni la ausencia de tormento y de culpa personal ante un dios único, todopoderoso e implacable, ni el que fueran libres ante el placer que da la avaricia de las riquezas acumuladas.

Así, la primera observación que aparece en las crónicas de la Conquista es que la sociedad amazónica se desarrollaba en un medio de exuberante libertad, espontaneidad y goce de vida y de bienestar. A los europeos les extrañó que los pobladores del continente descubierto no se preocuparan lo más mínimo ni mostraran ningún afán por acumular y poseer riquezas, más bien lo daban todo, sin reservarse otra cosa que la amistad y la convivencia natural. Consideraron como irracionales sus nulas manifestaciones económicas individuales, por lo que definieron que los indios no tenían alma racional y que por eso no acumulaban la riqueza ni sentían afán por el oro. Afortunadamente, se trata de un rasgo cultural que ha logrado sobrevivir incluso contra la dura imposición monetaria de los sistemas occidentales religiosos, económicos, de autoridad y de poder.

Mirando al futuro

A pesar de ciertas apariencias de aculturación, los actuales amazónicos comparten con sus ancestros un parecido sistema simbólico e idéntico ecosistema natural. Comparten los mismos sistemas simbólicos de relación con las fuerzas de la naturaleza y usan los mismos métodos económicos de intercambio. Desde sus concepciones animistas y éticas los pueblos nativos se consideran, aún, biológicamente, parte del mundo de la selva. Dentro de este talante anímico-ético aflora el genio original de la cultura económica de estos pueblos.

El animismo produjo una forma natural y espontánea de economía, practicada aún en la actualidad, aunque a punto de desaparecer en sus manifestaciones externas. Sigue siendo como fue en el pasado, aunque su cultura se vea más difuminada y tengan la vista nublada y manchada, como dicen sus sabios.

Desde el punto de vista de la cosmovisión, el nativo ve el mundo en el que vive como integrado, lejos del dualismo occidental excluyente y dogmático que se le impone y al que trata de imitar sin lograrlo. Su intuición cultural le lleva a pensar y a vivir en comunidad y en armonía, y a minimizar los conflictos sociales, ecológicos y espirituales.

Hombre y naturaleza forman el eje en torno al que se mueven sus relaciones económicas. Estos componentes originarios son los que nos proporcionan la clave hermenéutica para entender congruentemente las contradictorias y ambiguas prácticas económicas de su conducta social actual al contacto con el hombre occidental.

Según la cosmovisión económica indígena, la rentabilidad de los recursos del territorio, del agua, de la tierra, de la selva y del aire, son el salario que la Pachamama da a sus hijos para la alimentación, la salud, el bienestar y el progreso. La naturaleza de la selva amazónica consciente de la infinidad de recursos y medios de subsistencia invita a administrarla bien y a vivir mejor, no a su despilfarro.

Los valores tradicionales enseñados por la sabiduría económica del pueblo naporuna son la expresión de un compromiso con la vida, de un proyecto de servicios con la equidad, de un programa social del mínimo suficiente, de una apuesta por la economía del bien vivir y por

la convivencia familiar en la casa común, en el que la persona humana debe aprender a ocupar su lugar.

La correcta comprensión de estas cosmovisiones podría ofrecer una salida del laberinto del sistema de mundos superpuestos de la cultura occidental, separados por leyes estrictas que someten, clasifican y aíslan a los seres cada uno en su reino. Los indígenas actuales, herederos de esta rica y singular riqueza económica, dueños de tesoros de sabiduría y de la administración selvática ancestral, deben practicarla entrañablemente a la faz de todo el mundo, como lo han hecho sus abuelos hasta tiempos muy recientes. Esta es una alternativa para muchos males sin remedio de la civilización occidental, de la explotación y del despilfarro que, sin embargo y absurdamente la imponen como la mejor opción para el bienestar de los pocos fuertes que dominan. También es motivo de responsabilidad elemental el que se proteja y se desarrolle toda esta mágica diversidad, no que se la explote y destruya irracionalmente por gente que no son de aquí y que, desde una visión economicista, se han hecho sus amos.

Los procesos descontrolados que ha vivido y se siguen viviendo intensamente en la Amazonía —inducidos por la Conquista occidental— son tristes y desoladores, porque no están vinculados al fundamento del derecho de la naturaleza, del respeto al hombre y del futuro ecológico del planeta. Estamos conectando toda su riqueza natural y social con la voracidad económica, esclavizándola al engranaje de los mecanismos de manejo monetario occidental y a una cosmovisión materialista, que está ocasionando la destrucción de los sistemas ecológicos y humanos. Se comprueba con indignación que aun lo que de ella se presenta como intocable —por asombroso y fascinantemente frágil— se convierte en imágenes sensacionalistas, en turismo, en modas superficiales y en campañas millonarias de beneficio exclusivo particular.

Es urgente volver los ojos hacia paradigmas de producción, de desarrollo y de formas de vida recaladas en los viejos puertos de la armonía, de la equidad, del respeto y de la igualdad que, como utopías de vida, todavía se mantienen a lo largo y ancho de la Amazonía.

Capítulo 10

Cosmovisión indígena naporuna

La cosmovisión del pueblo indígena naporuna es la concepción central y el núcleo original que articula su vida y su saber cultural, ordena la realidad universal y le da sentido, significación y orientación. Es la fuente de energía que perpetúa su identidad y su resistencia, que nutre y recrea el tiempo y el espacio presente por una permanente interpretación. Es la sabiduría que responde a todas las preguntas fundamentales, a través del lenguaje simbólico de los mitos, de los ritos, de las *kamachinas* (parábolas), de la ética y del cumplimiento de los valores culturales.

La cosmovisión indígena naporuna no es excluyente como lo son la veterotestamentaria y la occidental. A estas les falta todavía llegar a ser comunidad (*ayllu*) por la práctica de la espiritualidad afectiva del don y la economía del trueque, de modo que suceda y se realice la armonía universal.

Características de la cosmovisión indígena del Napo

Tiene una concepción dialéctica de la realidad (*cf*. cap. 6, 99), que es bipolarmente animada (animista), a la vez visible e invisible y entendida como en un permanente proceso. La dimensión visible, cobertura de lo invisible, es como la piel o un *kushma* multicolor del Espíritu de Vida. Para llegar a la unidad universal hay que pasar por la prueba del dualismo: juntos los dos polos hacen la única y verdadera realidad viva. Por ejemplo, la simbología de los colores que con sus luces iluminan la armonía universal de la realidad o el "banco del chamán", que es a la vez mito, rito y sabiduría.

Esta cosmovisión se apoya en el principio de la sabiduría cultural de opuestos complementarios (*cf*. cap. 6, 99), que describe una realidad en continuo movimiento de uno al otro polo, pasando de la oposición a la armonía de los seres.

Los conceptos de la cosmovisión naporuna

Pacha

En la concepción indígena que analizamos, el término "cosmos" hace referencia a la existencia real de los seres, a la realidad universal, al mundo con todo lo que hay en él, a lo inconcebible, a lo indefinible, a lo inabarcable, a lo imposible, a lo ilimitado, al *tawantinsuyu*.

En la lengua española usamos varios conceptos abstractos para explicar la existencia de la realidad cuando se nos hace difícil conocer y entender con la mente lo inexplicable de ella. De esa manera hablamos cuando nos referimos a palabras como "dimensión/es" de la/as "realidad/es", "universo/os", "tiempo/os", "espacio/os", "momento/os", etc.

Estos conceptos universales en lengua *kichwa* se expresan con la palabra *pacha*. *Pacha* es tiempo y *pacha* es espacio.

Visión

En la concepción indígena naporuna, el término "visión" se refiere al concepto real de sabiduría, a los saberes. Términos a los que corresponde una forma cultural de visión o conocimiento de tipo sapiencial y un modo de existencia afectiva de tipo vivencial.

Para la sabiduría indígena ancestral, la realidad universal es un tejido vivo y pleno de energías, no algo pensado o un cúmulo de ideas, sino una realidad profunda y realmente vivida y sentida. Es un saber mítico, no histórico ni lógico.

El tiempo, el espacio, el universo… no son medibles, ni lineales, ni esferoides, ni existe tampoco el eterno retorno, como nos dice la cultura occidental, sino que se expanden y amplían, temporal y espacialmente en forma de abanico o de caracol.

Así, el concepto visión en la cultura *kichwa* se traduce por la palabra *yachana*.

Yaya

Con este término se traducen los conceptos españoles de: principio, origen, causa, padre. *Yaya* sería el origen de todo: *tukwita ushak yaya* (origen de todo), *tukwita rurak yaya* (hacedor de todas las cosas), *tukwita wiñachik, mirachik, kamachik*… yaya (energía que da el crecimiento a todos los seres, que se multiplica en ellos, que los acompaña con su palabra viva…).

Desde el principio, *yaya* estaba en el tiempo, en el espacio, en el universo. Culturalmente, más que como un ser creador de la nada, se lo entiende como una energía o una luz generadora original.

El concepto cultural de *yaya*, al contacto con la religión cristiana traída por la Conquista, se cambia por el término comúnmente usado de Pachayaya, que significa "padre creador del tiempo y del espacio".

Samay

En el libro *Samay, la herencia del Espíritu*, de José Miguel Goldáraz, podemos hallar la siguiente explicación:

> Si se desea experimentar la armonía hay que escuchar la voz de los espíritus de vida en todas las cosas que te rodean.
>
> Aun los mínimos tropiezos del trajinar diario tienen su significado. Todo tiene un mensaje de vida y de armonía, todo es un presagio, una premonición y una advertencia. El mínimo susurro indica la presencia de un ser vivo y personal que está cumpliendo su misión de vida. Todo es animado —la selva animada—, estamos animados por una tensión de vida que nos empuja a hacerla presente en cada momento.
>
> Todo tiene su nombre, su personalidad, su dinamismo y su destino. En el *kunan pacha* no se vive aislado, nada es genérico ni del común ni una metáfora. Los seres representamos, llevamos y transmitimos un mensaje único de vida, pero necesario para juntos hacer la comunidad.
>
> El encuentro con las ánimas y las energías de la naturaleza no es fortuito, no nos encontramos con cosas, ni es un encuentro mecánico, mental o conceptual: es un encuentro con alguien, al que se acoge con el afecto de un allegado. Todos formamos parte de la misma comunidad, vivimos

en los mismos espacios geográficos y somos miembros de la misma casa familiar (la maloca).

La cosmovisión indígena naporuna es en una palabra, un canto a la vida, a la armonía y una guía hacia ellas. Con sus melodías, sus silencios, sus presencias y sus parábolas estimula e invita a vivir rectamente, en reciprocidad, igualdad y en mutuo respeto.

Espíritu de Vida

La experiencia del Espíritu de Vida acompaña la caminata de los seres del mundo en el que vivimos, nos movemos y somos. El Espíritu de Vida es el iniciador del camino nuevo y del proceso mismo, que peregrina juntamente con los dinamismos cambiantes de los seres a lo largo del camino de la vida para encontrar la armonía interior y completar el anhelo de llegar a la complementación.

El Espíritu de Vida está presente en toda la realidad no como experiencia de una vida sin fisuras, ni como una vida sobre el bien y sobre el mal, sino como la celebración actualizada de la armonía según el gráfico simbólico de la espiral de la vida de la cosmovisión del pueblo indígena naporuna (el caracol).

La experiencia del bien y del mal, por tanto, está relacionada con la presencia y experiencia del Espíritu de Vida. Es una experiencia ética que sana la oposición por la práctica de la espiritualidad del don y que la complementa socialmente por la economía del trueque.

El Espíritu de Vida no está en competición con nada ni con nadie, es un caminar juntos que completa, un puro deseo de vida en armonía que acompaña, un aspirar a la felicidad que se sitúa éticamente en un espacio y un tiempo sin mal.

Otros términos de la cosmovisión

Para cerrar esta parte, podemos mencionar otros conceptos del pueblo naporuna que resultan significativos para su cosmovisión:

- *Samayu*: que tiene vida, toda la realidad es animada, tiene Espíritu de Vida.
- *Kawsaykama*: hasta la vida sin fin, un brindis por la vida, el Kutikpacha.
- *Kawsay tiyan*: la vida sigue, la vida no se acaba nunca, es una palabra con la que los indígenas naporuna felicitan la Pascua de Resurrección.

El problema del bien y del mal en la cosmovisión naporuna

¿Cómo se puede explicar el mal en una concepción en la que solo el principio del bien, de la verdad, de la justicia y del amor es lo radicalmente real, eterno y bueno? La cultura indígena naporuna al ser vitalista (animista) no comprende los conceptos monoteístas y supremacistas de esa manera conceptual de entender la existencia.

Para los indígenas del Napo, el universo es una realidad viva en la que conviven una infinita variedad de ánimas y de fuerzas en oposición y, por lo tanto, no encuentra repugnancia en integrar los dinamismos del bien y del mal en la familia de las energías reales que juntamente caminan hacia la armonía sin fin del *pachakutik*.

Por su lado, el pensamiento racional, propio de la cosmovisión occidental, no encuentra razones conceptuales suficientes para justificar el mal frente al bien y viceversa. Supone que solo el bien —reducido a concepto académico y a abstracción mental— es la entera y perfecta realidad. "El bien es la suma integridad y el mal es cualquier defecto" (*bonum est integra causa, malum est quodlibet defectum*). El mal, por concebírselo como no-bien, carece de la gozosa razón de tener derecho a "ser".

En la cosmovisión naporuna, el mal y el bien pertenecen al tiempo y al espacio (*pacha*) de las ánimas, energías, fuerzas y valores diversos de los que están constituidos los seres del universo binario en el que vivimos. Lo bueno y lo malo, entendidos como oposición positiva, son el componente fundamental para entender el proceso hacia la complementación de los seres y subsiguiente armonía que impulsa el Samay. La intelección existencial binaria de la sabiduría se apoya y deriva de ello.

En la cosmovisión indígena naporuna no hay una teología sobre el mal (pecado). El pecado no es un problema que se arregla por una redención vicaria, ni un problema dialéctico que se soluciona por un raciocinio teológico impecable sobre la sobreabundancia de la gracia (común al pensamiento judeocristiano de la salvación de los elegidos). No se trata, tampoco, de un "misterio del mal" (*mysterium iniquitatis*), como explica la teología occidental monoteísta y elitista, al no contar con una explicación más viable. Tanto el bien como el mal son realidades existenciales y pertenecen al universo de la vida y de sus anhelos de complementación que empujan hacia la eliminación de la oposición y de toda limitación entre los seres; aunque en la práctica son impedimentos que dificultan el caminar doliente y compasivo de los seres hacia la Kutikpacha.

En la cosmovisión indígena naporuna, el mal no es una virtualidad negativa, sino una virtud, un ánima, un *plus* más de vida al que hay que armonizar, no aniquilar. El mal no existe como una transgresión de alguna norma o de algún mandamiento, sino que es una equivocación que lleva aparejada un daño, que en los textos de moral se explica con el término genérico de "pecado". Culturalmente, sin embargo, el mal se entiende como una desviación del recto orden de la vida, como una inadecuación ética del ser o como una falta de armonía que tiene cura y se arregla por una donación mutua de valores de vida que complete, iguale y adecúe la diferencia.

Lo bueno y lo malo entran, por tanto, dentro del campo de las realidades éticas, no de los raciocinios conceptuales ni de las normas morales. Son afecciones del espíritu que tienen sus manifestaciones reflejas en las conductas de los seres. La oposición como mal no viene de parte de Pachayaya ni de las energías de los valores culturales. Está causada y es producida por conductas humanas y espirituales equivocadas y malignas, por fuerzas individuales y envidias no comunitarias ni racionales, por los valores culturales negados por el sistema y por los antivalores propios o de otras culturas.

El mal, que es una carencia en la personalidad existencial del ser, requiere de una "cura", no a la manera como se arregla una teoría matemática o una argumentación ideológica y teológica impecables y propor-

cionalmente medibles o como si dependiera de grados y de intensidades lógicas, sino por una donación de vida, de verdad, de justicia, de amor y de bien que, respectivamente, ambos polos necesitan tener para curarse y ser de igual dignidad. El mal, por lo tanto, es un "daño del espíritu" que tiene arreglo, es un desequilibrio del ánima que debe ajustarse en la armonía.

Resumiendo, tanto el mal como el bien, tienen su origen en un anhelo dual de armonía, radicado en el ánima personal y comunitaria de las realidades contingentes de este mundo. Es un deseo profundo tanto a favor de la vida plena (bien) como una insatisfacción por no poseerla totalmente que se manifiesta en los seres como una sensación existencial de oposición al proceso natural hacia la armonía. Ambos aspectos dependen de intencionalidades libres, conscientes o inconscientes que se expresan en modos de vivir y de pensar que se orientan hacia una u otra tendencia. Los dos extremos de la oposición son positivos (*cf*. cap. 6, 99) y para armonizarlos hay que mantenerlos como tales: la abundancia de vida y de bien por un lado y el anhelo de vida y de su carencia por otro. El uno por falta de más y el otro por falta de menos, ambos carecen de armonía.

Capítulo 11

Mitología indígena naporuna

Los mitos

Estos se han transmitido ancestralmente, de generación en generación, por las palabras de los antepasados. El mito es una narración oral que, por medio de acciones, personajes simbólicos, ritos y conductas personifica y materializa las ánimas, las energías, los poderes y la vida de la comunidad dándoles vida. El mito no funciona con ideas, ni con la lógica, ni con el raciocinio técnico del conocimiento occidental. El mito es guiado por una estructura de valores, que produce sabiduría, armonía, modos de vivir coherentes, conductas rectas. Es una pedagogía que está a favor de la vida (vitalista), que enseña a vivir y a practicar los valores, no solo a conocer la realidad. Apoya el vivir sabiamente, la equidad, la verdad, la justicia y el bien. El mito está unido al rito o mito ritualizado, a la danza, al canto, a la palabra, a la pintura corporal y al arte funerario…

La narración oral de los orígenes de las nacionalidades, pueblos y culturas ancestrales es mítica. El mito es el que marca a los pueblos originales, física, organizativa, espiritual y territorialmente; el que le da su personalidad, el que establece las diferencias definitivas entre etnias, culturas y nacionalidades. El mito es distinto de la historia de los Estados y países modernos que no se fundamentan en él. El origen de los Estados modernos depende de una carta de fundación, de un estatuto de independencia o de una Constitución. Los Estados modernos no tienen un origen mítico, tienen historia y leyendas que no fundamentan el futuro, sino que miran hacia atrás.

El mito no es un cuento literario ni una narración romántica ni una poesía ni un discurso, sino que proviene de una conciencia interior de los saberes y de la finalidad ética de la cultura. Es la narración de una

acción que recibe de la sabiduría ancestral la fuerza de vida, la energía de los valores y la interpretación permanente de los sentimientos, de los afectos y de los principios que guían la conducta. No es una explicación científica ni histórica ni antropológica ni teológica… es un "credo" por el que se vive y se da la vida. Es la "fe" en un destino y en una "conducta" que lleva aparejada una forma de vida ética.

A un creyente, difícilmente se le podrá convencer de que la narración de Adán y Eva no sea verdad. Aunque todos los sucesos en torno a estos personajes sean míticos pertenecen a su credo, a su sentido y destino de la vida más que a un conocimiento investigado y científicamente comprobado.

El mito construye y da significado a la identidad, a las maneras de pensar y de vivir, a las formas de expresión: lengua, vestido y cultura material. Aunque las personas vivan entre gentes de otras culturas y con otras formas de vida, lo que hacen y el cómo lo hacen lleva esa marca. El mito permite la organización de la vida, de la conducta, del destino y de la calidad de vida de las sociedades. Se rige según unas notas de identidad, unos valores y protocolos culturales no según unas leyes o normativas de ordenamiento cívico. El mito, además de la sabiduría de un pueblo, contiene los valores por los que se vive. Es a la vez fundamento de su orden cósmico, social y de su localización territorial. Nos indica un camino hacia la "vida sin fin" más que hacia un inicio histórico de un país con fecha exacta en el tiempo y un lugar en el espacio geográficamente medido y señalado por la cartografía.

Significación del mito naporuna

En la narrativa de la cosmovisión de la gente indígena del Napo el mito no pone el énfasis en la descripción de los orígenes prehistóricos de la comunidad naporuna ni de la humanidad, no mira al pasado. Según la sabiduría indígena, el mito fundamenta y legitima su orden cósmico y social ubicándolo en su "destino final": el Kutikpacha.

Al mito naporuna le interesa indicarnos el camino hacia el futuro de la comunidad humana y del universo, no el camino hacia los orígenes y hacia los tiempos primigenios. Le interesa que miremos hacia dónde

vamos no de dónde venimos. Del futuro es de donde el mito del Kutikpacha recibe vida y significación.

Los mitos del pueblo naporuna ni arrancan de ni sustentan en las dimensiones primordiales ni los tiempos históricos prehispánicos, ni de la Colonia, ni los tiempos, ni los espacios en los que sucedieron las rupturas cósmicas y los "diluvios" del pasado. Tampoco son recuerdos que reproducen y describen los tiempos indiferenciados y uniformes de antes del amanecer del Espíritu de Vida humano, ni se refieren a un pasado sin sabiduría y sin palabra, ni a un ser supremo que hace las cosas de la nada.

El mito trasciende también la dimensión de los tiempos presentes en los que vivimos y los rebasa, proponiendo el futuro como la realidad verdadera, indicando el camino hacia allá. El mito convierte al futuro en realidad original, en realidad de destino hacia donde la empuja y guía, y del que recibe consistencia y sentido.

En el mito naporuna de Lucero y Kuyllur se narra la aparición de la gente, de los primeros humanos, los hermanos gemelos, de las actividades de los primeros hombres, de su misión de organizar el mundo actual en el que vivimos y de su destino en el mundo nuevo del Kutikpacha, al que todavía no han llegado. Según el pensamiento mítico todo "es" a la vez. El mito enfatiza que la comunidad apareció con una finalidad y un destino y está en camino hacia él. El futuro en la sabiduría mítica es necesidad, anhelo y cumplimiento.

Las narraciones míticas del pueblo naporuna no comienzan con frases introductorias a la manera de la literatura histórica o bíblica occidental: "En aquel tiempo", o "al principio", o "había una vez", o "corría el año", o "en los tiempos legendarios de los reyes de Troya o del rey Nabucodonosor". Hablan de y describen un mundo nuevo que comenzó a gestarse agónicamente a partir de una ruptura, de un "juicio cósmico" del universo primordial.

El mito orienta y pone al mundo actual en camino hacia un nuevo orden de cosas, hacia un nuevo mundo, que sucederá, en el que se cumplirán los anhelos de la humanidad y que ya ha comenzado. Es una dimensión ahistórica, sin origen humano ni divino. Es un cambio en dirección opuesta al concepto de historia lineal occidental que mira hacia el pasado y del pasado recibe significación.

Mitos y símbolos

La cosmovisión indígena naporuna está descrita metafórica en las narraciones míticas y en la simbología de la luminosidad de los colores. Está tejida en los cinturones de *chambira*, en las canastas de *pikiwa* y en los cercos de las coronas emplumadas de los jefes, en los diseños de las construcciones y malocas, en las pinturas corporales y en las vasijas polícromas, en la forma de enterramiento, en la práctica de los ritos y en la significación del *tawantinsuyu* y de la cruz *kichwa*.

En cuanto a los colores tenemos:

- El beis (blanco), significa la vida en armonía sobre el que se pintan los otros dos colores básicos de la cosmovisión.
- El rojo que significa el rol de la vida femenina en la cosmovisión.
- El azul marino o café que significa el rol de la vida masculina en la cosmovisión.

Los lienzos sobre los que pintaban los naporuna eran la piel morena y desnuda del cuerpo humano, la tierra tostada de las ollas para la comida y bebida, y las urnas de enterramiento. Cada uno de estos lienzos era un retrato pintado de la cosmovisión, la representaban viva y de colores.

La cruz *kichwa* o *tawantinsuyu* integra los tres colores y las cuatro dimensiones iguales del universo que expresan los valores culturales fundamentales de la cultura naporuna: comunidad, género, equidad, igualdad y armonía.

El arcoíris (*kuichi*), abrazando con su arco de colores la selva y sus ríos, significa la fecundidad y la pujanza de la vida de todo el universo. La vida se manifiesta en colores luminosos.

Las narraciones míticas

El mito de origen naporuna

El origen de la gente según el mito inculturado de la cosmovisión naporuna se anuncia de esta manera:

> Al principio no existía el sol, no había día. Vivíamos en la obscuridad. Cuando apareció la luz era como una noche de luna. En ese tiempo de obscuridad ya existía *yaya*, el Espíritu de Vida (Samay).
>
> Para que nosotros tuviéramos vida *yaya* sacó a la gente: Modeló unos muñecos de barro y los dejó dentro de una olla de arcilla, envueltos en algodón en rama.
>
> Después dijo a su joven ayudante:
>
> —¡Destapa la olla!
>
> El joven ayudante destapó la olla y miró adentro. Vio una gran cantidad de gente que caminaba parados. *Yaya* les sopló su aliento en la coronilla y les dio la vida: todos tenían pensamiento y hablaban. Así hizo *yaya* a la gente.

Al principio Pachayaya forma una comunidad de gente (runakuna). Según el mito, la "comunidad de gente" sería la persona humana (*runa*), hecha por el soplo de vida de *yaya*, dotada de inteligencia, de palabra, de espíritu y parado. La pose de la persona humana es la de caminar parada y no es como la del animal. El caminar erguido es propio del Espíritu de Vida humano o gente.

El soplo de *yaya* es representado como algodón que arropa suavemente a la vida humana, que amanece junto con la inteligencia y la palabra dentro de una olla de barro. El hombre es hijo de la tierra y de las estrellas (mito de Filuku y Killa), dado a luz en el vientre de una olla de tierra. Dentro de ella amanece la persona humana o la comunidad abrigada por el algodón, soplo de *yaya* en el corazón de la tierra.

Según la sabiduría naporuna, sobre la realidad confluyen tres momentos o dimensiones. No son dimensiones estáticas ni cerradas, sino que una dimensión lleva a la otra, acaecen y se desenvuelven sucesivamente y a la vez, y expresan realidades míticas imposibles de conocerse y comprenderse por el solo conocimiento racional.

- Hay una dimensión o realidad primordial (Unaypacha): en ella los seres son indiferenciados y uniformes, sin Espíritu de Vida humano, sin sabiduría y sin palabra, no son ni animales ni vegetales

- Hay una dimensión o realidad actual (Kunanpacha): en ella los seres están diferenciados, son diferentes unos de los otros.
- Hay una dimensión o realidad futura: en ella los seres están en armonía y cada uno conserva su personalidad. Es la dimensión final o nuevo mundo (Kutikpacha) hacia el que caminamos junto con todo el universo.

Cada una de esas dimensiones o realidades tiene sus mitos. La sabiduría naporuna conoce y explica lo inexplicable por medio de los mitos. Es necesario conocerlos, interpretarlos y enseñarlos para alcanzar la sabiduría.

Tabla 1
Dimensiones de la realidad primordial indiferenciada: Unaypacha

Unaypacha	Kunanpacha	Kutikpacha (tiempos y espacios míticos)
Mito	Mito	Sabiduría ancestral
Filuku y Killa	Lucero y Kuyllur	Transmisión oral

El Unaypacha es la visión mítica del universo primordial de la cosmovisión naporuna. En esa dimensión había vida y existían los seres, pero indiferenciados, sin sabiduría. El tiempo y el espacio eran también uniformes. Eran los tiempos de antes del origen del Espíritu de Vida humano y antes de que los seres se hicieran diferentes por el conocimiento y la palabra humana. Antes de los tiempos míticos de la comunidad o de la gente.

Killa y Filuku, según el mito, son dos seres del mundo primordial indiferenciado que nunca llegaron a ser humanos, aunque fueran los causantes del juicio trajo la ruptura entre el mundo indiferenciado y el amanecer de la comunidad de gente. Ambos quedaron en el universo primordial del Unaypacha, el uno en los espacios celestes (la luna: *killa*), de significación masculina, y el otro en los espacios terrenales (la tierra: Filuku), de significación femenina.

En la cosmovisión indígena naporuna a la tierra se la concibe como una superficie plana, no esférica o redonda. El Ukupacha es la

región inferior no interior, que también es plana, ubicada a la otra cara de la superficie de la tierra en la que vivimos. El sol gira en torno de los dos espacios planos y los alumbra. Por la noche ilumina la región inferior donde viven los antepasados y de día la cara superior donde vivimos.

Para la gente indígena del río Napo, el Ukupacha es el cielo de los antepasados. Ahí existe el mismo ecosistema que hay en nuestro plano y ahí se vive una vida feliz en abundancia, armonía y paz universal entre todos los seres que la pueblan y viven en ella.[11]

Tabla 2
Dimensiones del tiempo y del espacio actual: el Kunanpacha

Hawapacha	Kaypacha	Uraypacha (mundo de las energías)
Firmamento	Naturaleza	Región inferior
Hanapacha	Allpapacha	Ukupacha (mundo material visible)

Según la cosmovisión naporuna el Kunanpacha es la visión mítica del mundo actual en que vivimos. Esta dimensión sucede a partir de la ruptura del mundo primordial indiferenciado de los seres y de la uniformidad del tiempo y del espacio debido a un juicio cósmico y al soplo de Pachayaya por el que "amanece" el Espíritu de Vida humano, la sabiduría y la palabra.

Esta nueva dimensión del universo lo inician los primogenitores de los hombres Killa y Filuku, dos seres indiferenciados del mundo primordial que se unen en un acto de amor incestuoso. Lucero y Kuyllur son hermanos gemelos e hijos de Killa y Filuku, son los primeros humanos opuestos y complementarios.

Debido al exceso binario de vida que se originó por el "incesto mítico", también los seres del Kunanpacha aparecen diferentes y diversi-

11 Los conquistadores enseñaban que la región inferior era el lugar del fuego, de los tormentos y el "infierno de los demonios"; allí irían los indígenas si no se hacían cristianos, si se portaban mal o si desobedecían a los patronos. Lo que para el pueblo naporuna era el Cielo de sus antepasados y la tierra sin mal, para los misioneros y colonizadores cristianos era la "tierra de los diablos" y un lugar de tormentos. ¡Terrible desencuentro!

ficados, y el tiempo y el espacio uniformes se hacen medibles y se contabilizan. Pasó muchísimo tiempo desde la aparición de los primeros hombres en el "mundo actual" hasta que, abruptamente, aconteció el juicio de la Conquista española. "En medio del día se obscureció el sol", dice la sabiduría indígena.

En la dimensión del tiempo y del espacio, a partir de la Conquista, se le llama Kallaripacha y marca el comienzo de un proceso de catastróficas rupturas, juicios y diluvios, acaecidos a los pueblos indígenas de Amerindia. A estos ominosos acontecimientos se los conoce por sus términos históricos específicos: el "juicio del *kallari* España *uras*" o la Conquista, el "juicio del *kallari* patrón *uras*" o la encomienda, el "juicio del *kallari kawchu uras*" o los caucheros, el "juicio del *kallari* hacienda *uras*" o las haciendas y el "juicio del *kallari* petróleo *uras*" o el petróleo.[12]

Estos juicios del Kallaripacha han venido acompañados de destrucciones cósmicas masivas de los seres de este mundo, seguidos de una lenta recomposición de la naturaleza y de la misma comunidad (*ayllu*), que continúa con su misión original de "ser gente", buscadores de la armonía en el universo y guías para llegar al Kutikpacha.

Con la Conquista violenta y total de las naciones blancas empiezan los "tiempos históricos" del nuevo comienzo. La comunidad indígena, por tener un origen ancestral, tiene un amanecer en este mundo anterior a los conquistadores y camina hacia una existencia sin fin, que está adelante, que no tiene historia, a diferencia de la sociedad mestiza que tiene su comienzo y su fin en el pasado.

La historia mestiza narra los acontecimientos naturales y las realizaciones y actuaciones humanas que van sucediendo y que quedan atrás, fijos en los datos, las fechas y en el espacio lineal de los tiempos pasados. La historia de la sociedad mestiza mira hacia atrás, por lo que ni tiene ni espera un futuro feliz sin fin. Por el contrario, la comunidad naporuna

12 El verbo *kallarina* significa "principiar" o "iniciar de nuevo", pero con una significación cultural negativa de un nuevo comienzo, a partir de un cataclismo natural inesperado como un terremoto o un diluvio, que afecta a la naturaleza y a la comunidad en su totalidad. Se trata de un inicio o de una reconstrucción del mundo actual a partir de un resto salvado. No se refiere al hecho de la Conquista, sino que a partir de ella comenzaron los tiempos calamitosos para el pueblo naporuna.

camina hacia adelante, atraída por el Kutikpacha. La comunidad indígena va cumpliendo esta misión ancestral guiada por el Espíritu de Vida, continúa en el tiempo y el espacio para en la "casa común" a todos los seres en un nivel complementado de vida superior, arreglando las rupturas con la unidad y la oposición con la armonía.

En la dimensión actual en que vivimos, todos los seres aparecen rotos, incompletos y necesitados de vida, debido a la ruptura primordial del universo indiferenciado y al amanecer del conocimiento y de la palabra del Espíritu de Vida humano. Por la espiritualidad cultural del don, este anhelo de vida lo completa la comunidad, que mutua y amorosamente da y recibe valores culturales de vida para completarse y completar.

Tabla 3
Dimensiones y tiempos en proceso hacia el futuro: Kutikpacha

Kallarinapacha	Tukunapacha	Tukurinapacha
Los orígenes	Conquistados	La nueva tierra
Ñawpakuna Llakta	Runa Llakta	Millay Illak Llakta

El Kutikpacha es la visión mítica del mundo futuro o del tiempo y del espacio de la armonía final sin rupturas. Es el fin de tantos momentos de complementación, la llegada a la tierra sin mal, la realización y culmen de todos los procesos de la realidad, llegar a ser, el cumplimiento de los sueños y de los anhelos de la comunidad.

Según su cosmovisión, las fiestas que se celebran en la comunidad no son aniversarios o conmemoraciones extraordinarias que recuerdan los acontecimientos naturales o hechos pasados realizados por la gente, sino que son actualizaciones salvíficas en previsión de la felicidad sin fin de la que esperan gozar cuando lleguen al Kutikpacha: son fiestas de evocación de la armonía final que se espera celebrar cuando toda la comunidad haya llegado a la tierra sin mal. Es una visión de esperanza de un nuevo nacimiento, de tener una razón de ser y un objetivo: el regreso al hogar de vida de donde provenimos.

En las festividades ancestrales de las comunidades indígenas del Napo, al terminar las celebraciones, se rompen las *mokawas* labradas de

terracota, hermosamente pintadas y usadas para beber. Tampoco debe sobrar ni guardar para después nada de lo que se ha traído para la fiesta. Lo sobrante y lo que no se usa se tira al río o a la selva. La comunidad debe seguir caminando sin el embarazo del pasado, hacia la fecunda y nueva tierra sin mal del Kutikpacha, entendida como el final común de amor y de luz.

Todos los que componen la comunidad deben participar de la alegría de la fiesta. Se mandan porciones de comida (*maitos*) a los que por cualquier motivo no pueden venir a la celebración. Todos los miembros de la comunidad deben compartir y alegrarse en las festividades de evocación de la armonía del mundo sin mal, a nadie se le tiene que excluir. Las fiestas son una anticipación comunitaria de la felicidad y del bienestar común que está por llegar.

La ruptura primordial: Filuku y Killa

Según la mitología indígena del río Napo, la aparición de la humanidad en el mundo actual no es hecha por un Creador todo poderoso, totalmente otro, sumo bien y asentado en un paraíso, sino que proviene de la unión de dos seres indiferenciados del "mundo primordial", hermanos no humanos, que compartieron sus vidas en una acción incestuosa de amor. En la cosmovisión naporuna no se habla tampoco de una creación de seres de la nada, se supone que los seres ya existían en otras dimensiones, por eso se habla del "amanecer de la humanidad" en este mundo que, como la aparición de una "luz tenue de luna", se va levantando sobre el horizonte.

Filuku y Killa son dos seres que no conocen, ni el bien, ni el mal y pertenecen a un tiempo y espacio uniforme, en cuya dimensión todo es indiferenciado. El incesto fue fecundo y provocó, por una parte, la ruptura del universo uniforme y, por otra, se generó un nuevo grado de vida binario. Los hijos de Filuku y Killa, que son Lucero y Kuyllur, son hermanos gemelos opuestos, que por la complementación afectiva de ambos dan lugar a una calidad nueva de existencia superior, la humana.

Según este breve mito inculturado de la aparición de la humanidad por el amanecer del Espíritu de Vida humano, de la inteligencia y de la palabra dentro de la olla de barro, toda comunidad de seres tiene su origen

en una dimensión binaria del universo actual y está en camino hacia la armonía final del Kutikpacha.

En camino hacia la armonía: Lucero y Kuyllur

El tiempo y el espacio del Kunanpacha en los que ahora vivimos constituyen un mundo dividido, lleno de necesidades, de carencias, de anhelos y de esperanzas. Son incompletos, contingentes, en los que la armonía está afectada e infectada por energías buenas y malas.

Según la sabiduría naporuna, la comunidad habita en este universo dividido no como castigada, sino para cumplir una misión de armonía, que se inició cuando Pachayaya, según el mito, la fundó. Vive en este mundo como caminante que viaja hacia la vida sin fin del Kutikpacha, acompañado la evolución de los seres del universo.

En la mitología naporuna este camino es culebrero, zigzagueante, como los ríos amazónicos. Muchas veces los que navegan por ellos se pierden, como les sucedió a los hermanos Lucero y Kuyllur. Según el mito, regresaron al mundo de las estrellas cada uno por su camino y en el firmamento se les ve convertidos en astros: uno es la estrella del amanecer (Lucero) y el otro la estrella del atardecer (Kuyllur), que se aproximan y se separan, sin nunca llegar a encontrarse. La sabiduría ancestral afirma que cuando se junten sucederá el Kutikpacha.

Este mito nos recuerda aquello que ya reflexionamos (*cf.* cap. 10, 247): el bien y el mal, aunque hijos de una misma madre y de un mismo padre, son opuestos. Viven juntos en los mismos espacios y tiempos, como hermanos perdidos, pero anhelando encontrarse, arreglar las diferencias y ser felices. La cosmovisión indígena enseña que, si llegan a un acuerdo de corazón, sucede el bienestar, la armonía y la felicidad.

Pachayaya camina con su gente hacia la tierra sin males

Un ancianito andaba por la selva y por los sembríos. Caminaba lentamente, observando los trabajos que hacía la gente, apoyado en un palo de yuca que lo repartía entre ellos. Muchos no le conocían. Pachayaya tenía la apariencia de un viejo pobre, vestido de andrajos, llagado y con

lastimaduras en su piel. El anciano viajero pasaba por las chacras, yendo de casa en casa y probando a la gente.

"¿Qué vas a sembrar?", preguntó el viejo a un hombre conocido por su mezquino corazón. "¿Qué piensas que voy a sembrar? ¡Voy a sembrar espinas y bejucos!", respondió de mal humor el hombre. "Mañana vendrás a ver tu chacra, hijo", respondió el anciano y se fue. Al día siguiente, cuando el dueño volvió a su huerto, no pudo reconocer la chacra que con tanto trabajo había preparado: era un bejucal lleno de espinas en el que no se podía entrar.

En otro lugar, Pachayaya se encontró con otro hombre, al que preguntó: "Tú, hijo, ¿qué vas a sembrar?". El hombre se molestó por la pregunta y respondió enojado, "Y tú ¿quién eres viejo sarnoso e inútil? ¡No ves que estoy sembrando piedras!". "Mañana vendrás a ver tu chacra", contestó Pachayaya. Cuando el hombre llegó por la mañana a ver lo sembrado comprobó con amargura que "sus palabras" se habían cumplido. Su chacra estaba llena de piedras grandísimas que nadie podía mover. "¡Me he equivocado! Era Pachayaya y le he tratado mal. ¡Ahora no tendré nada para comer! ¿Con qué alimentaré a mi familia?".

En su caminar errante, Pachayaya con su aspecto de anciano y vestimenta humilde, también solía encontrase con personas que le trataban amablemente o le acogían con respeto y afecto en sus casas.

"¿Qué vas a sembrar?", preguntó a uno de ellos. "Quiero sembrar yuca, plátano, maíz, piña y toda clase de árboles frutales". "Está bien, hijo. ¡Piensa en Pachayaya y mañana vendrás a ver!". Toda la noche pensó en las palabras misteriosas del solitario viajero. Cuando amaneció se apresuró a visitar su chacra. En el huerto se había cumplido su deseo: había cantidad de hortalizas. Encontró plantas frutales, plátano, maíz, piña, yuca madura. Todo listo para cosechar. "¡Ciertamente el anciano era Pachayaya!", pensó el hombre. Quedó muy agradecido y se hizo gente de Pachayaya.

Así, sin darse a conocer, bajo la apariencia de un anciano de cuerpo llagado, vestido de harapos, preguntaba interesado de puerta en puerta probando la conducta de los hombres. Caminando de esta manera, Pachayaya recorrió toda la ribera del río Napo, hasta las cabeceras. Siempre hacía las mismas preguntas y luego acontecía tal y como la gente pedía:

era "la prueba". El resultado dependía de la respuesta de cada uno, se cumplían los deseos de los corazones de los hombres.

El mito de la anaconda

Este nuevo camino que se abre está guiado por una energía chamánica que sigue influyendo en la sociedad indígena actual y en el destino final del cosmos. De ahí la importancia de entender el significado de los mitos de origen, para no aplicarles el tratamiento manido de la cultura y de la historia occidental de hipótesis, conceptos, datos y fechas que miran al pasado, hacia lo que quedó atrás.

La sabiduría naporuna actualiza el tiempo y el espacio por venir o nuevo mundo al que se llega ascendiendo por un río en espiral y que se describe en el mito de la anaconda amazónica, que tiene su cola en las profundidades obscuras de las aguas del río Napo y que, con el movimiento circular de sus anillos constrictores, hace que las aguas del río se deslicen hacia arriba por una orilla y hacia abajo por la otra banda.

El mito explicaría así el ir y venir de los sucesos y acontecimientos cósmicos y el devenir del hombre, supuesto timonel de la canoa que lleva el alma hacía la tierra de los antepasados, surcando las torrentosas aguas del río Napo, hasta llegar a las estrellas y luego seguir a pie a lo largo de la Vía Láctea para alcanzar la tierra sin mal.

La simbología del mito de la anaconda nos explica que el hombre y el universo actual, para llegar al nuevo mundo sin mal, se van deslizando por los anillos de la boa mítica o "mundo *amarum*" que desemboca en el Kutikpacha. Deslizarse es seguir un proceso de subidas y bajadas mientras se camina por los meandros en zigzag de todas las aguas que desembocan en el gran río Amazonas, reflejo a la vez del mítico río de estrellas de la Vía Láctea en el firmamento.[13]

La barquita del alma del difunto va surcando las aguas del Napo ayudada por los remolinos que produce la anaconda. Así cruza de un lado

13 Según la sabiduría indígena naporuna, en la desembocadura de los ríos está la vida, el bienestar y la abundancia de peces y de vida, mas no en las fuentes (la cola de la anaconda) ni en la profundidad de las obscuras y tupidas selvas, donde está la gran "laguna maldita": ¿el mar de dónde vinieron los conquistadores?

al otro lado del río, buscando los remansos y evitando las correntadas que le llevarían a perderse en el Lago Lamar, hacia el este, donde amanece la luz que llena de vida al mundo y que también oculta la noche de la muerte. La canoa sigue el camino ascendente del agua del río, guiada por el sol rojo del atardecer hacia las estrellas de la Vía Láctea con la que conecta el río Napo hacia el oeste, tras las montañas de los Andes.

Así, la Vía Láctea, en el firmamento, es el reflejo del río de la vida, el gran Amazonas. Cuando la barca —que lleva el espíritu humano— traspasa las altas cordilleras el difunto prosigue el camino a pie por la Vía Láctea hasta el final.

Mito del árbol de los peces

Otro camino mítico hacia la Vía Láctea, que lleva hasta el final de la tierra sin mal, es el camino del cordón umbilical o *chumpi*, que el alma difunta amarra al bejuco que mantiene unido el mítico Árbol de los Peces con el firmamento y por el que se conectan el Cielo, la Tierra y el Submundo.

Por ese bejuco suben y bajan los espíritus de los difuntos sin dificultad, pero fue cortado por los afilados dientes de la ardilla. Cuando cayó el inmenso árbol de cedro, cortado por la ambición de los hombres y se convirtió en el río Napo, la soga del bejuco de la vida quedó colgada desde el cielo y desconectadas las dimensiones del universo.

Al momento de morir, el alma del difunto tiene que amarrar la soga de algodón que lleva a la cintura con la liana que cuelga del firmamento y trepar hasta la Vía Láctea para seguir a pie su camino a casa. La persona, al morir, puede elegir entre dos caminos para ir al nuevo destino mítico del Kutikpacha, pero en ambos casos, el tramo final se hace a pie, por el camino de estrellas de la Vía Láctea:

- Surcando el río Napo en la canoa de la vida, impulsada por la corriente de la anaconda.

- Amarrando el *chumpi* que le colocaron al difunto en los funerales, con el bejuco que quedó colgando del firmamento.[14]

El mito señala que, tanto el camino del bejuco por el que se asciende a la tierra de los antepasados como el camino de la canoa que surca por el río de la vida, son caminos de conexión con el nuevo mundo que se proyecta hacia adelante.

Es por esto que aún en la actualidad, a la hora de la muerte, al amortajar al difunto, se ciñe su cintura con un cordón hecho de algodón en rama, llamado *chumpi* o *sukasutana*, que se teje al pie del ataúd. Antes del enterramiento se viste el cadáver con la sotana blanca o *kushma* de la armonía y se le amarra el *chumpi* a la cintura.

El mito de los perros asesinos

En la trocha de la Vía Láctea a la que conduce el bejuco mítico, el alma se encuentra con unos perros asesinos que le impiden el camino hacia la tierra sin mal. Los perros son una reminiscencia de los antiguos conquistadores, patronos y caucheros blancos, que azuzaban contra los indígenas sus mastines amaestrados, para impedirles escapar a la libertad.

Con la trenza tejida de algodón, el alma golpea y ahuyenta al perro que sale furioso a devorarla, impedirle el paso por la Vía Láctea y apartarla del sendero a la libertad que le lleva a la tierra sin mal. Los antiguos patronos blancos, hacendados y caucheros decían que los indios no eran racionales, que no tenían alma y no iban al cielo, enterrándolos como a cualquier animal. Mientras que, en el mito, los perros representan a los patronos conquistadores y mestizos que impiden a los runas el derecho a su territorio, a la libertad y también a su destino cultural, la tierra sin males de Pachayaya.

Este mito ubica a la tierra sin mal en un espacio de libertad y de armonía, en una época de paz y en un territorio de abundancia que está

14 La llamada "mancha mongólica o *yanamuyu*, que aparece en la rabadilla y con la que nacen los niños indígenas, es la marca que dejó el cordón umbilical al ser arrancado del mundo primordial. Ya no se pueden volver a unir, se arrancó de raíz. Al poco tiempo del nacimiento se borra la señal.

adelante, al final de una trocha de selva que se abre a machete y por la que se camina con dificultades.

A los acontecimientos y acciones míticas realizadas por los antepasados que figuran en estas narraciones: hombres, vegetales, animales y espíritus, no se les propone propiamente como modelos de vida a imitar ni como intercesores; tampoco como causantes de la situación actual de esclavos colonizados y despojados de todo; sino que simplemente representan a los que ya llegaron al final, a los que son libres en el nuevo mundo hacia el que, con su ejemplo, invitan a caminar. Representan también al universo y a la comunidad indígena naporuna que continúan caminando y siguen adelante en la caravana venciendo y saliendo airosos de todos los juicios y dificultades.

En su imaginario, el indígena naporuna siempre se salva y llega al final, excepto los que mueren ahogados en el río sin ser encontrados, pues se supone que son tragados por el mundo *amarum* y arrastrados hasta la laguna maldita de los blancos. También a los que mueren abandonados en algún lejano hospital mestizo o a los que se pierden en la selva y no han sido hallados para realizar con ellos los ritos funerarios de la boda del difunto. Son situaciones fatales que impiden al difunto conectarse con los antepasados que les esperan. Los miembros de la comunidad hacen lo imposible para que se cumpla el velorio del funeral. En ausencia del cadáver velan una ropita o algo que perteneció al difunto.

El mito de Pachayaya: el héroe cultural

Como ya adelantamos en el cap. 1, el héroe cultural de la dimensión actual es Pachayaya, que viene a visitar bajo el aspecto de un anciano, que reparte pedazos de su vara de yuca en la que se apoya al caminar, para satisfacer los deseos y necesidades de los primeros hombres. Los hombres reciben el don de la yuca que les capacita para vivir y montar la fiesta de la armonía. Completa lo que necesitan para comer, para sobrevivir y se completan mutuamente por la reciprocidad. La comunidad y Pachayaya se hacen complementarios a través del intercambio de dones y de poderes (trueque).

El héroe cultural, además, deja detrás de sí un mundo de valores, de dones y de poderes que no pueden violarse, so pena de reproducirse en sus descendientes actuales y futuros los juicios y los diluvios en forma de envidia y división, de desgracias y de enfermedades. Pachayaya también extiende el poder reproductivo a la tierra, a las plantas y a los animales a través de los géneros masculino y femenino. Pachayaya no da la propiedad del don de la vida, sino el uso correcto de sus efectos. Los que quieren apropiarse del poder y no aceptan los efectos del don se quedan sin nada. Obtienen lo que han pedido, piedras, zarzas, espinas, trabajo duro y repetitivo.

El Espíritu de Vida humano que se condensa en Lucero y Kuyllur —la primera pareja de seres humanos— no recorre los caminos del mundo primordial indiferenciado y uniforme tal como estaba anteriormente.

Según el mito fundante del Kutikpacha, se trata, más bien, del inicio de una caminata hacia la nueva dimensión originaria en proceso, la tierra sin mal. Según el mito de la aparición de la gente como comunidad, el Espíritu de Vida humano aparece en el corazón de una olla de barro y engloba en sí la realidad binaria universal y le da su forma y orientación. En el mito, el Espíritu de Vida humano, por la reciprocidad entre los seres, adecúa la realidad —la tierra y las estrellas— para promover el mundo y la comunidad nueva, de acuerdo al modelo del Kutikpacha. La comunidad es la que asume las energías dispersas de la oposición para complementarlas en la armonía final.

El mito del Kutikpacha sería el reverso de la dimensión primordial indiferenciada y a la vez, la cara de la nueva realidad complementada iluminada por el Espíritu de Vida. Todos los poderes, energías y valores del mundo actual son dones dados que guiados por el Espíritu de Vida humano van diluyendo y armonizando el maleficio de la oposición: la envidia, la división, la acumulación, el incesto y la Conquista.

El mito del Kutikpacha

De parecida manera que el mito del universo primordial uniforme e indiferenciado, este sería el mito inenarrable de la luz tenue y de la penumbra del atardecer. Ambos pertenecen, correlativamente, a tiempos

y espacios de oscuridad y de la tenue luz en los que nadie ha penetrado para decírnoslo.

Todo nació de la penumbra indiferenciada y uniforme del mito de Filuku y de Killa, caminamos por el mundo actual de Lucero y Kuyllur y vamos hacia la tierra sin mal del Kutikpacha, siguiendo el camino que nos indica el rojo sol del atardecer.

Es el mito menos expedito, el más carente de contornos literarios y de detalles escénicos de la tradición mítica oral naporuna, pero con su fuerza chamánica atrae hacia sí, segura e irresistiblemente, a todo el universo de la cosmovisión. Sus entornos materiales y visibles serían míticos: la luz del sol, de la luna y de las estrellas; la tierra, el agua y los caminos intrincados de los espíritus por los que los seres del universo visible transitan y lo reflejan. Sus fuentes más seguras se encuentran en los mitos de fundación del universo ya descritos. A su luz las narraciones míticas recobran su verdadero sentido y dimensión que dan cuerpo y significación al mito final del Kutikpacha, que complementa y armoniza el conjunto final del universo naporuna.

Como lo hemos venido nombrando a lo largo de este libro, se lo define con varios nombres: "La tierra sin mal", "el mundo nuevo", "la ciudad de los antepasados", "el territorio definitivo" y "la armonía sin fin". La sabiduría ancestral ha derivado de sus componentes míticos la concepción del universo de la nacionalidad naporuna, las normas de organización, la comunidad, el significado de los valores y del proceso del mundo actual. El mito del Kutikpacha provee a la cosmovisión del elemento espiritual que le da solidez y dinamismo.

Este núcleo del imaginario de este mito ya lo hemos explicado en los capítulos anteriores a través de: los opuestos complementarios, la concepción del bien y del mal, la cosmovisión cultural binaria, el vitalismo de los objetos mágicos, el animismo de la naturaleza, los ritos de complementación y arreglo, los arquetipos del mínimo suficiente, la espiritualidad del don y la economía del trueque, la estructura de los valores culturales y las enseñanzas de la sabiduría de los antiguos.

El tiempo, el espacio y el universo de mundos y dimensiones de la cosmovisión recuperan y rebosan de sentido si se los contempla a la luz de

este mito. Este mito es, al mismo tiempo, la resolución y compendio final de todos los juicios y diluvios cósmicos. Los temas éticos fundamentales de la espiritualidad naporuna se derivan también de este mito y los hemos desarrollado en los capítulos anteriores.

Los juicios y diluvios cósmicos

Los mitos del pueblo indígena naporuna se apartan de la concepción lineal nítida de la cultura occidental, meticulosamente atenta a las fechas y a los datos objetivos según los cánones de la historia. La comunidad indígena unifica la dimensión primordial del mundo, la experiencia dramática del pasado colonial de esclavitud y el sistema del tiempo actual en un solo acontecimiento. Para ella son tiempos vacíos, rupturas cósmicas, remolinos mortales en el río de agua de la vida, a los que llama "juicios", que, si no los remontan, los arrastran al mar de la nada, a la laguna maldita en la que se pierden sin remedio en la vorágine del mundo de los blancos.

Para el pensamiento mitológico naporuna, los hechos históricos mestizos del pasado son sombras que no permiten una visión clara del mundo en el que vivimos. A la narración de la Conquista española y a sus avatares, culturalmente se los conoce como "historias de castigo" o "historias del olvido". Estas narraciones históricas no tienen sentido, caen fuera del ámbito de la razón; ni existen ni se cuentan, porque no hay cómo contarlas ni cómo entenderlas. Son algo irreal, ininteligible, un fracaso, un juicio cósmico, que rompe los procesos de la sabiduría de la vida.

La nacionalidad indígena del Napo nada tiene que ver ni quiere saber del pasado ya superado. Lo auténtico y lo real está adelante, anclado en el futuro y hacia él va. No hay memoria del pasado, este es un proceso que camina hacia adelante en caravana (comunidad). Cuando haya llegado el último, concluya y remonte la última curva del río de la vida, entonces, sucederá la historia de la comunidad, la llegada a la patria definitiva del Kutikpacha.

Como vimos, el primer juicio fue el *kallari* España *uras*, que se inició con la Conquista, expolió el mundo de la selva, sometió a los indígenas a la esclavitud y destruyó sus culturas. Su resolución corresponde a los seres del mundo actual.

Según la sabiduría indígena, la dimensión actual del mundo en el que nos toca vivir es un juicio ominoso con parciales y sucesivas aniquilaciones. Se cuenta con una abundante y variada narrativa mítica de juicios o diluvios, que describen a una sociedad marcada por la corrupción que destruye a la humanidad y a la ecológica de la selva y sus abundantes recursos. Los juicos y los diluvios son, por otra parte, narraciones míticas que cimientan sólidamente la ética comunitaria y los valores culturales que deben dirigir y organizar las relaciones entre todos los seres. Una vez que terminen los diluvios, con la destrucción de la tierra según la sabiduría naporuna, se dará la irrupción de la nueva tierra. Los diluvios o juicios nos hablan de destrucciones masivas de la naturaleza y de la humanidad. No es que con ellos se apagan totalmente las señales de vida en la selva, siempre se salva un resto.[15]

De lo poco que queda después de la destrucción universal vuelven a resurgir los seres, a evolucionar y a diversificarse por toda la faz de la tierra. Todo tiene un ancestro común: el soplo de la vida dejado por Pachayaya. La vida siempre permanece, está en todos los seres y no se acaba nunca. Dentro del lento curso evolutivo del universo indicado en los mitos, los hombres actuales son los últimos seres en haber llegado y en seguir el proceso hacia la tierra sin mal del nuevo mundo.

El Espíritu de Vida humana guía la caminata

La raza de los hombres ha llegado a desarrollar unas capacidades que, por providencia del Espíritu de Vida, la hacen diferente de los demás seres vivos. Según el mito, el Espíritu de Vida humano, la inteligencia y la palabra son sus distintivos.

Los dones míticos de la inteligencia y de la palabra que Pachayaya dio a la primera comunidad humana como elementos característicos de la gente y por los que se distingue de los otros seres vivos, han sido arrollados también por el "juicio de la Conquista" y han venido utilizándose

15 Las palabras "juicio" y "diluvio", culturalmente tienen sentido de catástrofe y ruptura cósmica no definitiva, provocados por la conducta corrupta y antiética de la gente contra la naturaleza y contra la humanidad.

equivocadamente por un sistema ajeno a sus valores culturales. La raza humana no es distinta ni superior a los demás seres de la naturaleza.

Según el mito, los demonios conquistadores quisieron imitar a Pachayaya cuando vieron que sacaba personas, haciendo exactamente lo que él hacía, pero al intentarlo, en vez de hombres y recursos naturales, salieron saltamontes y toda clase de animales, palmeras y plantas con espinas. ¿Cuál es el producto de la economía, del poder y de la acumulación sin fin que propone el sistema social colonizador? La sabiduría indígena naporuna, avisa en sus mitos y juicios cósmicos de los resultados.

La armonía prometida en el mito se cumple solo por la complementación de todos los opuestos que se van sucediendo. El nuevo mundo de la tierra sin mal es un producto que sucederá y es prometido en el mito.

La dimensión actual participa ya del mundo y de la humanidad nueva, inaugurados por las fuerzas sanativas del Espíritu de Vida humano que —desde el principio— la guían hacia la tierra sin mal.

El mundo y la humanidad viven la armonía de la nueva sociedad futura, a pesar del antagonismo que no acaba. Los caminos míticos de la equidad e igualdad se prolongan por la espiritualidad del don y la economía del trueque. Este sería el significado de la esperanza de la resistencia cultural en la que viven las comunidades naporuna.

Paradójicamente, la cosmovisión naporuna contrapone en el mito una situación primordial cósmica indiferenciada y difusa con un destino final de luz y de armonía universal. Aunque en la dimensión primordial se encuentren todos los elementos actuales de una realidad feliz, estos no estaban culturalmente organizados por la sabiduría, la palabra y el Espíritu de Vida humano. Desde ahí, precisamente arrancó el mito de la nueva tierra y lo focalizó en la espiritualidad del don.

El universo indiferenciado contenía también los elementos de género masculino y femenino, que sirven en la narración mitológica para explicar la crisis que produjo la irrupción binaria de la racionalidad humana en el universo actual.

El incesto, en el mito, explica la ruptura de la situación uniforme de los seres de la dimensión primordial, orientándola hacia la aparición

del fenómeno humano y hacia la transformación cósmica de la nueva dimensión final armónica del *pachakutik*.

El fenómeno humano

Por el mito inculturado de la creación sabemos que el emerger de la humanidad en el río Napo se debe a que el Espíritu de Vida modeló de arcilla una "comunidad de prototipos humanos de tierra", que los puso, envueltos en algodón en rama, dentro de una olla de barro y que, por su soplo de vida, los dotó de las cualidades específicas de la gente.

La principal cualidad es el don del Espíritu de Vida humano junto con la sabiduría, la palabra y su figura externa erguida que explicaría el qué, el para qué y el cómo del Espíritu de Vida humano. Además, por el mito original de Lucero y Kuyllur, conocemos que la comunidad no es alguien creado exclusivamente de la nada, por un ser aparte y extraño, es fruto de una relación afectiva entre dos seres de los espacios indiferenciados y uniformes primordiales, que se necesitan, anhelan y se complementan para existir como exige la novedad humana.

Según estos mitos, los elementos constitutivos de la gente son:

- La relación del Espíritu de Vida con la tierra.
- El don del Espíritu de Vida humana amanece en este mundo como fruto de una relación afectiva entre seres de diversas dimensiones del universo.
- Que la persona como sujeto de derechos y obligaciones es la comunidad o *ayllu*, no el individuo en solitario, como lo entiende conceptualmente la sociología occidental.

La aparición de la comunidad

Hay dos mitos que, según la sabiduría indígena naporuna, explican la aparición de la comunidad:

- Se inicia con la formación de la gente de la tierra por el soplo de Pachayaya.
- Con un incesto entre dos hermanos primordiales indiferenciados.

En ambos mitos, la relación compartida se debe a una "actividad fecunda", que produce tal cúmulo de energía vital: pensamiento, palabra y vida humana, que lo diferencian de todo lo demás. Además, el mito describe la aparición de los seres de la naturaleza en el nuevo mundo actual en el que vivimos y el amanecer del fenómeno de vida humano como el producto de un juicio cósmico que causa la ruptura del universo primordial indiferenciado y uniforme.

El remedio para la curación de las rupturas es la complementación entre los dos hermanos gemelos y la armonía entre todos los niveles de la realidad: la naturaleza, lo humano y lo transcendente. La sabiduría dice que los seres de la realidad serían hermanos opuestos complementarios que alcanzan una armonía superior a la que tenían como seres indiferenciados.

Juntos y complementados forman la comunidad completa y cada uno de sus miembros, complementado en su rol, es también un ser perfecto. De la misma manera, los seres de la comunidad universal que emergieron divididos por la ruptura primordial deberán seguir unidos en el camino iniciado por la raza de los hombres.

Los otros pueblos ancestrales afines y la naturaleza participan, por lo tanto, de este don del Espíritu de Vida de la comunidad, en el que todos estamos llamados a ser familia, padres y compadres en el Espíritu.

La sabiduría naporuna considera que la comunidad, hecha por el Espíritu de Vida, no es superior a las ánimas de los *kurakas* de los animales ni a las energías de las plantas (*mamakuna*). Todos los seres del universo, no solo la gente, tienen Espíritu de Vida, son animados y hermanos.

La misión chamánica del don del Espíritu de Vida humano es la de liberar a los seres del universo, incluida a la gente, del maleficio de la uniformidad primordial, de la ruptura u oposición con la que emergieron del mundo uniforme de los seres primordiales y del catastrófico juicio de la Conquista. Desde entonces, para alcanzar y vivir en armonía, todos dependen de todos, nos necesitamos unos de los otros, separados somos incompletos (opuestos) y huérfanos, unidos somos familia.

La solución no está en aislarse como ermitaños, monjes o mónadas individuales. Es la relación con lo demás: naturaleza, humanidad y mundo espiritual lo que nos sirve de fundamento para mantener siempre activo

nuestro ser original de comunidad. La cosmovisión naporuna considera que sus mitos fundantes son los mitos de la armonía de la aparición de la comunidad y de la nueva tierra.

El mito del incesto

El mito cuenta, que dos seres primordiales no humanos pertenecientes a una dimensión de seres indiferenciados dan origen a nuestros antepasados humanos. De ellos nacieron dos hermanos gemelos que serían la primera gente en comunidad, llenos de fuerza espiritual chamánica.

A medida que la persona humana va entrando en contacto con otros seres los transforma, los humaniza ("se civilizan"), a la vez que les trasmite una serie de conocimientos, normas de conducta y principios culturales que no se deben violar. Su violación acarrea diluvios y catástrofes en la selva y en la humanidad.

La aparición del Espíritu de Vida humano es también la causa de la ruptura de la uniformidad primordial, ya que, por la comisión del incesto y la acumulación de vida afectiva, surge la fecundidad y la sexualidad de lo masculino y de lo femenino.

Nada es creado ni se crea de la nada. El mundo va amaneciendo lentamente desde la dimensión uniforme ya superada, acompañados del Espíritu de Vida, hasta la dimensión actual habitada por un universo de espíritus y de seres con sus energías y sus virtualidades que se oponen y se complementan anhelando, sin embargo, vivir en armonía en una tierra sin mal hacia la que se dirigen.

La complementariedad de género

La narración del mito del incesto nos cuenta la historia de Filuku y Killa que son seres pertenecientes a los tiempos y espacios primordiales. El incesto fue fecundo. Por medio de él se explica la introducción en todos los seres del universo la dualidad, la ruptura, la división, la individualidad, pero también la complementación del género: lo masculino y lo femenino.

En el mito, el incesto resulta catastrófico para ambos amantes, pues se pierden y separan para nunca jamás encontrarse: Killa (la luna) sube

al mundo astral de las estrellas y Filuku se queda en la tierra en forma de pajarito que, en las noches de luna llena canta a su amor imposible la musiquilla triste: "¡Ñukakari!, ¡ñukakari"! (¡esposo mío!, ¡esposo mío!).[16]

En el mito, el incesto es el inicio del camino hacia un nuevo mundo. Aunque las dos dimensiones del universo quedan separadas definitivamente, siempre permanece un "resto" o raíz de salvación.

Según la sabiduría ancestral la marca indeleble de la ruptura de las dos dimensiones está significada por la "mancha mongólica" que aparece en el cuerpo de cada recién nacido al ser arrancado de la placenta de la madre.

El rito de la boda indígena naporuna, tal como se celebra hasta ahora es una acción que, con fuerza plástica actualiza los mitos y contextualiza el anhelo de una situación de armonía que surge en la nueva comunidad.

A través de la ejecución de un bello rosario de valores y de ritos culturales, se señala el inicio del paso de un estado de separación (varón-mujer) a otro de unión (matrimonio), reflejo de la vida futura en la comunidad.

Lo masculino y lo femenino

La cultura ancestral del pueblo naporuna resalta el rol femenino por su poder de producir la vida humana, su capacidad para gestarla en el vientre materno, llevarla por nueve meses, depositarla en el mundo y nutrirla hasta la pubertad. De lo femenino brotan los tiernos sones espirituales que canta la mujer al espíritu de fertilidad de la tierra, a las energías de las plantas que cultiva en su parcela y a la arcilla con la que confecciona los objetos de terracota para la comida, la fiesta y los enterramientos.

La mujer también es la musa del arte pictórico, de la danza y de la poesía. A lo femenino se le atribuye en la cultura, el haber hecho surgir la fecundidad y dado continuidad a la vida, al espíritu de la dignidad humana

16 En las comunidades naporuna, a los esposos infieles o divorciados se los separa de la comunidad y se los devuelve, según lo disponga la comunidad, a sus familias correspondientes o se los entrega como pareja a algún brujo o persona anciana. La infidelidad es mal vista y su práctica puede traer rechazo en la familia y expulsión de la comunidad.

y de la armonía. Desde la mitología no se entiende un matrimonio sin hijos y a la esterilidad se la entiende como un maleficio.

Según la sabiduría naporuna, entre lo masculino y lo femenino no hay una oposición que indique el arraigo de poderes de género excluyentes regidos por espíritus antagónicos y violentos pertenecientes al mundo telúrico machista de Filuku o al mundo astral femenino de Killa. El rito del matrimonio cura en los nuevos esposos el maleficio de la oposición original. La unión de ambos condensa y simboliza la armonía. Los dos elementos —según la espiritualidad del don— son complementarios.

La mujer emplea buena parte de su tiempo y actividad en la casa y en su entorno, en los huertos y en las plantas que cultiva. Culturalmente es el centro donde se produce, se cuida y se desarrolla la vida.

El hombre tiene relación con la selva, con la caza y con la pesca, es el escudo, la fuerza externa que provee, protege, fortalece la vida y coordina con la gente de otros pueblos. El hombre es el que realiza los "ritos de iniciación" o de introducción a los jóvenes de ambos sexos en la vida de la comunidad, del mundo transcendente y el de la naturaleza.

Hay ritos especiales tanto para la mujer como para el varón:

- El rito de la "pelazón" de la mujer, a la que se le rapa el cabello y se la mantiene aislada durante el tiempo de la primera menstruación. Al terminar el rito de la iniciación y en el día señalado, las jóvenes se adornan su cara y su cuerpo con bellas pinturas que expresan su tótem personal y traen la bebida de la chicha para servirla a la comunidad en *mokawas* o tazones de terracota bellamente confeccionados y pintados
- El rito del *yahandiru* para preparar al varón a enfrentarse con los poderes del bosque: el tigre o el jaguar. Al finalizar el rito de iniciación, el día señalado, los jóvenes vestidos con sus atuendos de cazador y sus *taya* o amuletos de suerte y protección, salen de cacería, se internan en la selva y traen la carne de monte para el banquete comunitario y así demostrar su valentía y su valía. Al regresar de la prueba vuelven vistiendo la piel del animal cazado y sus colmillos, cruzados al pecho en forma de collar o *walinga*.

La mujer es la depositaria de las fuerzas espirituales de la vida y canta a *amasanga* mientras se dedica a su trabajo agrícola. El rol del varón tiene que ver con los poderes peligrosos del bosque, coordina los antagonismos comunitarios y los proyectos que promueven el desarrollo. El hombre no canta ni baila, toca el pingullo y el tambor y acompaña en la fiesta a la danza y al canto de su pareja. Los dos son complementarios, iniciadores y mantenedores de la nueva sociedad en armonía de la comunidad.

Las personas de la comunidad complementan en sí lo masculino y lo femenino, aglutinan la vida y procuran el bienestar por la práctica, en equidad de género, de sus diversos roles. Valen lo mismo en su dimensión humana, como gente (*runa*) son iguales.

No se trata de un simple vivir y reproducirse individualmente cada uno en su género según sus derechos y obligaciones individuales. Las fuerzas espirituales al combinarse producen comunidad (*ayllu*). En cada momento de la vida se está recreando la misión cultural de la comunidad: la armonía.

La familia ampliada en la cultura naporuna, además de ser una necesidad de la comunidad, es una manifestación de las grandiosas posibilidades de recrear la comunidad universal. La dirección hacia la que apunta y orienta el mito es hacia tiempos y espacios humanos y cósmicos universales.

El mito se adecúa a la realidad verdadera, a la identidad y a la armonía final. Cuando se elimine la tensión actual de oposición del sistema se vislumbrará al frente una nueva comunidad humana de hombres y de mujeres idéntica a la de ahora, pero armonizada, donde los seres gozan, aman, viven y trabajan con acceso a la armonía a través de la espiritualidad del don.

El mito y el chamanismo: el ejercicio del yachak

La reflexión sobre el chamanismo y los *yachak* que lo practican, ya la presentamos con anterioridad (*cf*. cap. 8, 190). Aquí vamos a ampliar sobre su simbología e instrumentos de acción.

A las energías o fuerzas espirituales que maneja el *yachak*, la sabiduría común las llama concretamente espíritus o ánimas. Ya que todo tiene al Espíritu de Vida, las energías y espíritus están en todas partes, aunque limitados a sus manifestaciones características: tienen una ubicación definida y un rol determinado. Ellas están relacionadas con ciertos elementos de la naturaleza y se los contacta por medio de objetos mágicos, rituales apropiados y a través de la persona señalada.

Hay, además, tótems de linajes que presiden agrupaciones específicas de seres, conectados por la relación cultural que les caracteriza: el espíritu del tigre, de la boa, del venado, de las piedras, de la bebida de la *ayawaska*… por el contrario, distinto es el significado y fin de los talismanes (*pusangas*) o amuletos (*taya*). Su efecto espiritual reside en el mismo objeto y está unido a él: huesos, cortezas, plumas, dientes, collares, brazaletes. El efecto de los amuletos se hace notar por sus manifestaciones externas de protección o ayuda en la medida que se las particulariza y multiplica su uso.

Si se acentúa la intensidad de los efectos sociales, pasan de ser energías naturales a una virtualidad concreta atribuida y encarnada en personas determinadas: en la cultura y lengua *kichwa* se dice que tal persona es *pahuyu*, *makiyu*, *ushayu*, etc.

Al Espíritu de Vida humano y otras personalidades —diferentes al *yachak*— que coordinan a la naturaleza (*kurakakuna*, *mamakuna*, *amukuna*, etc.) se las concibe como poseedores de fuerzas vitales y de dones específicos de referencia, compartidos por todos los miembros de la especie que representan. Estas personalidades viven en estrecho contacto con ellas, a través de ciertos rituales y evocaciones simbólicas.

Los ríos, cada especie de planta o árbol y ciertos elementos de la naturaleza tienen Espíritu de Vida femenino (*mamas*). Los animales tienen sus espíritus de vida masculinos (*amus* o dueños) que, a la vez, son sus vengadores y protectores. Los bufeos, por ejemplo, son personas, al igual que los venados o la danta… y tienen virtualidades propias a las que se accede por medio de ciertas dietas y ritos particulares.[17]

17 El Chullachaki y el Jurijuri son dos, entre otros, espíritus de la selva protectores de los animales. Si los cazadores, dueños de su amuleto (*taya*) hacen la dieta corres-

Estos espíritus anuncian su presencia a través de ciertas afecciones del ánima o molestias físicas: ruidos, sensaciones, inquietudes, olores… por cuyo medio se puede entrar en alianza y amistarse con ellos por del rito del *ikarana*.

Estos sentimientos no tienen carácter de piedad religiosa o devocional ni de culto. La persona entra en una relación de parentesco con ellos, se hace familia y se les respeta. Tienen dignidad, cumplen su rol y ocupan su lugar en la comunidad. También se les puede manejar y usar a voluntad en propio beneficio. Con los espíritus se conversa, no se les reza e implora, se vive con ellos.

Debido a las relaciones de amistad que se establecen entre ellos, se les trata con suma consideración. Funciona y se cumple la práctica mutua de valores culturales: reciprocidad, compartir, igualdad, respeto. A veces, los espíritus donan al *yachak* objetos de significación mágica en correspondencia a su benevolencia, para evitarle molestias y para aumentar sus capacidades curativas.

El espacio y el tiempo mágicos

Determinar el concepto cultural y primordial de la experiencia chamánica sería como remontarse virtualmente en el tiempo y el espacio mágico: una proyección hacia la utopía final en la que la comunidad vive armónicamente en su territorio verdadero y real, sin invasores que esclavicen, roben y acumulen sus recursos naturales ni encomenderos insaciables del oro y de su fuerza de trabajo, devoradores de su felicidad.

El espacio mágico, en ese sentido, expresaría el lugar transcendente de libertad, de bienestar y de armonía. En la sabiduría cultural naporuna el espacio y el tiempo se dicen con la misma palabra: *pacha* es espacio y *pacha* es tiempo.

El *yachak*, para realizar sus ritos de sanación y curación, crea y aísla virtualmente un tiempo y un entorno mágicos, perceptible para el

---

pondiente pueden llegar a hacerse sus familiares y ayudantes en la cacería. De la misma manera castigan a los que, sin razón, matan demasiadas piezas, se burlan de ellos y dejan malograr la carne cazada.

paciente que entra también en ese cerco espiritual. Son el *yachak* con sus espíritus aliados los que crean los cercos y tiempos mágicos, ubicados dentro del territorio de la comunidad, junto a los inmensos árboles de ceibo y comúnmente en un lugar cualquiera de la casa.

No importa la rusticidad ni la privacidad. El entorno físico viene al caso como lugar virtual. Si el momento y el espacio mágicos son favorables, el rito puede realizarse en medio de la bulla de una reunión festiva o en la quietud más profunda de la selva. Tanto para obtener la solución de cualquier conflicto como para la sanación de una enfermedad, los espacios y los tiempos del *yachak*, del paciente y de los acompañantes deben estar adecuadamente alineados y en onda con las energías del entorno ambiental.

Se puede prescindir de un tipo ideal de entorno natural y social con el que, en ocasiones, no se cuenta. En todo caso, de ningún modo se permitirían los olores putrefactos y fétidos que lo harían pesado. Se procura la penumbra de la luz, la intimidad del silencio y el perfume adecuado en el diminuto espacio físico donde se actúa.

Hay dos dinamismos íntimos y necesarios que hacen propicio el ambiente de estos espacios y tiempos mágicos de sanación:

- El impulso anhelante orientado hacia la armonía, la paz, la salud y el bienestar de la tierra sin mal de donde viene la sanación.
- El arraigo mágico del paciente en el aquí y en el ahora de ese mínimo, rustico y suficiente lugar donde siente la seguridad y la posibilidad de solución.

Dietas para el buen trato con los espíritus

Los lugares en los que se concentran los espíritus están demarcados por límites chamánicos específicos y precisos, distintos de los espacios en los que actúa y se mueve la comunidad. Si se observan las correspondientes dietas de buen trato, la relación con las energías espirituales es beneficiosa.

La dieta es un elemento fundamental para mantener una buena relación. La dieta conecta con la conducta ritual que se practica en un

entorno adecuado y se cumple por la ingestión de ciertos alimentos y bebidas prescritas por el *yachak* que es necesario hacerlas.

Las dietas consisten ordinariamente en abstenerse de comer determinados alimentos o la carne de ciertos animales. Hay también, ciertos elementos, como el roce y cercanía con algunos espíritus y almas que hay que evitar, porque ensucian a las personas, hacen pesados los lugares, los hacen opacos, los hacen apestosos y los dañan. Estas presencias impiden la actividad del *yachak*.

Las dietas neutralizan esas situaciones de suciedad, de malos olores o de pesadez. Los espíritus benéficos actúan, por su parte, en ambientes propicios y agradables. No se trata de contaminación e impureza moral ni legal ni de pureza ni de gracia espiritual; sino de presencias culturalmente negativas o positivas propias de ciertas energías y espíritus.

La cruz, las bendiciones y el agua bendita son elementos simbólicos cristianos usados por los *yachak*; tienen energía positiva, poder de alejar a los espíritus dañinos y traer limpieza, armonía y bienestar. Lo mismo que el humo del tabaco, acompañado del soplo, es un símbolo indígena usado comúnmente con el mismo fin.

De la misma manera se emplean los sahumerios de plantas y maderas perfumadas (incienso, palo rosa…) y el aventar con la musicalidad de las hojas de la *surupanga* que alegran y hacen bailar a los espíritus. Los espíritus, además, son muy sensibles a la práctica de los valores culturales.

Según la cosmovisión del pueblo naporuna, el *yachak* sería quien posee el código de una sabiduría, de norma de vida, de compromiso y de cumplimiento por los que se haría allegado a los espíritus y maestro de la conducta ética de la comunidad. El chamanismo es el sello de origen de la sabiduría ancestral naporuna y una señal de la espiritualidad cultural.

El soplo del yachak

Una de las manifestaciones de los poderes característicos del *yachak* es el soplo o el aliento de vida, por el que manifiesta su fuerza y su energía vital. Lo realiza de la siguiente manera:

- Soplando su aliento sobre las personas y las cosas para sanarlas e impregnar de vida la realidad en todos los niveles, incluidos los objetos inanimados.
- Insuflándolo por la coronilla al interior de la persona. La coronilla es la puerta de entrada de la fuerza vital humana que se vierte en el sistema energético del cuerpo e influye en las funciones físicas y cerebrales, en la inteligencia y en la memoria. Con el soplo se abre una ventana al interior y la persona experimenta un fortalecimiento en sabiduría, crecimiento en salud y en espíritu. Al fortalecer la conexión con el espíritu, la persona adquiere un sentido de unidad, de poder y de autoconocimiento.
- Succionando el mal del interior de la persona: mal viento, la *chontapala* o enfermedad y atrapándolo en la red de su flema mágica para neutralizarla y dominarla.
- Expeliéndolo con su aliento y lanzándolo con potencia hacia el espacio exterior: a una laguna o río lejano al otro lado de su territorio.

Normalmente, todas estas acciones en torno al soplo se acompañan con algún gesto enérgico, chasquido de la lengua y movimiento brusco de las manos, los cuales expresan acogida (*ikarana*) o expulsión (*kutipana*).

Es el espíritu del soplo vital el que reaviva la vida y la energía que hay o falta a los seres. El reavivar no significa que la vida y el poder sobre ella le pertenecen o le pueden pertenecer al *yachak*. El soplo es solo el vehículo y un signo de participación en el poder sin límites del Espíritu de Vida dado en favor de la comunidad para sanarla, fortalecerla y comunicarle más vida.

Con el efecto del soplo vital chamánico las diferencias se igualan, la enfermedad se cura, la oposición desaparece, las fuerzas y energías del cosmos se armonizan y lo justo y adecuado empiezan a florecer entre los seres. El *yachak* tiene un papel clave para que suceda esta primavera de armonía que pide la cultura.

El banco del yachak

El lugar ceremonial del *yachak* es el banco. Ahí está sentado y le hace "dueño" del espacio y del tiempo mágico, del problema y de la solución. El *yachak* —con la ayuda del espíritu aliado del *ayawaska*— entra en contacto con las fuerzas del bien y del mal, de la salud y de la enfermedad, de la vida y de la muerte, de la oposición y de la complementación. En sus manos está la decisión que solucionará el problema que depende de su veredicto.

Sentado en su "banco de poder", la tortuga de dos cabezas, el *yachak* piensa con dos cabezas y actúa con dos cabezas, la cabeza del bien y la cabeza del mal y pronuncia libremente su decisión por cualquiera de las dos bocas. Si se deja guiar por la tentación de acumular, de poder, de sentirse un dios, estaría aprobando con la cabeza del mal y mantendría la ruptura y la división.

El chamanismo brota de las raíces mismas de la comunidad, que camina hacia la tierra sin mal con sus ritos, sus roles y la práctica de los valores culturales de igualdad, armonía, equidad… representadas por la cabeza del bien. Todo lo que ejecuta el *yachak* se deriva del cumplimiento de los valores culturales, de los efectos de sus poderes y termina en la comunidad para bien o para mal.

Normalmente, el banco del *yachak* es un asiento de madera, tallado en forma de tortuga de tierra (*taricaya*), que está en un lugar especial de la casa. Es el sitio donde el chamán realiza sus ritos de curación, de arreglo y la *kamachina*. El *yachak* se sienta en el centro del carapacho tallado de la tortuga y las cabezas están a cada lado. Es el tallado de una tortuga sin rabo, pero con dos cabezas, que representan el mundo binario del bien y del mal, de la salud y de la enfermedad, de la oposición y de la complementación que actúan sobre la comunidad y la naturaleza. Sentado sobre el banco, el *yachak* anuncia su veredicto; es su decisión la que se ejecuta, de modo que resulte la armonía y el bienestar o el mal y la división.

Los poderes chamánicos

¿Qué objeto tienen los poderes chamánicos de la comunidad naporuna? Culturalmente, son dones del Espíritu de Vida a la comunidad para su bienestar y armonía. En los tiempos ancestrales, los humanos no manejaban las formas de vida ni los avances técnicos ni los valores culturales como lo hacen ahora. En los tiempos y espacios primordiales en que los seres de la naturaleza y las personas iban poblando y ocupando el universo, los primeros hombres dieron pruebas de tener grandes poderes para liderar, civilizar y defender los territorios contra los tigres, cocodrilos, anacondas y cóndores.

Los *yachak* manejaban los efectos de los poderes que necesitaba la comunidad para vivir libre de peligros y felices. Son dones de identidad cultural que los hacía sabios, maestros del *ayllu* y héroes invencibles por sus victorias sobre las enfermedades, los problemas, las brujerías y las ambiciones en favor de sus hermanos (mito de Lucero y Kuyllur).

Su práctica fue fundamental en los tiempos míticos, en los que se iniciaba la humanidad y comenzaba a organizarse la comunidad. Fueron los tiempos de la fundamentación del orden cósmico y social. La comunidad quedó como la auténtica depositaria de los poderes. Todos en la comunidad, participan de sus efectos, pero se condensan significativamente en ciertos elegidos por los espíritus, los *yachak*.

Los poderes no se heredan, pertenecen a la comunidad. El Espíritu de Vida inspira a los elegidos a través de la llamada (*cf.* cap. 8, 203), enseña a través de prácticas de aprendizaje y los consolida por el ejercicio constante y ético de su actividad en la comunidad.

La gente naporuna piensa que el *yachak* puede transmitir esta capacidad a otros, quitarla y aumentarla, neutralizarla, debilitarla dominándola y expulsarla hacia espacios lejanos cuando se ha hecho maligna por el mal uso.

Donar no es lo mismo que enajenar poderes ni tampoco es un trueque ni un regalo. En el chamanismo se alienan solamente los efectos de los poderes. Por donación de los antepasados al Espíritu de Vida humano, los poderes chamánicos se mantienen ligados al cuerpo social-comunitario. Los *yachak* no los poseen, son los canales de transmisión de

los poderes a la comunidad. Lo que se dona, tanto de los objetos mágicos como de la persona del *yachak*, no son los poderes que quedan unidos a la comunidad; sino la capacidad, los efectos benéficos del *ikarana* y los maléficos del *kutipana*, que, según la intención ética del *yachak* pueden usarse para hacer el bien o para el mal.

Los efectos chamánicos realizados por las personas, sus acciones y los objetos mágicos son para el servicio de la comunidad y para que siga manteniéndose como una familia unida y en armonía, en bienestar y en felicidad. En un medio política y religiosamente igualitario como es la comunidad indígena, es posible una auténtica simetría entre poder, capacidad personal y efectos. En la cultura naporuna la equidad y la reciprocidad son valores culturales fundamentales.

Culturalmente, la acumulación de poder y de tener en una sola persona produce desajustes y es causa de injusticias. Por eso, los efectos de los poderes son para ser donados y repartidos entre quienes carecen de ellos y los necesitan en razón de la salud, del bienestar, de la armonía o de la equidad. No se pueden guardar ni mezquinar. La comunidad permanece como la auténtica dueña de los poderes, por lo que no pueden ser alienados.

Transmisión de los efectos de los poderes

Los poderes pueden adquirirse, perderse y refugiarse dentro de elementos de la naturaleza, pero nunca destruirse. En ocasiones, los *yachak*, en visión, los encuentran, se apropian nuevamente de sus efectos y los ponen al servicio de la gente. Sin embargo, los efectos que dependen de la voluntad ética del *yachak* se pueden anular o destruir.

Estos efectos pueden trasmitirse o quitarse a través del roce de las manos. Los naporuna nunca dan la mano para saludar como lo hacemos en nuestra cultura mestiza con el apretón de manos. Actualmente, imita el gesto mestizo rozándolas levemente sin apretar. El saludo era verbal o levantado la mano desde cierta distancia.

Un reservorio de energías se encuentra en las palmas de las manos de los monos. Con el gesto característico de coger, la persona soba las palmas del mico, aunque esté ya muerto, para apropiárselas. Los naporuna

son muy cuidadosos de poseer y de aumentar los efectos de sus energías, pues tienen su personalidad propia: cuando no se les tiene bien cuidados, pueden "hacerse malcriados", dañar a la comunidad o al mismo *yachak*.

La malévola voluntad del brujo puede desviarlos de su recto uso. El uso del poder es siempre bueno por ser un don de Pachayaya. Sin embargo, depende de la voluntad del *yachak* el que los efectos de los poderes se mantengan en el camino del bien o se desvíen hacia el mal. Los efectos y la fuerza del chamanismo se proyectan de muchas maneras: por el soplo de vida, por las energías (*pahu*) de sus manos, por la mirada, por las piedras mágicas, por el banco, las hachas, el muñeco de trapo, el abanico, el soplo o el tabaco u otros objetos… usados como instrumentos de transmisión de los efectos de los poderes. Esta mitología remite también a objetos más grandes y lejanos, como las estrellas, el Sol y la Tierra, cuyas energías actúan a través del *yachak*. Toda esta relación familiar que los naporuna mantienen con ciertos objetos tomados de la naturaleza, indica una cultura amigable de convivencia armónica con el medioambiente, como ya vimos antes (*cf*. cap. 6, 106).

Los extraños signos con los que pinta su cuerpo, el paño o cobertura vegetal en el que guarda los objetos (piedras) y el empleo de ciertos vegetales (*surupanka*) que, al verlos y al ser usados, atraen nuestra atención, son como la piel o la cobertura del poder que proyectan su eficacia en el rito. Su objeto no es el de ocultar el poder espiritual, sino el de ostentar sus efectos.

La sabiduría del pueblo naporuna dice que la naturaleza (plantas, aves, insectos y animales) y el mundo espiritual se regulan por la magia de la energía de la naturaleza, de la luz del sol y de la luna, solo el hombre se regula por las horas. Los objetos mágicos y sus efectos se encomiendan generalmente al cuidado de los *yachak* que aseguran su finalidad de armonía en la comunidad. Lo que se exterioriza de ellos son los efectos que pueden multiplicarse, compartirse, intercambiarse, complementarse y oponerse. Los *yachak* son los que protegen los poderes de vida que la donan a su vez, a los seres del mundo necesitados de complementación. Objetos, poderes y efectos forman la familia mágica con el *yachak*.

Para la cultura naporuna las palabras, las acciones, los soplos, los gestos y los objetos mágicos no son algo simbólico o unos simples signos, muestran la personalidad verdadera (buena o mala) del *yachak*. Tiene la facultad de usarlos como propios y de dar testimonio de su eficacia en la salud recobrada, en la enfermedad curada y en la solución de los problemas.

La comunidad, por su parte, atribuye al *yachak* poderes de vida y de muerte y con gran ansiedad busca en él la curación y el bienestar de las personas y de las cosas. Esta convicción de la presencia de energías reales en las personas, objetos y ritos no pueden entenderse sino apoyadas y legitimadas por la creencia y las íntimas relaciones espirituales que existen con el mundo sobrenatural en el que participa el pueblo naporuna.

La pérdida de los poderes chamánicos

Si en la actualidad se tiene que trabajar duro, sufrir para hacer cacería, esperar para recolectar lo sembrado, talar el bosque para plantar la yuca y el plátano, tumbar los árboles para fabricar la casa para vivir y la canoa para navegar… ancestralmente, los héroes culturales dueños de grandes poderes y de instrumentos mágicos se ayudaban de ellos para realizar esas duras y largas tareas y para que no fuera tan penoso y prolongado el ganarse el pan. Poderes e instrumentos mágicos que fueron sucesivamente donados a los "hermanos menores" de la comunidad con poco éxito.

¿Qué sucedió con los objetos y poderes mágicos donados por el Espíritu de Vida a la comunidad? La sabiduría ancestral dice, que "los hermanos menores de los héroes culturales recibieron estos dones, pero los usaron mal y se perdieron". No cumplieron las normas sabias de la cultura ni de las *kamachinas*. También la Conquista afectó definitivamente.

Algunos de esos objetos mágicos subieron al firmamento junto con sus dueños, cuando se fueron a la tierra sin mal. En las noches claras, se los puede ver en el firmamento convertidos en constelaciones y estrellas. Allí están el abanico de *apústulu*, la corneta mágica y el garabato

de Lucero… otros objetos fueron lanzados al agua, como el *chumbi* de *apústulu*. Muchos otros se perdieron a la muerte de los grandes *kurakas*.

El poder chamánico de los dones culturales que animaba los modos de vida, la sabiduría y la felicidad de la comunidad, se diluyeron y se cambiaron por los valores de otras cosmovisiones traídas por la Conquista.

Los animales no se acercan mansamente, se alejan asustados; se los mata y se trafica la carne, sin razón y sin necesidad. La corneta que convocaba a los jabalíes de la selva perdió su magia. La flecha de *apústulu* con la que se labraba la canoa de un solo golpe, se cambió por la motosierra para tumbar la selva. La yuca y el plátano que crecían y maduraban en una noche como premio a un trabajo paciente y alegre de minga, se reemplazó por las semillas transgénicas. Todo esto causa el alejamiento y pérdida de los efectos de los poderes. Sin embargo, según la cultura, los poderes chamánicos no se destruyeron, se alejaron de sus destinatarios y se perdieron.

La ambición ha secado el Espíritu de Vida humano, ha debilitado la fuerza y el significado de los mitos y ha alejado a la naturaleza maltratada que mezquina sus frutos. La envidia ha hecho del hombre un ser superior que le impide ser igual, equitativo y de buen corazón. La codicia opaca la transparencia y se apropia obscuramente de los bienes económicos y del dinero ajeno sin respetar los derechos humanos ni los recursos naturales.

El significado de los objetos mágicos

Según la sabiduría naporuna, los objetos mágicos y sus acciones rituales externas son signos que, al compartirse dinamizan las relaciones entre la comunidad y la naturaleza. Su espiritualidad, sin embargo, permanece en la intimidad de la penumbra más allá de lo representable, percibiéndose solamente los efectos. Solo los *yachak* pueden descifrar sus códigos de armonía.

Para los naporuna, los objetos mágicos y los efectos que los acompañan son acciones animadas por espíritus y energías que sanan las enfermedades del cuerpo y del espíritu, componen las rupturas de la comunidad y recomponen la naturaleza ultrajada. La creencia generalizada de la gente en la actividad y presencia de poderes y de energías, manifiesta que los

yachak manejan objetos con energías reales, viven relaciones de parentesco entre ellas y practican valores y normas de conducta propias, que no pueden existir sin estar legitimadas por un código ético de conducta.

La comunidad indígena del Napo, según el mito, actúa religiosamente sin la ayuda de dioses. No hay nadie por encima del Espíritu de Vida, de los objetos mágicos y de los efectos donados a la comunidad. La espiritualidad no pide la intervención de nadie más. Nos hallamos ante una religión de espíritus y de ánimas sin panteón de dioses.

En la cultura naporuna no se adora a ningún Dios, pues estos no están obligados a donar ni a aceptar, menos a devolver, a ser iguales ni a vivir en armonía. La religión del pueblo indígena naporuna no dirige plegarias ni hace ofrendas, ni sacrificios a dioses y emperadores, dueños de todo, receptores de bienes y de servicios y superiores a los donantes. La cultura indígena naporuna no promociona modelos de seres poderosos y benefactores, origen, a la vez, de infortunios y catástrofes, para cuyo patrocinio obliga a ofrecer sacrificios, reconocimiento, obediencia y sumisión; ni conjetura sobre la necesidad ni la actividad de un hacedor externo todopoderoso.

Los objetos mágicos continúan cumpliendo su papel, siempre que, en las relaciones comunitarias y entre los seres del universo, se vislumbre y se compruebe un desorden. No solo se trata de vivir en comunidad —según determinados protocolos y normas legales— sino de reproducir en todas partes la familia, la abundancia, la armonía y la ascensión ininterrumpida en la espiral de la vida sin fin.

Los objetos mágicos, en el imaginario naporuna, están henchidos de energías espirituales que cohesionan la vida y apuntalan la armonía. Sus significados están impresos materialmente en los objetos (animismo) Y se los interpreta por los sueños, la ingestión de la droga del *ayawaska* y las acciones de quien las realiza en los rituales.

No se toma en consideración el aspecto rudimentario de los objetos que encierran en sí energías espirituales para que, al evocarlas ritualmente, la comunidad confiadamente camine hacia la armonía. La forma y la rareza del objeto mágico no depende de la manufactura humana para que se convierta en objeto chamánico, es una donación de la naturaleza. Para

identificarlo como objeto mágico el *yachak* debe contemplarlo y mirarlo (soñarlo) en su espíritu, alimentarlo con tabaco, guardarlo entre paños de tela y algodón, pulirlo y decorarlo.

Los objetos mágicos no son iguales ni se someten a un canon, son raros y desigualmente únicos. Se respeta en lo posible, la forma que les dio la naturaleza y sus efectos varían en consecuencia. El efecto está ligado al espíritu que lo anima, al azar de la naturaleza, al lugar de su hallazgo, a la especialidad del donante y a la celebridad y habilidad del propietario.

Los objetos mágicos se clasifican en varias categorías jerarquizadas. A cada categoría le corresponde una esfera de actividad propia y ocupa un lugar diferente en el medio social de los espíritus y de la comunidad: unos tienen que ver con la salud, otros con el enamoramiento, otros con la armonía, otros con la prosperidad.

La donación de objetos tiene el sentido de traspasar sus efectos, de un maestro a un discípulo o de un antiguo *yachak* a otro actual. Su posesión otorga a sus dueños ciertas características que los hacen buscados, temidos y conocidos.

Es difícil de entender y lleva su tiempo el comprender por qué un objeto que parece inútil, sea un vehículo de acciones y de sentimientos sublimes, fuente de emociones que satisfacen la vida y preparan la armonía.

Los objetos mágicos, en la medida que muestran lo invisible y anuncian la felicidad, están orientados por el valor de la vida y de su dinamismo final a la armonía. Son objetos animados que se activan a través de los ritos, la palabra, los gestos, la danza, la pintura, la música y la poesía. Están llenos de significado que trasladan al ánima a espacios más allá de su belleza material.

Rol de la simbología de los objetos y de los rituales

Los objetos, las palabras y las acciones usadas por el *yachak* están llenos de sentido espiritual y de significación cultural, rodeadas de un halo sobrenatural más allá de toda lógica y belleza aparente. Cada uno de los gestos, palabras u objetos usados tienen sus propios rituales arcanos y una referencia especial en el medio social naporuna: la salud, el enamoramiento, la prosperidad, el daño…

La sencillez natural de los ritos, del lugar y de las evocaciones, transmiten felicidad, bienestar, certeza y armonía al necesitado de salud y de paz. Los efectos, los gestos chamánicos y los objetos mágicos son realidades llenas de sentido y fuerza, que desnudan el destino final de los seres del mundo actual que se interpretan y se contrastan con las visiones del *ayawaska.*

Los ambientes donde se realizan los ritos no tienen la pompa majestuosa ni la parafernalia occidental de los vestidos, las joyas y los templos, ni se ve conveniente la necesidad de tenerlos. Tampoco se les pasa por la cabeza buscar un embellecimiento externo del lugar: estatuas y arquitecturas espléndidas, coreografías, multitudes y luces… no se programan manifestaciones de grandeza y poderío, más bien lo evitan.

De la misma manera, las expresiones de cariño del *ikarana* y las palabras conminatorias y enérgicas del *kutipana* que se usan en los rituales, carecen de belleza retórica y de entonados discursos. Se manifiestan más bien por gestos bruscos y voces desgarbadas. La belleza está en el sentimiento, en la vibración interior que se genera y resuena en el espíritu de la persona necesitada que, al contacto y a la vista del objeto mágico produce certezas, bienestar y armonía espiritual.

La rusticidad exterior y la naturalidad del entorno, el ambiente mágico creado y el anhelo desbordante producido por la necesidad de sanación y de arreglo, llenan de emoción espiritual. Al realizar el rito con los gestos, cantos, ritmos y palabras, todo se halla real y nítidamente presente: lo indecible, lo irrepresentable y lo sublime. Se vive la emoción confiada y plena de poseer el tan anhelado don que se necesita.

Si analizamos el arte pictórico y la cerámica del pueblo naporuna, vemos que se describen entornos simbólicos con trazos y significados míticos, sentimientos y creencias de los tiempos primordiales, creadas por la comunidad en sus sueños y visiones del *ayawaska*. El arte no trata de producir el sentimiento y el placer estético que —según los cánones occidentales— causan en los ojos, en los oídos y en la mente la contemplación de una obra pictórica, la audición de una sinfonía o el ritmo de una danza, sino que buscan la emoción espiritual que ilumina de energía mágica las volutas de humo del incienso de copal, los colores negro, rojo y blanco de la pintura y los trazados abigarrados pintados en la cerámica naporuna.

La estética occidental no logra codificar el simbolismo del color de las muestras pictóricas de las urnas funerarias y de la magnífica orfebrería omagua. ¿Son expresión de arte, arqueología, artesanía, música, vida o son magia y espiritualidad? Son obras producidas por espíritus artistas para ser mostradas en una galería de espíritus y contempladas por un público de espíritus.

Lo sublime en el caso del arte naporuna no se acomoda a los cánones clásicos occidentales sobre arte, objetos sagrados, gestos, ritos, ritmos, diseños y pinturas. Las expresiones artísticas naporuna describen la abigarrada y pujante algarabía de la vida de la selva, plasman el bello colorido de los laberínticos caminos y del trasiego de los espíritus que suben y bajan de la tierra al cielo y juegan entre la floresta. Todo tiene una significación cultural de vida, armonía y transcendencia. El lienzo base es el color blanco de la armonía de la vida, sobre él se pinta el rojo del género y de la vida femenina o el negro del género y de la vida masculina.

Lo que se encuentra oculto dentro de una olla andrógina de tierra, pintada de atributos masculinos y femeninos, es precisamente la vida y su capacidad de reproducirse en las dos dimensiones: en el agua y en la tierra, en este mundo y en el de las estrellas, en la gente y en la naturaleza, en lo masculino y en lo femenino. El color del arte naporuna es el color de la vida.

Es diferente el significado del arte occidental sacro, en el que la reliquia espiritual ocupa un punto minúsculo, cubierto por una placa transparente de cristal y encerrado en un relicario precioso, dentro de una magnífica catedral. La reliquia es un trozo del cuerpo o del vestido de un antepasado. Lo sublime es el entorno de la reliquia: el oro, la arquitectura, la obra maestra, el santuario… a la reliquia casi ni se la nota. Es el entorno el que expresa fuerza, riqueza, amplitud, grandeza y poder sobrecogedor.

El entorno y el significado del arte indígena es íntimo y espiritual, y se expresa por palabras y gestos de necesidad y de humildad ante la presencia del Espíritu de Vida, que lo inunda y lo llena todo y que —por el rito y las invocaciones del *yachak*— actualizan el don del afecto y el trueque de la necesidad.

La emoción sentida ante el objeto, el color, el rito y la necesidad espiritual de sanación de un indígena naporuna, no se compara con el

temeroso presentarse ante la presencia del ser supremo, transcendente y todo poderoso que impulsa a la adoración arrodillada, al anonadamiento total y a la dependencia de su voluntad.

La lógica racional del arte occidental no expresa el componente de la espiritualidad naporuna. La piedad indígena se refiere a los sentimientos profundos de necesidad y de afecto familiar con el Espíritu que, según su mundo cultural y social, la expresa a través de objetos que se manosean y tocan, de palabras y suspiros que traducen la emoción y el anhelo, de vestidos floridos y de pinturas que imitan la energía evocada y de actitudes que se plasman en la mirada estática y en las lágrimas que evacúan las penas y las alegrías. Son deseos de esperanza que se cumplen y de dolores que terminan.

Para la cultura naporuna, las formas de organización de la sociedad, las normas de conducta, los valores que la cohesionan y los roles de género que los igualan, tienen referencias ancestrales. Piensa el pueblo naporuna que los antepasados fueron sabios y que su saber lo recibieron de poderosos *yachak* que se han conservado y reproducido para trasmitirlos. No han desaparecido en la hecatombe de la Conquista y viven, también en las tradiciones de otros pueblos con los que siguen interactuando saberes.

En la actualidad, se confirma el uso de una gran variedad de ritos, objetos y fórmulas mágicas empleadas para representar lo irrepresentable, decir lo indecible y testificar las desconocidas e increíbles riquezas de la cultura. La pretensión cultural del chamanismo naporuna es la de evocar una época futura de feliz armonía que está adelante en la tierra sin mal, en el nuevo mundo íntimamente deseado por la comunidad. Distinto de la dimensión indiferenciada primordial, del tiempo angustiado de la Conquista y del sistema social que le toca vivir y en el que rebusca migajas de armonía.

Detrás de estos supuestos culturales de la mitología, está el problema concreto de cómo representar el anhelo de lo irrepresentable del nuevo mundo, de lo inefable y de lo indecible de la vida sin fin. Este es el rol de la simbología chamánica de los objetos y el significado de los rituales de las celebraciones por los que se eclipsan los maleficios y curan las ánimas.

Epílogo

Situación y sueños

Desde hace mucho tiempo, a cada costado de la Iglesia, en la frontera de los territorios indígenas, desde el corazón de las culturas y en muchos momentos de reflexión de la vida misionera, se está escuchando la llamada a una pastoral distinta, a una pastoral al día y a salirse del "centro". ¿Cómo hacer juntos los nuevos caminos que se piden?: "Se alarga hasta lo inverosímil el estancamiento de las funciones pastorales de los equipos misioneros indígenas, que deberían estar mejor definidas, asumidas y valoradas en la vida cultural y social de las comunidades".

Desde los lejanos años del Concilio Vaticano II se está buscando y ensayando la pastoral ideal en la formación, en la especialización y en las experiencias misionales para los tiempos actuales. Se habla de nuevo ardor, nuevos contenidos y nuevas metodologías, "pero continúa el número reducido a cero de laicos 'indígenas' comprometidos y culturalmente 'enviados' a sus comunidades para realizar los servicios pastorales y otras actividades religiosas".

La Iglesia misionera tiene que ponerse al frente de este proceso. Es hora de caminar juntos hacia el futuro con esperanza, sin quedarnos en la duda de la postergación de una presencia más protagónica de los servicios laicos y de la mujer indígena en la comunidad. La invitación es a comenzar de a poco, aunque en firme, pues esto no se hace de un día para otro.

Como se dice que la Iglesia misionera es la aliada natural de los pueblos originarios de la Amazonía en la defensa de la vida, del territorio, de la organización y de las culturas, ella también debe apoyar con entusiasmo el derecho a decidir con personalidad y autoridad, y a avanzar con definiciones más auténticas en el campo de la religiosidad cultural sobre la Iglesia indígena y de sus servidores y no que se decida por otros.

Se oyen campanas, pero no se sabe dónde suenan y a qué repican. Lo que se observa por hoy es un "mercado *folklorista*" de actos social-religiosos emotivos que satisfacen unos sentimientos personales y un *show* laico de sacramentalismo que lo invade todo.

La Iglesia misionera de *Querida Amazonía* (2020), que se encarna en el suelo cultural de los pueblos amazónicos, indica por dónde tiene que ir el camino que se debe construir, pues el proceso es hacia adelante y se necesita tiempo, no espera.

Después de un confuso intento de orientación, de una larga espera, de unos comienzos fallidos, de un poco de oración y de unos escuálidos resultados, se están abriendo las ventanas de los sueños: el sueño de una evangelización que misionalmente merezca la pena. Una positiva y correcta espiritualidad misionera debería ser valorizada y orientada por una ética evangélica sencilla y práctica. Sin embargo, sigue el afán inmovilista de seguir rizando el rizo, de conservar y mantener lo de siempre, por la manida razón de que así se ha hecho toda la vida, porque es muy difícil y asustan los procesos.

Lo que prima son las experiencias misioneras, las emociones personales y el "turismo" misionero. Prolifera el estancamiento de la actividad y vida pastoral, sin procesos renovados en firme, sin coraje para caminar por las largas veredas ancestrales de la espiritualidad inculturada. Abundan las ofertas de cursos breves de formación especializada, pero sin nuevas mediaciones indígenas de pastoral. Se va repitiendo lo de siempre y se están planificando las mismas tareas. Se comprueba que esto ya no da para mucho y que no responde a la "sed" de los jóvenes indígenas de hoy, que olímpicamente "pasan de ello" en favor de lo "moderno".

Las iglesias se ven vacías y hay una estampida generacional que las van dejando solitarias. La fe anda desprestigiada y no se cree en los curas, ni en la Misa, ni en los sacramentos, ni en lo sagrado. Los valores del espíritu se han diluido en los valores del sistema: la política, el dinero, el poder, la comodidad, el placer y el uso de los medios de comunicación. Se habla mucho de un "cambio de época" y de nuevos valores. Tal vez ocurra que los tiempos actuales nos han pillado con "el pie cambiado". Es una llamada a otro caminar, pero trastabillamos en lo de siempre.

Un nuevo Pentecostés

Las iglesias misioneras, al no avanzar en la inculturación, están manteniendo las formas tradicionales de pastoral. Se habla de caminos distintos, pero los caminos no llevan a ninguna parte. Se hacen estupendas programaciones, pero pronto se desvanece el horizonte y el camino sigue transcurriendo por el mismo monótono paisaje. ¿Se ha tocado techo en cuanto a los contenidos y modos de misionar de la Iglesia tradicional? Existe una gran controversia sobre la inculturación del Evangelio y un amplio debate sobre la inculturación y la interculturalidad en la Iglesia.

Se ve la necesidad de una nueva manera de misionar, de contar con contenidos más actuales de vida cultural, con un nuevo talante misionero y con otro estilo de lenguaje. No por medio de los carismas de las órdenes religiosas y de las estructuras diocesanas, sino según los carismas de los valores culturales de las naciones indígenas, en razón del envío apostólico y de una propuesta evangélica del Reino según lo proclamó el Espíritu el día de Pentecostés.

El misionero y el estilo de misionar deben partir de un conocimiento y una encarnación concreta en los valores culturales de los pueblos indígenas, de la praxis de un Jesús encarnado en la vida de Nazaret, con su correspondiente práctica en una vida de carpintero y del estilo de misionar de su vida pública.

El marco referencial del Vicariato de Aguarico define a la Iglesia misionera de la siguiente manera:

> La acción evangelizadora de la Iglesia del Aguarico tiene su punto de partida en la realidad pluricultural del Vicariato, en la realidad socio-económica de empobrecimiento y en la injusticia y desigualdad que sufren los pueblos indígenas y colonos.
>
> Se compromete a una nueva manera de evangelización que, a partir de la comunidad, y de la formación y responsabilidad de los laicos, tienda a una Iglesia ministerial, participativa y corresponsable. Apoya la formación de una Iglesia local, inculturada y misionera que, partiendo de las semillas del Verbo y de los valores culturales indígenas y colonos, viva y exprese su fe desde ellos.

La Iglesia clerical y los misioneros son expertos en hacer objetivos y en tener sus propios puntos de vista teóricos sobre todo lo habido y por haber, pero se tiene la sensación de que en sus diagnósticos no "se han sentado" suficientemente en las "ágoras" de las comunas y esperado a la vera del camino para ver y sentir la urgencia de aprender, de salir a la plaza pública para observar y escuchar la lengua del pueblo, acompañar y mezclarse con la realidad de la sociedad y de las culturas, y esperar en el brocal del pozo de Jacob a la mujer samaritana. El Concilio Vaticano II dijo que el pueblo de Dios es lo importante, no el clero.

La convivencia social ayuda a palpar y a descubrir con el corazón, casi todos los aspectos de la vida que solo los tocamos con las ideas de la mente y con la noticia. Lo importante es abrir los ojos, tratar de ser testigos, saber estar cerca, sentir y tocar a la gente y aprender a escuchar. Al fondo de tanta experiencia pastoral académica existe el vago sentimiento de no ser parte, ni de la comunidad social, ni de la necesidad religiosa del pueblo, porque nos hemos retirado a nuestros cuarteles eclesiásticos de invierno. ¡Mal diagnóstico, pésima terapia!

El sueño de los profetas

¿Quién romperá la magia de lo imposible y de la inevitabilidad del correr del tiempo para no llegar tarde? ¿Será imposible cambiar lo que Jesús, el papa Francisco, Martin Luther King y la Iglesia misionera quieren cambiar? ¿Lo podrá la mística? Ciertamente que lo puede el Espíritu.

Los pueblos originarios son, actualmente, el lugar de la justicia desde donde comenzar a construir una sociedad igualitaria y comunitaria, porque ahí está una de las causas de la deshumanización y del comienzo de la búsqueda de lo justo. ¿Acertaremos con el diagnóstico certero? No se trata de "informar y de hacer meticulosos análisis de la realidad", nos hace falta el *plus* del Espíritu.

"*I have a dream*" son las palabras con las que Luther King comenzó un discurso ante el monumento a Lincoln (EUA). Por ese sueño lo mataron. Era un sueño de igualdad según los valores del Reino. Un sueño para que las culturas no sean vistas más como *folklore* (*show*) ni como obscuridad; para que los blancos no sean tenidos como los ricos, los poderosos, los

amos y los violentos, y los negros como pobres, ignorantes, desvalidos, sometidos y extraños; para que no tengan que ser protegidos y asistidos como niños discapacitados, sino respetados como hermanos con su propia autonomía y como constructores de su camino en la historia.

Para la Iglesia del papa Francisco, el sueño de una Iglesia inculturada es un buen sueño, es la llamada a una dignidad igual y a una esperanza de vida en armonía. No se trata de un sueño del pasado y menos de una ensoñación. El papa nos habla en *Querida Amazonía* (2020) de cuatro sueños, que nos deberían acicatear, nos urge a que entendamos y ejecutemos con prioridad, sin esperar más tiempo el "sueño eclesial", para poder llevar adelante los otros tres: "El sueño social", "el sueño cultural y "el sueño ecológico". Sin el correcto planteamiento y cumplimiento del sueño eclesial, no será posible la "inculturación del Evangelio" que piden los otros tres.

Al principio de la Iglesia de Jesús, en los Hechos de los Apóstoles (2, l7), encontramos una cita curiosa del profeta Joel, que proclama una ruptura con el pasado y señala el comienzo de una crisis positiva: "Derramaré mi Espíritu sobre cualesquiera que sean los mortales. Sus hijos e hijas profetizarán, los jóvenes tendrán visiones y los ancianos soñarán sueños proféticos".

El Espíritu fue dado anteriormente a los profetas y era el Espíritu quien llamaba a los profetas. Desde el día de Pentecostés el Espíritu, además, hace soñar y tener visiones a todo "hijo de vecino", incluidos especialmente a los jóvenes y ancianos que intuyen la sabiduría de Pachayaya por donde están soplando las ráfagas del Espíritu y por donde deberíamos ir como Iglesia.

La venida de Jesús supone una ruptura para la religión judía y la Iglesia inculturada debe orientar los nuevos caminos que nos indican los sueños. La ruptura que supone el sueño sinodal del papa Francisco de escuchar juntos, caminar juntos y decidir juntos, pone en crisis, principalmente, a los valores de superioridad, de saber, de tener y de "así se ha hecho siempre", tan en boga de nuestro sistema y con los que plácida y cómodamente vivimos.

¡La Iglesia indígena dejará de ser un sueño!

Sobre el autor

José Miguel Goldáraz, Achakaspi, es misionero capuchino con más de cuarenta años de presencia en la Amazonía ecuatoriana. De origen vasco (Osinaga, 1937) este quijote ha recorrido el río Napo desde los años setenta y se ha identificado con los naporunas, siendo partícipe de todas sus luchas y demandas. Ha acompañado a los indígenas en sus problemas de tierra, en la organización de las comunas y en la resistencia frente a petroleras y mineras. Ha escrito tres volúmenes sobre la cosmovisión naporuna reunidos en la serie *Kawsaykama* (Cicame, 2004), además ha publicado el Diccionario Cultural del Napo (kichwa-español, español-kichua) y la actualización de la gramática kichwa. En 2017 publicó con Abya-Yala, *La Selva Rota,* crónicas desde el río Napo.

Iglesia Naporuna

Valores, cosmovisión, espiritualidad

Kuyanakusakawsana: vivir compartiendo mutuamente. El mayor pecado social para la cultura naporuna es el de la acumulación. Practicar la economía del trueque invoca uno de los principios de la cultura ancestral de este pueblo amazónico, al que José Miguel Goldáraz ha acompañado por cincuenta años como misionero, y con un extraordinario compromiso con su cultura, su identidad en cuanto nación y su conflictiva relación con el mundo exterior.

Este libro reúne extensas reflexiones e informaciones sobre esta "vida en común" de Goldáraz con el pueblo naporuna y la propuesta de construcción de una Iglesia que aúne valores, visiones confluyentes y espiritualidad.

Es un honor para el Comité Ecuménico de Proyectos haber participado en la realización de este libro.

Erika Hanekamp

ISBN: 978-9942-46-031-8
9 789942 460318

ABYA YALA

CEP

VICARIATO APOSTÓLICO DE AGUARICO
Francisco de Orellana - Coca

Custodia de la Inmaculada Concepción
CAPUCHINOS DEL ECUADOR