

TERCER ENCUENTRO SOBRE PASTORAL INDIGENA

LA TIERRA Y EL LENGUAJE
EN LA COSMOVISION
INDIGENA

17 al 19 de septiembre de 1982
RESISTENCIA, PROV. DEL CHACO. ARGENTINA.

CENTRO DE ESTUDIOS CRISTIANOS

I N D I C E

I.-	<u>PRESENTACION</u>	pag.	1.
II.-	<u>PROGRAMA.</u>	pag.	3.
III.-	<u>EXPERIENCIAS DE PASTORAL</u>		
III.1.	La experiencia de El Potrillo, provincia de Formosa. por Francisco Nazar	pag.	5.
III.2.	La experiencia en el Noroeste de Formosa y Salta. por Luis María de la Cruz	pag.	7.
IV.-	<u>LA PROBLEMATICA DE LA TIERRA EN LA BIBLIA.</u>		
	por Severino Croatto	pag.	11.
V.-	<u>LENGUA E IDENTIDAD CULTURAL</u>		
	por Lucía de Garaño	pag.	39.
VI.-	<u>COMENTARIOS SOBRE LAS EXPOSICIONES Y EXPERIENCIAS COMPARTIDAS.</u>	pag.	43.
VII.-	<u>NOMINA DE PARTICIPANTES.</u>	pag.	45.

I.- PRESENTACION.

Este Tercer Encuentro de Misioneros en comunidades indígenas del Norte Argentino, -realizado, como los anteriores, en la ciudad de Resistencia, provincia del Chaco-, tuvo su eje principal en la cuestión de la tierra que es, sin duda alguna, la que está en la raíz de toda cultura autóctona.

Los encuentros anteriores habían constituido aproximaciones al diálogo entre el evangelio y las culturas, y en éste, realizado en la primavera de 1982, tanto las experiencias pastorales, como la solidez del tema bíblico que trajo Severino Croatto, las liturgias matutinas, la sencilla presentación que Lucía Garaño hizo de un tema tan complejo como el de la lengua y todos los momentos de intercambio y comunión, fueron articulaciones diferenciadas de aquel diálogo que para los cristianos tiene un profundo significado teológico: reconciliación.

Y la reconciliación entre la cultura blanca y la cultura indígena pasa por el tema de la tierra, como paradigma de la comunión concreta entre Dios y el ser humano, anunciada y cumplida en Jesucristo y en su promesa de una nueva creación.

En el Tercer Encuentro participaron misioneros y agentes de pastoral provenientes de varias iglesias protestantes y de la Iglesia Católica. Entre los protestantes hubo metodistas, bautistas, menonitas y anglicanos.

Una palabra acerca de los hermanos que brindaron aportes específicos al Encuentro: Francisco Nazar es un religioso católico que trabaja en la zona de El Potrerillo, en la provincia de Formosa; Luis María de la Cruz está actualmente en Ingeniero Juárez, cerca de Francisco, y es un educador que trabaja para la Iglesia Anglicana, diócesis del Norte Argentino; Severino Croatto es católico, profesor de Antiguo Testamento en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos; Lucía de Garaño es profesora de Letras, investigadora en lengua mapuche, y estuvo asistida por Carmen de Bello, también docente y estudiosa de esa lengua.

Los momentos litúrgicos así como los de compañerismo y recreación, fueron responsabilidad de varios de los hermanos presentes, que dieron expresión así al clima de fraternal alegría que se vivió a lo largo del Encuentro, un clima que también ha significado una apertura ecuménica por parte de los distintos grupos, dando comienzo así a un camino que no es fácil, pero que sentimos responde a una voluntad inescapable de nuestro Señor: la de dar testimonio de unidad y en unidad en un mundo dividido.

II.- PROGRAMA

TERCER ENCUENTRO SOBRE PASTORAL INDIGENA

Lugar: Seminario Diocesano. Avda. 25 de Mayo y Ruta 11.
Resistencia. Prov. Chaco. Argentina. TE: (0711) 20206.

Fecha: Desde VIERNES 17 de Septiembre, comenzando a las 17:00 hasta
el DOMINGO 19 de Septiembre, terminando con el almuerzo. Año 1982.

Objetivos:

- . Intercambio de experiencias de pastoral.
- . Análisis de elementos bíblicos-teológicos que permitan una mejor comprensión de temas básicos en la cosmovisión indígena.
- . Caracterización del lenguaje como elemento de comprensión del mundo y el significado de los cambios de la lengua.

C O N T E N I D O

Viernes 17 de Septiembre

- 14:00 a 17:00 - Llegada.
- 17:00 - Merienda.
- 17:30 - Apertura. Presentaciones.
- 18:00 - Experiencias de pastoral. Francisco Nazar
Luis María de la Cruz
- 19:00 - Grupos de intercambio.
- 20:00 - Cena.
- 21:00 - Recreación: equipo anglicano de Paraguay.

Sábado 18 de Septiembre

- 8:00 - Desayuno.
- 8:30 - Celebración de la Palabra - Equipo de la Junta Unida de Misiones.
- 9:30 - Elementos bíblico-teológicos. Severino Croatto.
 - . El despojo de la tierra y de sus frutos, como forma de opresión (Interpretación socio-económica del reinado de Salomón. Los Profetas. Teología del cronista).
 - . En NT. ¿Cómo releer Mt. 5,1? ¿Por qué hay tan pocos textos sobre el derecho a la tierra?
- 10:30 - Café.
- 11:00 - Trabajo en grupos.
- 12:30 - Almuerzo.

15:00 - Lenguaje, cosmovisión, dominación, supervivencia.

Lucía Garaño.

16:30 - Merienda.

17:00 - Continuación del trabajo con Severino Croatto y Lucía Garaño.
Aportes especiales de participantes.

20:30 - Cena.

21:00 - Recreación: equipo menonita.

Domingo 19 de Septiembre.

8:00 - Desayuno.

8:30 - Celebración de la Palabra. Hermanos católicos.

9:30 - Definiendo elementos esenciales de la PASTORAL INDIGENA.

11:30 - Evaluación. Proyección futura.

12:30 - Almuerzo.

Conclusión del Seminario.

C.E.C.

III.- EXPERIENCIAS DE PASTORAL

Para este Tercer Encuentro de Pastoral Indígena se había solicitado previamente a dos de los participantes compartir sus experiencias de pastoral con el grupo asistente. Fue un intercambio de mucha riqueza aunque expresado con sencillez. En los párrafos que siguen, se incluyen síntesis de las experiencias pastorales de los hermanos Francisco Nazar, católico, y de Luis María de la Cruz, anglicano.

III.1. LA EXPERIENCIA DE EL POTRILLO, PROVINCIA DE FORMOSA.

Hablar de nuestra experiencia es hablar de un proceso de once años, en el que hay pecados cometidos, pero donde hay también pasos por pastos verdes, pasos de liberación. Nuestro proceso en la zona de Ing. Juarez tiene cuatro etapas: la primera es la opción de presencia en el mundo de los pobres, como un esfuerzo por mitigar el hambre y la miseria. La Iglesia Católica en 1968 dió en Medellín, un paso muy fuerte y muy valiente, queriendo volcarse a los sectores más pobres de América Latina. A muchos nos interesó y nos entusiasmó y fuimos lanzándonos hacia los lugares periféricos y marginales del país. En 1971 estuve en el Chaco, en Castelli, luego en el Impenetrable y luego pasé a Formosa. Nuestra llegada a Formosa fue un impacto muy fuerte, porque descubrimos y vimos un pueblo en agonía, con las características propias de miseria: alta mortalidad, epidemias, hambre, falta de trabajo, falta de escuelas, aislamiento, gente que viajaba a los ingenios para conseguir trabajo. Ante esta realidad empezamos con la creación de una escuela provincial, de centros de alfabetización, un trabajo de salud y un intento de trabajo con los hombres, los hacheros. Hasta aquí, nuestra llegada al mundo de los pobres.

En la segunda etapa comenzamos a hacer un trabajo un poco más organizado con la gente, pero con esquemas que provenían de nuestra cultura, la de los blancos. Esta fue una etapa que significó un mejoramiento en lo que se refiere a salud y educación. Hubo enseñanza de lectoescritura, cursos, organización de la comunidad. Luego se fue organizando un sistema de cooperativas. Siempre pensamos que hay tres áreas fundamentales: salud, educación y trabajo. Por ello se creó una cooperativa de trabajo donde se trabajaba con productos forestales, aserraderos.

En estas dos etapas hicimos una opción por los pobres y no una opción por el indígena, y todas nuestras respuestas fueron dadas desde nuestra óptica cultural. Fuimos inmediatistas: la urgencia de las situaciones clamaba y no sabíamos qué hacer. Queríamos mitigar el genocidio que se cumplía a través de las enfermedades y la miseria de ese pueblo. Aunque se han salvado muchas vidas, todo era hecho desde nuestra cultura. Recuerdo haber visto epidemias de sarampión y tos convulsa. Todo lo que se ha hecho en materia de vacunación, de mover gente y médicos significó una verdadera tarea de asistencia que el mismo pueblo nos pedía. Las tres primeras cosas que nos pedían eran: salud, asistencia y trabajo.

Luego vino una tercer etapa que fue el despertar a una cultura aborigen y a la necesidad de nuestra inculturación. Con el tiempo fuimos observando que no era un asunto de gente pobre solamente, sino que, además de pobres, eran indígenas y por lo tanto, tenían una cultura diferente.

La imagen que me hago de la primera etapa es que nosotros habíamos llegado al pueblo pero estábamos al margen del camino, afuera del pueblo. Desde el margen nosotros queríamos introducir esquemas y pautas nuestras, hasta que descubrimos que estábamos al margen y que teníamos que entrar. Esto significó el descubrimiento maravilloso de la cultura mataka. Empezamos a conocer el mundo mitológico, a trabajar con el idioma, a reunirnos con la gente. Además teníamos un deseo muy grande de inculturarnos. Si bien es cierto que no somos indígenas por nacimiento ni nunca lo vamos a ser, había algo que nos llamaba a identificarnos con la gente sin llegar a ser de la misma cultura. Entonces empezamos a compartir más de cerca las necesidades de la gente. Compartir fiestas, trabajos, ritos, diálogos; interesarnos, valorar la cultura, no sólo la persona, sino la cultura. Con hechos concretos. Una cosa que hice fue meterme en la pesca: dediqué dos años a ir a pescar junto con la gente. Para mí fue una evangelización enorme, porque descubrí muchas cosas: que es un pueblo muy religioso, de mucha fe, que tiene pautas de organización política, económica, etc. Muchos valores y desvalores también, porque toda cultura los tiene.

Ese proceso de inculturación, muy importante, todavía no está acabado, porque es permanente. Al mismo tiempo, es una apertura hacia lo local. De alguna manera en la Iglesia Católica en Formosa nos hemos puesto en contacto los que trabajamos con indígenas, para no correr el riesgo de quedar encerrados cada uno en su pequeña cosa, que puede ser muy peligroso. Empezamos a organizarnos a este nivel, logrando crear un centro de capacitación en Pozo del Tigre, donde se hacen trabajos y reflexionamos sobre nuestras tareas.

Este es el primer encuentro ecuménico del cual participo en Argentina. Soy un convencido del ecumenismo y pienso que a nosotros las realidades indígenas en las que vivimos nos van a ayudar mucho en esto. Yo no hago trabajo religioso, básicamente porque el lugar donde yo llegué era zona anglicana y había también una iglesia pentecostal y por respeto pensé que poner una iglesia más, sería un lío. Pero pienso que vamos andando hacia un camino de unidad. No empecé un culto, sino que me lancé esperando lo que la historia vaya diciendo.

Hemos tenido reflexiones muy buenas con la gente. Estamos trabajando en la pastoral de la tierra. La tierra es como un sacramento para el indígena. Su propia existencia como etnia depende de la tierra. Estamos trabajando en el tema de la tierra a nivel del oeste formoseño y hay que escuchar los conceptos tan lindos que tienen en cuanto a lo que es el sentido de la tierra. Para el blanco es negocio, pero para el indígena es la vida, y hay un deseo del hombre de tener su tierra, pero no en forma privada sino colectiva. El tema de la tierra surge de la gente misma, pues vienen llegando los caminos -en Formosa se está pavimentando la ruta 81- y detrás del camino vienen los estancieros y la gente se va encontrando acorralada. Los encuentros que hacemos para dialogar el tema de la tierra son ecuménicos (anglicanos, pentecostales, Iglesia Unida) y entonces se han puesto a pensar el tema

del ecumenismo y el año que viene tendremos que trabajar este tema. Una pregunta que me hacía una persona era: ¿por qué, si estamos los hombres comprometidos y juntos en tareas de promoción y ayuda, no estamos unidos en las cosas de Dios? Todos tienen la misma Biblia, todos rezan a Dios y a Jesucristo, ¿será que son como partidos políticos?

Son cosas importantes en todo este aspecto de referencia a lo religioso. Nosotros hemos sido muy cautos, muy respetuosos tanto de las iglesias como también muy respetuosos de la gente. Incluso preocupados, porque uno de los fenómenos que vemos es la ausencia muy grande de jóvenes en las iglesias, al menos en la zona donde trabajo, la zona del Pilcomayo. Noto ausencia de juventud. Es preocupante porque al serles quitada o no reconocida por el hombre blanco su cultura, han perdido valores de su vida, como el matrimonio, por ejemplo. En el mundo matakó el matrimonio era ante todo un rito. Se casaban grandes, entre 30 y 35 años. El hombre tenía que demostrar que era capaz de mantener a su mujer y a sus suegros y tenían un rito para el matrimonio. Eso hoy ya no existe. ¿Por qué? Porque por un lado la sociedad no lo reconoce y también las iglesias han ofrecido otras formas. Y hoy nos encontramos con una novedad en el monte: mujeres embarazadas, pero sin marido. Entonces es un problema serio.

Decía entonces que esta etapa ha significado un despertar a la cultura, un despertar a lo zonal y un despertar a esto que es más ecuménico a nivel de dirigencia de iglesias. Y también a nivel latinoamericano. Hemos tenido un encuentro hace dos años que se organizó en Brasil, con las iglesias ecuménicas de allí. Esto de lo latinoamericano es importante, pero al mismo tiempo nosotros en Argentina estamos un poco en pañales todavía. Me admiró el sentido ecuménico de los brasileros: había metodistas, luteranos, etc. Hicimos un encuentro nacional en el año 1980 sobre pastoral indígena a nivel de la Iglesia Católica en Buenos Aires. Fue un encuentro muy lindo, interesante, pero evidentemente faltó el aporte de un trabajo más ecuménico, si bien todos los aborígenes, menos los mapuches, eran de otras iglesias, pero no a nivel de dirigencia.

Hay una cuarta etapa que es un diálogo intercultural. Es una opción nueva, más conciente y responsable por la causa indígena. Lo que queremos es entrar en un diálogo fecundo con la otra cultura, porque tampoco se trata de endiosar a la cultura de los matakos. Nosotros también procedemos de una cultura y en el diálogo intercultural vamos descubriendo los valores nuestros y los valores de ellos.

III.2. LA EXPERIENCIA EN EL NOROESTE DE FORMOSA Y SALTA.

Se trata de la realidad pastoral como estructura de la Iglesia Anglicana en el noroeste de Formosa y Salta. Nosotros trabajamos con matakos fundamentalmente, además hay tres comunidades tobas y algunas comunidades chorotes y algunos churupíes dispersos junto con los chorotes. En el año 1960 se ordenaron los primeros pastores aborígenes. Posteriormente a la proclamación del evangelio en la zona se inició todo el trabajo catequístico. Se hicieron cursos a cargo de los misioneros y hubo quienes quisieron seguir con el trabajo pastoral. Vale la pena mencionar que cuando se iniciaba un trabajo misionero en la zona, no era por iniciativa de un misionero, sino que lo iniciaba generalmente un indígena que tenía algún pariente en otra comunidad y se dirigía allí y comenzaba a evangelizar.

Recién llegaba el misionero cuando la comunidad empezaba a abrirse a esa posibilidad. Eso en los tiempos "antiguos" (se trabaja en esa zona desde 1911). Desde 1960 comenzó a haber pastores aborígenes ordenados, y el trabajo concretamente pastoral quedó en manos de ellos. Posteriormente se ordenó un obispo, también matico, Mario Mariño, todavía en funciones. Eso le dió un carácter más jerárquico a toda la estructura. En 1981 se organizó una Comisión Pastoral Indígena que es, en última instancia, la que decide, antes que el Comité Ejecutivo de la Iglesia, todo lo que tiene que hacerse en las comunidades. Esta Comisión Pastoral surgió a raíz de la gran dimensión que llegó a tener "Iniciativa Cristiana", el programa de obra social de la Iglesia, en la cual hubo hasta 70 personas trabajando. Tenía además una infraestructura y una estructura legal que estaba muy lejos de la comprensión de la gente. De allí que muchos pastores reaccionaron y pidieron un cambio, que comenzó a darse y se aceleró con el conflicto entre Argentina e Inglaterra, cuando se retiraron casi todos los misioneros ingleses.

La Comisión Pastoral es la que dentro de toda la jerarquía, decide todo el trabajo que se realiza; mi trabajo, concretamente, está regulado por esa Comisión. No puedo iniciar ningún proyecto, si no lo deciden los pastores indígenas.

Al observar esta evolución, donde se pasó de ser el indígena pastoreado por misioneros a ser quien dirige todos los proyectos (ya sea pastorales, sociales, etc), vemos que toda la acción pastoral está referida a un proceso educativo. Se produjo la dicotomía y revertir el proceso es muy difícil. Este proceso educativo se inicia, en un sentido, cuando el hombre toma conciencia de su cristianismo, o su cristiandad. Es algo crítico, es un cuestionamiento de los propios valores a la luz del mensaje bíblico. Lo vemos en las comunidades. Y aquí está el desafío que tenemos nosotros como agentes de pastoral: ver cuál es el mensaje bíblico que estamos dando. Si es un mensaje surgido de nuestra posición occidental, de nuestro cristianismo, o si es un mensaje al que le sacamos todo el mundo occidental y lo dejamos limpio y puro (si es que hay algo limpio y puro). Quizás hoy en que las ciencias sociales han avanzado tanto, esta sea la cuestión más grande: ver cuál es nuestro mensaje frente a la gente. Porque si vemos a la acción pastoral como un proceso que va dando posibilidades críticas para revalorar la posición de la gente independientemente de lo que el cambio signifique para las iglesias, tenemos que ver cuál es la base para todo eso. Si nuestra base es nuestro ser occidental, vamos por mal camino, porque en el momento de enfrentarnos para establecer un diálogo intercultural -y al fin y al cabo dar nuestro mensaje es parte de un diálogo cultural- tenemos que dejar nuestra cultura y tratar de comprender plenamente la cultura del otro.

Dentro de los problemas pastorales que surgen hoy, el más grave es la falta de jóvenes. Los jóvenes se van: por un lado ven que la sociedad les ofrece algo muy interesante, la sociedad de consumo es una tentación muy grande. Y, por otro lado, la iglesia les está ofreciendo una serie de normas negativas y su cultura les ofrece las posibilidades de volver a lo suyo, pero en ningún momento se ofrecen elementos críticos como para poder tomar lo positivo de cada una. Ante esta carencia de elementos críticos, la mayoría de los jóvenes opta por la sociedad de consumo.

Trabajé en una hostería de Tartagal con seis estudiantes indígenas. Todos ellos estaban muy tentados por la posibilidad de vivir en Tartagal y tomar lo que les estaban ofreciendo las compañías petroleras. Por suerte, digo suerte para mí, pudimos hacer un cuestionamiento del trabajo y cerramos el albergue y los estudiantes

volvieron a sus casas. De todas maneras notamos que, durante ese año, ellos tomaron algunos elementos críticos y ahora todos están trabajando en el área de salud dentro de su zona. Unos son enfermeros, otros son agentes de salud. En parte los objetivos del albergue se cumplieron, por lo menos en cuanto a dar elementos críticos. Sin embargo, sabemos que si continuaban más tiempo en Tartagal iba a surgir una contradicción.

El otro aspecto pastoral que habría que tener muy en cuenta es la dicotomía que se ha dado entre la obra social y la obra espiritual, aunque no tengo claro cuál sería el proceso que podría llevar a revertir esta situación.

Hace poco, el obispo Mariño decía que cuando un hombre no tiene nada, va a la iglesia y suponemos que porque tiene fe; pero cuando empieza a conseguir trabajo, tiene dinero, tiene algo, empieza a dejar la iglesia, a dejar de comprometerse. Cuando los pastores le piden que colabore con algo, con ofrenda, o que apoye a alguien que está más necesitado, se niega y dice que ya no pertenece a la iglesia. La pregunta del obispo era: ¿por qué pasa esto? Es la pregunta que todos tenemos. En algunos lugares donde el proyecto de desarrollo "Iniciativa Cristiana" avanzó mucho, como en Salta, la labor de la Iglesia mermó muchísimo. La Iglesia ha dejado de tener ingerencia sobre la gente, cuando en un momento era el poder político de la comunidad. Por un lado es un factor estructural y por otro es un factor de compromiso. De todos modos, es un desafío para toda la acción pastoral.

Otro punto que preocupa mucho en la zona es la explotación que hace el propio paisano de su situación de indígena: cuando le ofrecen posibilidades o promesas, el indígena empieza a explotar su situación y a hacerse el "pobrecito"; cuando en realidad no lo es tanto y tiene armas más dignas para salir adelante.

Todos estos cuestionamientos no son míos, sino de los mismos pastores indígenas. La cuestión es por qué ocurre eso y cómo podemos encararlo.

Uno de los problemas más serios en el oeste es la presencia de grupos mesiánicos, o sea de iglesias que se forman con una tendencia mesiánica, como un escapismo a la realidad. El obispo me decía que él ve en esas iglesias una regresión a los bailes orgiásticos que tenían en un tiempo, sobre todo en la deformación del canto. Los cantos son de los que encontramos en nuestros himnarios, pero al escucharlos no se entiende nada por la deformación. Esta cuestión la está analizando la comisión pastoral y está tratando de encontrar una salida.

Tenemos que recuestionar nuestra proclamación, ver sobre qué base se hace. Mi trabajo es en educación. No trabajo directamente con la gente sino más bien asesoro a los líderes. Un poco "prendo la chispa" para que la gente piense algunas cosas. En ese aspecto, siento la necesidad de responder algunas preguntas que van surgiendo y de estimular a la gente a tomar conciencia de su

propia situación (no de mi situación como asesor, ni de la situación de la sociedad occidental) y que, a partir de allí, ellos mismos propongan las soluciones y posibles salidas. En el caso de los pastores, las posibles salidas pastorales.

IV.- LA PROBLEMÁTICA DE LA TIERRA EN LA BIBLIA

Prof. Severino Croatto

Este tema de la tierra es un tema importante en la Biblia. Tengo intenciones de ver cómo se presenta la problemática de la tierra en toda la Biblia, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, porque los problemas van a estar en el Nuevo Testamento. Hay que conocer un poco la teología de la tierra en el A.T., ver qué pasa en el A.T. y así aclarar algunas cuestiones metodológicas y hermeneúicas. Vamos a tratar el problema de la tierra, pero diría que casi lo que más interesa es el problema hermeneúico: ¿qué hacemos nosotros con la Biblia?, ¿cómo debemos leer o releerla? Ya sea con el tema de la tierra, con el de la liberación o tantos otros.

Manejamos un texto bíblico que ha sido formado a lo largo de muchos siglos, sin duda dentro de un pueblo que no fue homogéneo en toda su historia, que tuvo muchas experiencias. Un pueblo que, con la esperanza de una tierra, estuvo fuera de ella, estuvo oprimido, fue liberado y sabía adónde iba. Estuvo en el destierro, tuvo una tierra, pero estuvo allí muy poco. Fue dominado por pueblos de afuera; llega la monarquía y fue dominado por sus propios reyes, vive una opresión interna. Viene el exilio, que es justamente la pérdida de lo que era el objeto de la esperanza, de la promesa: la tierra. Vuelve a Israel del exilio pero nunca más es un país independiente. La situación de la comunidad primitiva cristiana era muy diferente a la del pueblo judío.

Todo esto es para indicar que la Biblia es un texto muy largo, donde hay muchas corrientes teológicas porque hay experiencias humanas muy diversas. Recordemos que el lenguaje religioso se ha constituido en base a experiencias. Eso no va para nada en contra de la Revelación, al contrario. Si la Biblia es un lenguaje, está hecho según las estructuras de nuestro lenguaje. Dios no tiene ningún idioma propio. La Biblia es un texto como cualquier otro libro. Entonces lo que expresa como mensaje, es siempre un después. La Biblia es mensaje por que de alguna manera refleja la experiencia de Dios en situaciones concretas, aunque después aparezca en la estructura del lenguaje como una cosa anterior a la experiencia. Para dar un ejemplo, que puede parecer extraño: la vocación de Moisés, como está redactada en el Exodo, supone la experiencia de la liberación y el Exodo. Es anterior la experiencia de liberación, y después se formula el relato de la vocación. La promesa a Abraham también, porque supone al pueblo de Israel. La figura de Abraham es una figura reconstruida en base a elementos históricos, pero fundamentalmente en base a la experiencia de un pueblo en un momento en que era tal. Pero eso es propio de todo lenguaje religioso. El lenguaje sobre Dios es el lenguaje sobre la experiencia de Dios.

Por eso hay tanta diversidad en la Biblia desde el punto de vista lingüístico, hay tantos géneros literarios, tantos códigos lingüísticos, que son formas de pensar. Hay muchas formas de lenguaje, líneas teológicas, concepciones del hombre, concepciones de Dios también. Llega un momento en que todo se va armonizando, porque hay una perspectiva. Pero es importante ver todas estas corrientes. Sobre la tierra hay muchas concepciones. Por otro lado, creo que la actitud nuestra no debe ser la de encontrar en la Biblia cualquier tema.

Si es en base a citas, no significa nada. Ahora, si el sacar es prolongar el mensaje, por tanto amplificarlo, eso es más correcto. Al final voy a volver sobre esta cuestión.

En el caso de la tierra, sería más trabajoso buscar todos los textos y explicarlos. Eso sería deshacer discursos, deshacer un relato; al texto hay que respetarlo como está. ¿Cuántas veces hemos destruido el mensaje bíblico porque hemos destruido el lenguaje?

Al texto hay que comprenderlo como totalidad. Por ejemplo, en el libro de Job. Hay tres ciclos de discursos de tres amigos, con las respuestas de Job. Eso es una parte del libro. Pero en esos discursos, lo que dicen los amigos es la contrateología. Si uno toma el discurso de uno o de otro y monta toda una teología sobre eso, es incorrecto porque el libro como totalidad niega eso. Y así pasa con muchos otros.

El famoso caso de Marcos. Marcos termina en el cap. 16, vers.8; lo que sigue es un apéndice, no pertenece al Marcos primitivo. Eso parece correcto, pero el apéndice final ahora forma otro texto. Al incluir el apéndice se modifica todo el sentido de Marcos porque es una nueva lectura. El Marcos actual termina con la ascensión, que es el contrapunto del Bautismo y eso señala el curriculum de Cristo. En cambio en la primera redacción, se terminó con el sepulcro abierto, por una preocupación apologética. Abierto el sepulcro, abierto el relato, para que el que lo lee, crea. Pero ahora no, a fines del primer siglo no interesaba esa cuestión, interesaba señalar la entrada de Cristo en la "doxa", en la Gloria. Entonces se añadió ese apéndice. Eso es el Evangelio de Marcos. Es una totalidad que modifica y que estructura todo el evangelio de una manera nueva. Este tipo de enfoque y de estudio son sumamente importantes.

Entonces, de ahí viene la cuestión de la relectura, es lo que comentaba de los textos sueltos. Según la lingüística hay que respetar el texto en su totalidad. Hay una totalidad que es cada texto y hay una totalidad que es la Biblia como conjunto como un solo texto. Y la otra cuestión es la de la relectura: ¿cómo nosotros nos aproximamos a ese texto? ¿En dónde está el sentido del mensaje bíblico? ¿En lo que pensó el autor cuando escribió el texto? Vamos a ver después ...

Entramos en el tema de la tierra. Hay muchas cosas, voy a proponer algunas.

a) Primero podríamos ver el tema de la tierra en la promesa, en el Pentateuco, pero señalando algunas líneas según las distintas tradiciones dentro del mismo. No para quedarnos ahí, sino para ver después la formación total del Pentateuco. Porque es interesante ver la importancia que tiene el tema de la tierra en ese bloque que llamamos Pentateuco y que es el texto fundamental de Israel, la ley. Sería el tiempo de la tierra prometida, que se prolonga en una segunda parte que es Egipto, donde sigue siendo la tierra prometida.

b) Después conviene ver las tradiciones históricas de Israel cuando tiene ya la tierra. Y la tierra poseída, la tierra profana y la tierra perdida: un ciclo importante desde el punto de vista teológico.

c) Después, como tercer bloque será la tierra restaurada. Eso puede ser más corto. Veremos como ahí disminuyen los textos.

d) Y en cuarto lugar el Nuevo Testamento.

Vamos a dejar de lado algunas cosas que tal vez no sean del interés de este grupo, por ejemplo, cuando en Génesis 2. el hombre es formado de la tierra. Esa idea, muy teológica, es la de que el hombre es una obra de arte, porque "tierra" ahí es la tierra del alfarero. El hombre es una obra de arte, un proyecto de Dios. Lo interesante en ese relato es cuando justo antes se dice que la tierra era un desierto, por dos motivos: porque no llovía y porque no existía el hombre para trabajarla. Hay una idea extraordinaria: el hombre como planificador de la tierra, como organizador del mundo. Después que se señala ese vacío del hombre, incluso hay traducciones, que ahora ponen así: "y no existía el hombre para trabajar la tierra y para hacer subir el agua de debajo de la tierra...". Es el hombre que trabajaba en canales de irrigación, como en la Mesopotamia. Los arqueólogos descubrieron como 5000 canales en Mesopotamia, restos de la época del 2000 AC. Ahora Mesopotamia es un desierto, pero en aquella época era un vergel, porque el hombre había utilizado el agua de los ríos de una manera extraordinaria, inteligente. Eso se refleja en el texto de Génesis 2: 5 y 6. Es la creación del hombre para eso. Creo entonces que eso es importante como mensaje. Ahora relacionaría esto con el Cap. 1, el hombre hecho a imagen de Dios. Si el texto dice "a imagen de Dios", tiene que haber dicho antes qué es Dios para poder decir que el hombre es su imagen. No es de cualquier Dios, sino del Dios que conoce ese texto. Y ¿cómo ha descrito a Dios Génesis 1 hasta el versículo 26? Como creador. El relato describe a Dios como creador y de golpe dice: el hombre hecho a "imagen" suya. Significa: el hombre es concebido como creador. Esto es muy significativo a nivel de lectura estructural. El mensaje está dicho también por la estructura, por la posición del discurso. Otro elemento, que uno no lo sabe por el texto, pero sí por el contexto, es que en esa época el símbolo de la imagen de Dios era privativo del rey. Solo del rey se decía que era imagen de Dios. (En Mesopotamia, en Egipto, hay textos). Y en el Génesis todo hombre es imagen de Dios. Esto es importante

En este contexto de creatividad, porque todo hombre es creador, viene la contraparte de dominar la tierra. Es en esta tradición sacerdotal donde tiene un contenido cultural, en relación con la creación, el dominar los animales, la tierra. Algunos han dicho que ahí se supone al hombre que domina. Pero no domina a otro hombre. Dominar la tierra no quiere decir dominar a los hombres. Como antes hablaba de la imagen de Dios en un sentido universal, no cabe esa idea de que el hombre domina a otros hombres. Sino que todo hombre tiene algo que ver con el dominio de la naturaleza, expresado todo en un lenguaje simbólico.

Pero en cambio en Génesis 2. que es la tradición yavista, hay una relación más directa con la tierra laborable, con el campo. Es importante. Enganchamos con esta tradición yavista en el cap. 12, para entrar en otro aspecto, el de la tierra como ámbito de un pueblo. Claro, porque lo que vimos de Génesis 1, al comienzo de todo, es la concepción del hombre como hombre, ahí no entra el elemento comunitario. El hombre por ser hombre es imagen de Dios, tiene que ver con la naturaleza, tiene que dominarla. Y por otro lado, el hombre es concebido como trabajador. Diría que eso es una antropología individual. Pero conviene tenerla en cuenta porque (ahora vuelvo a lo de la lingüística) el texto dice muchas cosas como texto. Aquí cuando habla del hombre podría haber expresado la creatividad en otro plano, el de la sabiduría, o del conocimiento de Dios; sin embargo lo refiere a la tierra. Esto es muy notable. La única manera de describir al hombre es por su relación con la tierra. Un libro sapiencial hubiera tomado otra línea, como sabiduría. Aquí define al hombre en relación con la tierra, en cuanto a su origen, pero además simboliza su misión, que es transformarla.

Aquí hay dos comentarios. En la Mesopotamia hay dos grandes mitos que hablan del origen del hombre y los dos suponen que la función del hombre es trabajar la tierra. Puede ser que alguien conozca el mito babilonio de la creación. Está centrado en la fundación de Babilonia como la ciudad del dios Marduc. Es un texto muy ideológico porque quiere legitimar la hegemonía política de Babilonia en toda la Mesopotamia, señalando que su dios es entronizado jefe del panteón. En este mito el hombre es creado para erigir santuarios y para cuidar a los dioses. Pero el otro mito, menos conocido, es un mito muy social. Ha sido identificado hace poco: Atrajasis. En una parte de este mito se habla del diluvio. Es un relato parecido al que conocemos nosotros. Pero el tema de este relato es que en un momento el mundo fue repartido entre tres grandes dioses (o tres grandes potencias) en tanto los dioses menores eran los que hacían todo el trabajo. En un momento estos se rebelan, se unen, hacen huelga y van a quemar el palacio del dios principal. Este manda un mensajero y hay una tratativa y, al final, hay un arreglo. El arreglo consiste en esto: los dioses menores no trabajan más, pero se crea al hombre para que los reemplace. Es interesante porque en este primer registro de la rebelión de los dioses, el relato mismo señala que es posible la conciencia de rebelión en el hombre. Porque en la segunda parte el hombre se rebela por la opresión del trabajo. Ahí se señala que el hombre fue creado también de la tierra y de la sangre... Fue hecho para trabajar la tierra. Se dice explícitamente para excavar, para hacer canales...

Entonces hay una revolución, el Dios principal les manda la peste, los hombres se salvan con la ayuda de su dios protector; les manda el hambre, también se salvan; luego les manda el diluvio, también se salvan como Noé. Hay un cuarto castigo que es la esterilidad. Para que el hombre no se multiplique crea mujeres estériles. (Recuerden Ex. 1. cuando el faraón tenía miedo de que se multiplicara el pueblo y mandó a las parteras que mataran a los varones. Porque es peligroso el pueblo numeroso).

Son mitos elocuentes. La primera línea de Atrajasis dice: "Cuando los dioses eran hombres". Todavía no existe el hombre, pero el mito comienza así. Quiere decir que hubo un momento en que los dioses eran esclavos. Y sigue diciendo: "... pesado era su trabajo su yugo..." Aquí hay una concepción del hombre como esclavo. Evidentemente aquí aparece el plano humano frente al plano divino. Eso es trasposición de una realidad social de la Mesopotamia. Un pueblo esclavo que trabaja la tierra y arriba los patronos, los dueños. Pero ese mito es interesante porque señala que el hombre es capaz de rebelarse. Aunque no tenga éxito, no importa, pero es capaz de gritar en su opresión.

Traía esto sobre todo para mostrar que es bastante común pensar el destino del hombre en función de la tierra, del trabajo de la tierra. Dentro de eso puede haber una concepción esclavista: el hombre está hecho para trabajar la tierra como esclavo. En cambio en Génesis eso no aparece porque la función del hombre respecto a la tierra es universal. Es el hombre como hombre destinado a la tierra. Se suprime incluso esa referencia al culto, al rendir culto o alimentar a los dioses.

Esta otra perspectiva en la que voy a entrar ahora, la de la tierra como ámbito de un pueblo, es típica de la Biblia, o sea de Israel. Todos los pueblos tienen su tierra y la protegen, pero Israel tuvo algo especial, que fue la continuidad histórica. No significa que Israel fue siempre igual, no fue un bloque en el que los doce hijos de Jacob fueron a Egipto, después al desierto, entraron en Canaán, fueron a Babilonia y después volvieron. Ese es un esquema artificial, teológico, y los especialistas discuten varias cosas al respecto. Eso no nos interesa, pero sí que la teología bíblica señalara esa continuidad. Y lo curioso es eso, que un pueblo haya podido formar una

teología tan lineal donde se expresan situaciones tan diversas y casi contradictorias, donde el mismo pueblo está afuera y está adentro. Eso no lo van a encontrar en relatos de Mesopotamia, ni de Egipto donde, cuando un pueblo sale porque es expulsado de su tierra, desaparece. Cuando los hititas fueron expulsados en el 1200 por los pueblos del mar, aunque hayan quedado pequeños núcleos en el norte de Siria, no hubo un pueblo ni una conciencia en cuanto al destino. En nuestra realidad latinoamericana, los grupos indígenas que han sido expropiados, ¿cómo se cohesionan y siguen pensándose como pueblo en relación con la tierra? Sería un ejemplo paralelo al de Israel. A lo mejor pueden captar más esa misma experiencia señalada en la Biblia.

En este esquema entonces (la tierra como el lugar de un pueblo) vamos a señalar rápidamente las tradiciones del Pentateuco, yavista, sacerdotal, elohista. Hay una, especialmente, que está centrada en torno al tema de la tierra, es la yavista (lá de Génesis 2). La misma que comenzaba hablando de que era necesario el hombre, que fue formado como una obra de arte. Esa misma, en el cap. 12 señala en el relato de la vocación de Abraham: "Vete de tu tierra y de tu patria, y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De tí haré una nación grande y te bendeciré. Engran- deceré tu nombre, que servirá de bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y mal- deciré a quienes te maldigan. Por tí se bendecirán todos los linajes de la tierra". Un texto muy hermoso, pero que hay que leer con cuidado porque detrás de él hay toda una ideología del rey, que era Salomón. Esa tradición se escribe en la época de Salomón y es una especie de justificación de la grandeza de Salomón y del do- minio de Israel en ese momento. No tanto frente a otros pueblos con los que tenían relaciones comerciales y diplomáticas, como Egipto o el norte de Siria, sino pienso que el texto se refiere a los distintos pueblos que habían quedado dentro de Canaán. "Por tí serán bendecidos todos los linajes de la tierra". Aquí tierra no significa el universo, sino la tierra de Israel, Canaán. Era una tierra donde estaban los cananeos, los ismaelitas, los fenicios, filisteos, etc. Israel no era una tierra hebrea nada más. Pero, de alguna manera la superioridad está puesta en eso, en que a través de Abraham la bendición llega a los otros pueblos. Leído en la época de Salomón, escrito en esa época, este texto significa muchas cosas. No es solamente una promesa, es una legitimación de una situación histórica concreta.

Este autor sigue recordando la promesa. Cap. 13 vers. 14-15; Cap. 15, vers 18. En el Cap. 26, vers, 2-4, ahora con Isaac. La promesa de la descendencia, la tierra y la bendición, son las tres cosas.

La tierra como ámbito de realización de un pueblo, pero tiene que existir un pueblo, o sea la descendencia. Y la bendición es un poco la garantía de la asistencia divi- na. Bendición significa muchas cosas para Israel. Significa también lo económico, la prosperidad, todo.

En el cap. 28:10-13 se repite la promesa a Jacob, pero ahora en el contexto de los arameos. Después en Exodo 3: 8 y 17 también, cuando la vocación de Moisés el autor recuerda la promesa de la tierra.

En este cap 3. de Exodo están ensamblados dos textos distintos. Uno está abierto y después se mete el otro. Leamos solamente vers 7-8 y después del 16 en adelante: "Dijo Yavé: Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto y ha escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He baja- do para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, al país de los cana- neos, de los hititas, de los amorreos, de los perezosos, de los jiveos y de los yebuseos." ...

v. 16. "Ve y reúne a los ancianos de Israel y diles: "Yavé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se me apareció y me dijo: "Yo os he visitado y he visto cómo os maltratan en Egipto. Y he decidido sacaros de la tribulación de Egipto al país de los cananeos,... que mana leche y miel". El texto está interrumpido y se ha metido otra tradición que no tiene nada que ver y en el vers. 16 se retoma "Vé y reúne..." Hay una estructura concéntrica. Reescribiendo el texto en esta forma uno se da cuenta de que el tema de la tierra está al comienzo y al final y en esta tradición es Dios el que saca a Israel de Egipto y lo lleva a la tierra de Canaán. Y se usa la expresión "hacer subir" porque Egipto es más bajo que Palestina. Entonces es Yavé, el Dios de la promesa, el autor de la liberación, el que saca a Israel de Egipto para volverlo a la tierra prometida.

Si uno sigue leyendo esta tradición dentro del Pentateuco, da la impresión de que nunca se realiza esa promesa. Los estudiosos han tratado de indentificar esta tradición en otros libros después del Pentateuco y lo que admite hoy es que el autor, de la época de Salomón, está haciendo una legitimación del reinado de Salomón y de su dominación política. Escribe desde un momento ideal de Israel; está en su tierra, es en ese momento el país más importante de Oriente. Más que Egipto que estaba en decadencia, más que Asiria que estaba reconquistada. Los hititas ya estaban liquidados, los arameos eran pequeñas ciudades, pero Israel era un gran estado y se refleja en estos textos. Se reconoce hoy que el yavista es un gran teólogo que quiere mostrar cómo el reinado de David y Salomón es la realización de la antigua promesa.

Lo interesante es que toda esta teología está montada sobre el tema de la tierra. Por eso se enfatiza tanto la promesa.

Por su parte en la tradición sacerdotal, por ejemplo en el cap. 1 de Génesis, la preocupación no es la tierra, sino sábado. La celebración litúrgica, el ritual. Pero en el cap. 17, cuando la alianza de Dios con Abraham, ahí coloca la promesa de la tierra (cap. 17: 4-5). Después en el cap. 28:3-4; también con Jacob, cap. 35:9-12 lo mismo. Y también en el relato de la vocación de Moisés, Exodo 6:4-8. Es interesante que aquí, en Exodo, la vocación de Moisés está hecha de dos tradiciones, la yavista y la elohista (que por ahora no consideraremos). Están trabados los textos. Después se habla de nuevo de la opresión y en el Cap. 6, como clausura, se coloca la tercera tradición sobre la vocación de Moisés, que es la sacerdotal, con un lenguaje totalmente distinto: "También instauré mi pacto con ellos (con los padres) Abraham y Jacob, de darles a ellos la tierra de Canaán". Introduce el tema del pacto, que los otros no ponen. Después añade: "Yo los llevaré a la tierra que juré dar a vuestros padres Abraham, Isaac y Jacob y la daré a vosotros como herencia". En el medio pone cinco verbos importantes que se refieren a la liberación: sacar, liberar, redimir, asumir como pueblo, ser como Dios propio de Israel. Y ahí viene la revelación del nombre: "Y sabreis que yo soy Yavé". Así que Israel va a reconocer a su Dios Yavé, en la experiencia de la liberación. En cambio, en el cap. 3. que es el elohista, cuando Moisés pregunta "y cuál es tu nombre si me preguntan..?". Ahí el nombre que se da Dios a sí mismo es: "Yo soy el que estaré". Yo soy el que estaré presente en la liberación.

En el versículo 11 dice "¿Quién soy yo para ir a Faraón..." Dios le dice: "Yo estaré contigo..." se usa el mismo verbo que después cuando da su nombre. Para mí es a es la única explicación. Las otras son explicaciones filosóficas u ontológicas. ~~Cómo decir a los oprimidos que Dios es el que es!~~ Lo importante es saber que ese es el Dios que llama y que va a ayudar a Moisés a liberar al pueblo. Es otra cosa.

Hay más de cien pasajes en la Biblia, donde Dios habla a un personaje importante para una misión y le dice: "Yo estaré contigo". Es una expresión muy típica. Pienso que en algún momento los hebreos pensaron que el nombre de su Dios, Yavé, estaban en relación con esa teología del Dios presente.

En la tradición elohista del Pentateuco, no interesa el tema de la tierra. En el relato de la vocación de Moisés, Dios le manda esto: "Vete al Faraón". Primero, ir al Faraón a hablar; segundo, "saca a los hijos de Israel de Egipto", sacar. Pero es Moisés el que saca. En el yavista es Dios quien saca. Pero éste, el yavista, dice que Dios "hace subir" a Canaán. El elohista no se interesa por la posesión de la tierra. Moisés tiene que sacar a Israel de la opresión de Egipto y no dice más nada. Habría que rastrear esta tradición, pero como estamos trabajando el tema de la tierra, lo dejamos.

La cuarta tradición del Pentateuco es la deuteronomista. Es el libro donde más se elabora la idea de la tierra. Hay 234 menciones de la tierra. No solamente de la palabra tierra, sino "... la tierra prometida a nuestros padres..." "...la tierra en la cual vas a entrar dentro de poco..." Las expresiones se refieren al pueblo que va a la tierra prometida. Por ejemplo 6:18; 6:23; 8:1; 8:18, etc. El Deuteronomio es un discurso, ubicado antes de la muerte de Moisés y frente al Jordán. Alude en todo tiempo a la revelación del Sinaí, pero el discurso no es del Sinaí, sino que es frente a Jericó, en las estepas del Moab. "Hoy cuando paséis el Jordán..." "la tierra que vais a tener..." Pero el pueblo no pasa. Este autor se deleita en hablar de la tierra, como la tierra de la herencia, y relaciona la posesión de la tierra con la fidelidad a Dios...

El Deuteronomio como libro no forma parte primitiva de la tradición de Génesis, Exodo, Levítico, Números, sino que es la cabecera de una teología de la historia que se continúa con Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Esto para ver cómo se estructura el Pentateuco y cómo el tema de la tierra, de alguna manera, se modifica. La Deuteronomista es una teología de la historia, preciosa, extraordinaria.

Comienza con este gran discurso frente a la tierra. Recuerda el éxodo, recuerda las promesas a los patriarcas recuerda el Sinaí, pero no describe esas cosas, fuera de pequeños resúmenes secundarios. Su centro es el gran código de los capítulos 12 a 16. Pero lo importante es que este autor tiene todo ese discurso para después hablar de la conquista, del comienzo del deterioro de Israel y de los jueces, cuando enseguida viene la opresión por los pueblos vecinos, es decir el riesgo de la tierra. Samuel comienza la monarquía y de ahí empeoran las cosas, porque el rey va a ser un rey opresor. Terminan los reyes y es el exilio. Esto es importante, pues les había señalado antes que un libro hay que tomarlo en su totalidad. Esta es una totalidad, tomado como conjunto. Entonces termina cuando termina el libro de Reyes. Lo que hace este libro es una crítica a la monarquía que por su infidelidad a Dios ha ocasionado la pérdida de la tierra, del templo, de todo lo demás. Pero guarda una cierta esperanza, que uno puede verla en el último relato del segundo libro de los Reyes (25:27-30); habla de la liberación del rey Joaquín en Babilonia. No se presta atención a ese detalle, pero es muy significativo. Quiere decir que para esa tradición, Joaquín es el verdadero último rey, no Sedecías, y que su liberación es la esperanza de volver. Pero ¿qué significa el conjunto?. Sí, volver, pero volver de una manera totalmente diferente. Ahora se entiende el gran discurso de Moisés frente a Jericó que insiste en la fidelidad. ¿Por qué? Porque en toda su historia, Israel no fue fiel a Dios. Por eso el exilio, pero hay una esperanza. Israel va a volver del exilio, más con otro signo. Esta tradición es más o menos del siglo VI.

En un momento, el Deuteronomio forma parte del Pentateuco. Entonces ¿qué quiere decir? Que en otro momento posterior, post-exilio, alguien quiso recopilar todo eso que fuera "ley", que de alguna manera indicara el estatuto fundamental de Israel. El Deuteronomio fue sacado de su continuación y fue juntado con Génesis, Exodo, Levítico, Números para constituir el Pentateuco.

Tenemos que hacer una observación importante: el Pentateuco es para Israel el libro básico, más importante que los profetas. Ahí están la promesa, la liberación y la ley. El Sinaí es fundamental para todo lo que es ley. Valdría la pena tomarse el trabajo de señalar la importancia que tiene el Sinaí dentro del Pentateuco. Hay 187 capítulos, Exodo 19, hasta Números 10:11. A partir de Exodo 12:37 el autor utiliza un género literario que se llama itinerario. (En la Mesopotamia se usaba mucho en aquella época este género. Se señalan las escalas: "... y el rey, en una campaña, fue de esta ciudad a la otra, y descansó un día y después fue de esa ciudad a la otra". En Exodo, en la salida de Egipto, se dice que los hijos de Israel llegaron a la ciudad X y de X fueron hasta Y, y así llegaron al desierto del Sinaí. Ahí paran (Ex. 19:1). Ahora tendrían que encontrar en qué lugar de estos cuatro libros o cinco, se vuelve a la frase "Y del Sinaí, los hijos de Israel partieron y se fueron hasta ...", Números 10:11. Uno nunca piensa, por ejemplo, que todo el libro del Levítico es parte de la teofanía del Sinaí. Es decir, no se trata solamente de los diez mandamientos.

Todas estas tradiciones dan importancia al Sinaí como teofanía y revelación de la Ley. Por ejemplo el yavista tiene como código, Exodo 34:10-27, que algunos llaman el decálogo ritual, sólo que no es decálogo ni es ritual. El elohista tiene Exodo 21 al 23. El sacerdotal tiene el cap. 25 al 31, después del 35 al 40. Es de notar la cantidad y además todo Levítico y Números 1 a 10:11. Es abundante el material sacerdotal como código revelado en el Sinaí.

Dejé de lado los diez mandamientos. El Decálogo está en Exodo 20. Exodo 19 termina así "Y bajó Moisés y le dijo al pueblo..." Comienza el 20: "Y Dios dijo: Yo soy Yahvéh tu Dios que te saqué de tierra de Egipto". Está cortado el relato, que en el 20:18 se retoma. Es evidente entonces que el Decálogo es un paquete que ha sido metido después. Y está también en Deuteronomio 5, exactamente igual. Sin él, el relato es coherente. Con él cambia el sentido. Quiere decir que en algún momento el Decálogo (que tiene más bien origen nómada; como ley es una cosa muy arcaica e insuficiente; los otros códigos son mucho más adaptados a la vida sedentaria de Israel) fue sentido como una cosa fundamental. De allí que en la redacción, fue metido en este lugar estratégico: lo primero que revela Dios en el Sinaí es el Decálogo. Pero eso es un efecto de sentido posterior. Uno podría entonces decir que no es la revelación del Sinaí... ¿y qué importa si no es revelación del Sinaí?... lo importante es que es Palabra de Dios, o sea texto bíblico. Si fue metido ahí fue porque en este momento significaba que, para la representación de Israel, era parte y la parte prioritaria de la revelación del Sinaí.

Con esto quería señalar la importancia que tiene lo del Sinaí. Vemos que hasta Exodo 19, hay 68 capítulos. Del Sinaí hay 59, y de lo que queda 60 (desde Números 10:11 hasta Deuteronomio 34). Bastante curioso, el Sinaí está en el medio de tres partes casi iguales. El Pentateuco es una obra artística. Hay muchas cosas a nivel formal que tienen que ver con el mensaje. La tradición sacerdotal usa mucho estos esquemas.

Estamos hablando de la tierra y de la importancia que tiene ese tema en la promesa a los pobres y en la vocación de Moisés. Un Dios liberador va a sacar a Israel para llevarlo a la tierra prometida.

Ahora bien, en la estructura del Pentateuco, todo se termina en Transjordania, frente a Jericó y no hay nada de la posesión de la tierra. ¿Qué pasa? Esto es importante porque uno no presta atención al hecho de que la estructura de un libro es parte del mensaje. Y justamente ese mensaje que está puesto en la estructura del Pentateuco es muy pertinente para nuestra situación. Parece que ese ciclo de promesa de la tierra y realización es interrumpido. La tierra es prometida, después el pueblo va a Egipto, se lo libera para llevarlo a la tierra; pero no llega a esta! El Pentateuco, que es una obra fundamental para Israel, donde se estructura su teología de esa manera trunca: el pueblo está frente a la tierra, pero no la posee. ¿Eso fue una equivocación? ¿Fue una cosa mal hecha? ¿O hay un concepto teológico? Dí una pista cuando señalé la época en que el Pentateuco fue escrito o terminado como texto. Pero lo dejamos ahí.

Respecto al Pentateuco y los otros libros, creo que debo señalar un pequeño detalle. Para el tema de la tierra conviene tener en cuenta los llamados "credos". Se han reconocido dentro del A.T. una serie de textos que se suelen denominar "credos" o confesiones de fe de Israel. Señalo algunos: Deuteronomio 6:20-25 "... Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo ¿qué son estas normas, estos preceptos que Yavé Dios nos ha prescripto? Dirás: ..." Y lo que sigue no es una explicación catequética, sino la recitación de un credo. "Eramos esclavos de Faraón en Egipto y Yavé nos sacó de Egipto con mano fuerte. Yavé realizó a nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto, contra Faraón y toda su casa. Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos y entregarnos la tierra que había prometido bajo juramento a nuestros padres. Y Yavé nos ordenó que pusiéramos en práctica todos estos preceptos, temiendo a Yavé nuestro Dios, para que fuéramos felices siempre y nos permitiera vivir como al presente. Tal será nuestra justicia: guardar y poner cabalmente en práctica todos estos mandamientos ante Yavé nuestro Dios, como él nos ha prescripto".

Después en Deuteronomio 26 también, en ocasión de la presentación de las primicias. Es bastante parecido (26:5-7). En el versículo 9 se habla de la tierra. Es la tierra que había jurado Yavé dar a los padres. Es el discurso antes de entrar. Pero tomemos toda la tradición deuteronomista. En Josué 24, hay otro credo antes del pacto de Siquén, versículo 2 a 13. Y en los versículos 8-13 se habla de la tierra, pero ya como dada, es después de la conquista.

Hay otro credo, en otra tradición! Nehemías cap. 9. Hay autores que piensan que el autor del libro de las Crónicas y de Esdras y Nehemías es el mismo. A esto se suele llamar la obra del Cronista. Está montada sobre un esquema cultural, con la figura de David en el medio. Esdras y Nehemías hablan de la vuelta del exilio. Por eso, hay otro estilo de teología. El deuteronomista terminaba con el exilio, apuntando a una vuelta. El cronista comienza con la creación de Adán, pero sintetiza todo muy rápido hasta caer en David y comienza a amplificar toda la historia de éste. Siguen los reyes, el exilio y la vuelta de las dos caravanas, con Zeebabel y después con Nehemías. Ahí fue compuesta. Entonces la época de composición de esta obra fue en pleno postexilio, lo que se dió en llamar restauración. Y en esa época se escribe ese capítulo 9 donde está el credo sumamente amplificado. Ya en Josué 24 el credo es más extenso. Se escribe desde la posesión de la tierra, hay que incluirla como don. En Neh. 9 los hebreos han perdido la tierra y están de vuelta pero no como pueblo libre, sino dominado.

Evidentemente el autor del libro de Nehemías lo ha tomado de otro lugar y lo ha metido adentro. Es una pieza de otro género literario. Comienza con la creación, la promesa, después abunda mucho en la época de los Jueces porque quiere marcar

el tema de la infidelidad a la Torá, la ley, y con eso quiere explicar que Israel perdió la tierra (vrs. 36 y 37): "Míranos hoy a nosotros esclavos, y en el país que habías dado a nuestros padres para gozar de sus frutos y bienes, mira que aquí en servidumbre nos sumimos. Sus muchos frutos son para los reyes ..." ¿Qué reyes? Extranjeros. Es la época persa. Los judíos no tienen más rey. Los frutos de la tierra son para los reyes extranjeros. Y aquí viene la nota teológica que me parece interesante. "...que por nuestros pecados nos impusiste, y que a capricho nos dominan cuerpos y ganados", (lo económico), "...¡en gran angustia nos hallamos!" Es un credo, una profesión de fe, en la que se retoma al Dios creador, pero se retoma también la promesa y relato de la liberación. Entonces es importante que como estructura, ese grito final es de nuevo un grito de esperanza, pero es al mismo tiempo una protesta y eso nos hace tomar conciencia de que Israel, en el postexilio, es un pueblo oprimido. Está en su tierra pero dominado por los extranjeros; no es tan diferente de la situación en Egipto, cuando estaban en una tierra que no era de ellos y explotados por los de esa tierra. Ahora son explotados en su propia tierra. Tal vez es peor. No he visto en el Antiguo Testamento un texto tan interesante desde el punto de vista latinoamericano. Ver cómo se toma conciencia de que uno es dominado, explotado, exprimido a nivel económico, en la propia tierra, en la tierra dada por Dios a los padres. Es una protesta más fuerte. Es una oración a ese mismo Dios que había prometido la tierra.

Todos los credos tienen esa relación promesa-fidelidad-tierra. Estos cuatro credos son los característicos, después hay otros elementos en los Salmos que presentan el mismo esquema. El Salmo 78 relata la historia salvífica, va contando los hechos de Dios, pero en forma de confesión de los pecados. Se puede ver el paralelo con Nehemías.

Una pequeña aclaración respecto de los "credos" de que hablamos, saliéndonos un poco del tema de la tierra. Citamos cuatro credos, pero que son progresivos y se van amplificando. Eso es muy significativo, porque se ve que en Israel hubo capacidad para releer las tradiciones, para repensarlas y actualizarlas. Y un credo es esencialmente una fórmula de fe. Israel nunca pensó que su credo tenía que ser estático y fijo, sino algo que debía actualizarse siempre. El credo de Nehemías es así. Sólo cuando se ritualiza la religión el credo queda inmovilizado. Después de 2000 años se recita exactamente igual. Nuestro credo tiene la misma estructura. Lo que hace el credo es contar, narrar los "hechos de Dios". Aunque comience con la creación, como Nehemías 9. Introduce lo que hizo Dios. Pero está asentado en la cristología, evidentemente. Está basado en hechos históricos. No está diciendo Jesucristo es un rey, un salvador, etc., sino: nació, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, murió, resucitó, etc. Es el mismo esquema.

Por otro lado la Iglesia ha inmortalizado el credo. Lo ha inmovilizado. ¡Qué incapacidad para rehacerlo! ¿No ha pasado nada significativo que signifique la presencia de Dios en la historia y sea incorporado de alguna forma?

Vuelvo a la pregunta que había dejado. ¿Por qué la estructura del Pentateuco actual no incorpora la posesión de la tierra y se queda en la etapa de Transjordania? El pueblo está frente a Jericó. No ha pasado el Jordán y se termina el Pentateuco, que es el estatuto fundamental de Israel. Los biblistas en algún momento hablaban de Hexateuco. Han pensado que la obra es un Hexateuco, incorporando a Josué, justamente porque habla de la conquista de Canaán. Y piensan esos autores que el Pentateuco se elaboró en base a estos credos. O sea, primero

existieron estos credos, no en la forma exacta que tienen ahora, pero con el esquema de historia salvífica (=promesa, liberación, conquista). Ese es el esquema, del cual se formaron tradiciones literarias que son las que terminaron en nuestro Pentateuco. Entonces habría que hablar de un Hexateuco. Pero el Hexateuco nunca existió. Por eso, la pregunta es ¿por qué no existió? El Pentateuco fue terminado en la época postexílica. La situación histórica del pueblo de Israel en el postexilio era de dominación (Nehemías 9) Esa situación no es la del disfrutar la tierra prometida. Sería como si todo hubiera quedado en una frustración. En cambio en la forma en que queda ahora sigue siendo una promesa. Si en vez de ser Pentateuco fuera Hexateuco, el pueblo, ahora oprimido podría decir: "En aquel tiempo Dios prometió la tierra, ¿y ahora?". Porque un aspecto importante de la Biblia es que no es simplemente una versión histórica; siempre hay un mensaje. Cuando se escribe un libro, siempre hay un mensaje. En el postexilio, cuando estructuran el libro no pueden terminar así, cantando la posesión de la tierra. En cambio, queda abierto sigue siendo promesa. Porque en ese momento son extranjeros en su propia tierra. Como relato de la historia de Israel que contuviera la posesión, el Pentateuco se convertiría ipso facto en anticuado y desechado, porque no sería mensaje, aparecería como una frustración. En su forma actual, sigue siendo esperanza y cohesión evidentemente a Israel en función de un futuro. El Pentateuco en vez de ser una obra histórica es una obra con sentido escatológico.

Al surgir la pregunta de si ahí va surgiendo el concepto mesiánico, se responde:

"Sí, coinciden. La idea mesiánica es propia del exilio y postexilio. Como Israel no tiene rey, piensa entonces en un rey... Esa idea puede insinuarse cuando Israel tiene un rey, pero malo, que Dios desecha. De cualquier manera, en ese contexto cuando los profetas hablan, no hablan de un futuro lejano, sino inmediato. Como la profecía de Isaías 7:14 sobre Emanuel. Ese hijo que va a nacer, que significa "Dios con nosotros", el hijo de Ajaz, o sea Ezequías. Es pintado justamente por esa tradición deuteronomista como un rey ideal, que hace una reforma religiosa, que devuelve la confianza. Se dice de él: Dios estaba con él (2 Reyes 18:7).

Después del exilio se consolida la idea mesiánica y se proyecta entonces cada vez más a un futuro lejano. Luego viene la apocalíptica, que es otra teología, con otro lenguaje, con otros códigos simbólicos, mucho más trascendentalista. En ese momento se desarrolla más la idea mesiánica, y ese es el contexto del Nuevo Testamento. El liberador es pensado siempre como rey. El Mesías es un rey, un ungido. Pero es justamente la contraparte de una experiencia histórica en que el rey antiguo ha funcionado mal o no existe. Por eso hay que ubicar específicamente el mesianismo en la época exílica y postexílica. Cuando aparece en textos preexílicos, hay autores que tienden a decir que son postexílicos o de después, de las épocas de recopilación de los materiales. En otros casos yo creo que son reflejo de una situación bien concreta: un rey ya no sirve, entonces se piensa en el ungido futuro.

Volvamos al tema del Pentateuco. Vimos que su estructura es parte del mensaje. Respecto de la tierra, eso nos importa mucho porque toda promesa de la tierra es incabada. Nosotros celebramos la independencia, pero ¿qué independencia celebramos? El 25 de Mayo y el 9 de Julio son proyectos. Son partes de un credo histórico-político, pero como proyecto, porque aquella gesta de independencia se contrapone a la dependencia actual en otros registros. Se canta siempre el Te Deum en la catedral. El Te Deum es un himno de acción de gracias. ¿Qué agradecemos a Dios si somos dependientes aún?

Conviene hacer una breve reflexión sobre Salomón. Salomón aparece en la tradición histórica deuteronomista (en 1 Reyes) y en el Cronista. Las pinturas son distintas. La redacción actual del deuteronomista hace una crítica profunda a la monarquía como fracaso; pero se ubica siempre en el plano religioso. El lente que usa es típicamente religioso y religioso en el sentido de fidelidad a la ley, a la Alianza y por ahí explica todo el desastre de Israel (1 Reyes 11). Pero nosotros podríamos sacarnos ese lente y leer al mismo deuteronomista con una perspectiva económica. Cuando leemos la historia de Salomón podemos comparar las tradiciones que están allí metidas. Evidentemente están pintando a Salomón como un explotador. El concentra la riqueza de todo el país en el centro, que es Jerusalén. Las diez tribus tienen que trabajar para Salomón, que se construye un gran palacio, un gran templo para Yavé, pero que es para gratificación suya. Varias fortalezas, grandes obras (1 Reyes 5-7 y 9:15-19). Como rey es como Faraón, o un rey asirio. Cuando uno lee en detalle se da cuenta hasta qué punto Salomón fue capaz de organizar todo el reino. Lo dividió por primera vez en distritos administrativos. (1 Re. 4) Y dice el texto de 4 Reyes 7-19 que cada gobernador tenía que sostener económicamente a Salomón. Ahora claro, hay diez tribus contra una, Judá la del Sur. Las diez tribus no tienen nada que ver históricamente con el sur. Tienen que estar al servicio del sur. Evidentemente, eso no puede durar. Y viene la división. La unidad que hicieron David-Salomón fue política y frágil. En 1 Reyes 11 se describe la explotación (se dice allí "trabajo forzado", término técnico que se encuentra también en textos cananeos). Hay una descripción socio-política de una estructura de poder que al mismo tiempo oprime a un sector mayoritario en función de un grupo privilegiado que es Jerusalén.

Y ahí aparece Jeroboán, el germen de la rebelión. Es del norte y es puesto por Salomón como capataz de las obras porque, siendo del norte, podría someter a los propios. Los capataces de una obra son elegidos como representando a los obreros, pero están en función del patrón. Pero le salió mal a Salomón, porque Jeroboán respondió a su propia cultura, a su propio pueblo, creó la división. Es interesante esto porque a un nivel de lectura sociológica de la Biblia, aparecen las estructuras de poder. Entonces hay ahí tradiciones que están conservadas que son muy dignas de consideración. El cisma del reino, que fue una realidad histórica, se debe a una realidad socioeconómica. A una situación de explotación de una mayoría por una minoría. Ahora bien, el deuteronomista que trae este material porque lo hereda, lo transcribe en otro código. Por eso en 1 Reyes 11 está la óptica del deuteronomista. Salomón tenía muchas mujeres, como mil, porque eran 700 concubinas y 300 mujeres secundarias. Pero el problema no era ese, porque allí no se critica que tuviera muchas mujeres, sino que se narra que para agradar a sus mujeres, que eran moabitas, fenicias, etc., construía santuarios a sus dioses. Hay una infidelidad religiosa a Yavé el Dios de Israel. Salomón tiene que consentir a los cultos de todas sus mujeres. Por eso dice el texto: "... y las mujeres torcieron el corazón de Salomón." (v.4). Conste que Salomón fue un rey que introdujo la sabiduría de Egipto y de Fenicia. El estado de Salomón fue organizado con las estructuras de estos grandes pueblos, cuyos dioses eran sabios, dioses de la cultura y la civilización. Se cree que el ideal sapiencial de Israel entró en parte en esta época. Salomón es pensado como el rey sabio por excelencia. Y en este relato de 1 Reyes 11, es donde se puede proyectar esto.

Génesis 3, que relata el pecado de Adán, es una tradición yavista, que es de la época de Salomón. Yo creo que Adán es Salomón, que se dejó fascinar por los dioses de la Sabiduría y de la Vida, el árbol del conocimiento. Eva, representa

ahí a las otras mujeres fenicias y a todas las demás que torcieron el corazón de Adán. El yavista que relata el pecado de Adán está haciendo referencia a Salomón. En el relato de la opresión de Egipto en Exodo 2 y 5 se usan los mismos términos técnicos para indicar la opresión, que los que se usan en la historia de Salomón. Y el yavista, que escribe de la opresión de Egipto, es un teólogo de la época de Salomón. Entonces, ¿qué está haciendo? Cuando describe la opresión de Egipto está describiendo la opresión de su época.

La historia de Salomón es leída ahora (por el deuteronomista) desde una óptica religiosa. Por ello el cisma, la división de Israel es interpretada por la infidelidad de Salomón a Dios. Es importante, pero debajo queda todavía el sustrato de las tradiciones que muestran que el verdadero origen del cisma, de la ruptura de Israel, ha sido la explotación económica y política, donde el tema de la tierra es fundamental porque fue justamente la explotación de la mayoría del país por Jerusalén. La explotación a nivel interno. Porque en la Biblia se trabaja a dos registros. No solamente está la tierra dominada por los extranjeros (así en Nehemías, y también lo de Egipto en cierta manera), sino que se trabaja también con el otro registro) que es el de la dominación de Israel por los propios israelitas. Creo que eso es sumamente importante para nosotros. En la historia de Salomón está ese tema. Está expresado. Se ve que hubo ya tradiciones que recogieron esa crítica a Salomón, como explotador. Claro, el deuteronomista también critica a Salomón, pero se ubica en el plano religioso; nos desvía un poco, como si todo se ubicara en el campo de la fidelidad a Dios por el cumplimiento de una Torá, una ley. Con todo, esa ley incluye la justicia social y todo lo demás. Acuérdense que en el esquema del Pentateuco, el Sinaí es anterior a Salomón. Así que cuando se dice "las mujeres torcieron el corazón de Salomón..." no sería solamente que cambiaron a Yavé por Baal, sino que cambiaron el código, las leyes, las normas de justicia que les venían dadas del Sinaí, por otro tipo de código. Es decir que Salomón en el fondo es pintado exactamente igual que un rey cananeo. Un rey dominador, que practica la esclavitud. La tierra es repartida a gusto del rey porque él es el dueño. Se la da a los funcionarios, a los privilegiados, a los que le son fieles a él. Es la desgracia de la monarquía de Israel. 1 Samuel 8, cuando el pueblo pide al rey, Dios le dice a Samuel: "¿Quieren rey? Indícales cuál es el mishpat ha-Melek", el estatuto del rey. ¿Cuál es el estatuto del rey? "Tomará vuestras tierra, os convertirá en esclavos, tomará vuestras mujeres y las convertirá en cocineras, panaderas, tomarán vuestra gente y la convertirá en servidores, para que trabaje en los carros con los caballos." (1 Samuel 8). Texto precioso. La monarquía fue una vuelta a una forma de vida y del poder que ya no respondía más a ese proyecto histórico, como que Israel no fue capaz de realizar una monarquía en la justicia.

El caso de Nabot es un caso típico de expropiación ilegal, porque era una finca que estaba al lado de la casa del rey (1 Reyes 21). Es un caso muy concreto, porque los profetas hablan después en este contexto. Pero el profeta no describe la situación social, sino que directamente la supone y habla en nombre de Dios. Pero en los libros históricos, a veces se dan casos concretos.

Me pregunto si no se puede hacer un paralelo. Israel busca el rey en momentos de crisis, y en ese momento se ve precisamente lo que puede acarrearle. Sin embargo la gente decide a favor del rey.

En 1 Samuel caps. 8 al 12 están mezcladas dos tradiciones. El cap. 8 es antimonárquico. El cap. 9 es monárquico. El cap. 10 de nuevo antimonárquico, el cap. 11 en favor de la monarquía y el cap. 12 es evidentemente antimonárquico. Los caps. 9

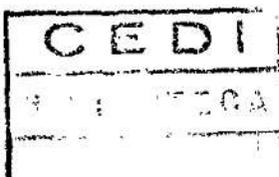
y 11 son el relato aquel de Saúl que había perdido las asnas. Las busca Saúl hasta que se encuentra con Samuel y éste súbitamente le dice: "Dios te ha designado como rey" y lo unge. Eso es promonárquico. Es decir, Dios piensa que el rey es importante. Pero el cap. 12 recuerda todo lo que Dios hizo antes y al final aparece como si la opción por el rey es un olvidarse de Yavé como rey. Por eso, por un lado ¿por qué el deuteronomista que es tan crítico de los reyes admite estas tradiciones que son anteriores a él, por qué las incorpora? Porque no rechaza totalmente la idea del rey, sino que trabaja con la idea de un rey fiel. Pero a nivel de estructura: en las dos puntas y en el medio está la crítica. Esta es una simetría concéntrica. Es parte del mensaje. Es decir, la forma en que están dispuestas las dos tradiciones es una crítica a la monarquía. A pesar de que también se admite al rey, por fuerza, porque en su experiencia histórica Israel tuvo un rey y entonces algún sentido tuvo que tener, sin embargo es con un sentido de frustración. El rey hubo de ser otra cosa de lo que fue. Como que Dios pensaba algo del rey, y el rey no siguió ese camino.

Algunos piensan que la tradición antimonárquica es propia del deuteronomista. Otros dicen que las dos tradiciones son anteriores y que el deuteronomista las integró dándole preferencia a la antimonárquica. Los relatos son completamente distintos. Se plantea la pregunta: ¿se puede ver que alguna tradición responda a determinada clase?

Seguro, ¿quién elabora tradiciones en favor del rey? Seguramente la clase que se alguna manera está en el poder. En cambio los que hacen la crítica del poder, son gente que de alguna manera ha sufrido el poder del rey o que ha visto su opresión. Porque la figura que hay en los caps. 8, 10 y 12 es la del rey explotador. Eso no lo van a decir los teólogos de la corte. Lo más evidente es el famoso texto de 2 Samuel 7 sobre la promesa de Dios a David. Es un texto muy ideológico. Es la legitimación del poder davídico; Dios le promete que siempre habrá un hijo suyo que se sentará en el trono. Evidentemente es una manera de legitimar la dinastía en un momento determinado. Es un texto escrito desde la óptica de la dinastía davídica.

Volviendo a cosas dichas en el comienzo: la Biblia es mensaje, pero mensaje expresado a través de la experiencia histórica, donde hay de todo. Si partimos de que es palabra de Dios dicha desde el cielo, no podemos leer la Biblia ni comprender por qué dice cosas tan raras, tan diferentes de una página a la otra. Cuando son tradiciones opuestas que están incorporadas en un mismo escrito, significa que a nivel de redacción no importan esas diferencias, sino que hay una visión de conjunto que subsume las diferencias anteriores.

En el diluvio de Génesis 6 a 9, hay dos tradiciones, no colocadas capítulo por capítulo, sino ensambladas, que son la sacerdotal y la yavista, pero uno las puede sacar y separar. Las pone enfrentadas y no tienen nada que ver. El diluvio dura 40 días y 40 noches en la yavista y 365 días en la sacerdotal. El diluvio es causado por la lluvia en la yavista y se origina porque se abren las compuertas del cielo en la sacerdotal. Así se van tabulando las diferencias y dan relatos totalmente distintos. Pero ¿cómo hay contradicciones? Sin embargo ahora hay un solo relato. Si uno no se da cuenta de esas contradicciones es por la obra maestra del redactor, al que no le importaron. El relato del diluvio, con esas dos representaciones distintas, está significando otra cosa. Hay otro registro de lectura. Ahora bien, el relato del diluvio como totalidad es la expresión de un pecado arquetípico de la humanidad, el pecado de desmesura. Dios



castiga, a la humanidad y la recrea. Una humanidad nueva a partir de uno. Las dos tradiciones distintas sirven para lo mismo.

No es que la Biblia se contradiga, no. En la redacción no interesan las contradicciones. Hay que saber descubrir esas diferencias, entonces se entiende mejor que la intención no es contar cuántos días dura el diluvio, sino que es la totalidad del relato del diluvio lo que interesa, como uno de los ejemplos de los pecados arquetípicos.

El esquema de Génesis 11 no es que peca Adán y por eso Caín mata a su hermano, y el hombre es desmesurado y erige la torre de Babel. No. Todos esos pecados que aparecen son pecados arquetípicos, cada uno independiente del otro. El fratricidio de Caín es el modelo de todo fratricidio. No tiene nada que ver con el pecado de Adán. El pecado de Adán es el arquetipo del pecado de desmesura de todo conocimiento, querer conocer como Dios. Si leemos así, sincrónicamente, cada uno tiene su propio sentido y no que cada uno sea consecuencia del otro. Esto nos muestra cómo lecturas aparentemente contradictorias se subsumen en un nivel nuevo.

De alguna manera la monarquía pudo tener un sentido. Entonces la combinación entre el Dios que elige y el Dios que desecha al rey, quiere decir que en el fondo el rey pudo haber sido un representante de Dios. El que tiene el poder es el que puede liberar, porque hay una concepción del poder que es para ayudar a salvar a los que no tienen poder. Pero no se ha presentado así, pues el rey que tiene el poder lo ha usado para sí mismo. Eso lo vamos a ver con los profetas.

LA PROBLEMÁTICA DE LA TIERRA EN LOS PROFETAS.

Vamos a separar dos tiempos: uno dedicado a los profetas y otro dedicado al Nuevo Testamento. Sobre los profetas no voy a abundar porque está más presente su mensaje en la cantidad de textos que se refieren a la tierra.

En los profetas están las dos perspectivas: una es la de la tierra como nación, como ámbito de un pueblo, la tierra de Canaan, de Israel, que se considera como una tierra profanada por la infidelidad, por la ruptura del pacto. Algunos textos característicos.

a- Jeremías 2, que es un capítulo que se suele llamar "el pleito por la ruptura del pacto". Jeremías 2:5-7 comenta la ingratitud frente al acontecimiento salvífico de la liberación de Egipto y del don de la tierra. "Os traje a la tierra del vergel para comer su fruto y sus bienes. Llegasteis y ensuciasteis mi tierra y pusisteis mi heredad hecha una abominación". (v.7).

b- Otro ejemplo es el del poema de la viña en Isaías 5. Este es un poema que usa el simbolismo de la vid. La viña que resulta ser la casa de Israel. Aparecen todos los elementos de la tierra y el cultivo, como símbolos.

c- Lo mismo con Amós 4:6-12, cuando alude al castigo. Así como la tierra es el don de Dios por excelencia, el castigo se expresa como esterilidad de la tierra. Dios quita la lluvia, envía las plagas, etc.

Los profetas, cuando acusan a Israel, apuntan al exilio, y eso en aquel momento tenía que dolerles tremendamente a los israelitas, porque era hablar en nombre de

Dios de una cosa que aparentemente estaba asegurada por la promesa (las grandes tradiciones del Pentateuco). La tierra es importante y los profetas dicen precisamente que Dios va a quitarla. Tiene que sonar a escándalo. Una cosa grandiosa de los profetas es que eran críticos. Críticos no solamente de la situación de Israel, sino de las tradiciones sagradas. Ellos no tenían ningún inconveniente en hacer trastabillar una fe que, en cierta manera, disponía de Dios. Se puede ver cómo las grandes tradiciones sagradas de Israel son movidas. Por ejemplo el templo. Lo que hizo Salomón era un símbolo de la permanencia de Dios en medio del pueblo. Ahora bien, Miqueas y Jeremías, anuncian su destrucción. La alianza del Sinaí se rompió y no se renueva sino que se habla de una nueva alianza. Pero lo más característico es lo referente a la tierra, el templo y el rey. El oráculo de 2 Samuel 7 legitima la dinastía davídica, pero Isaías habla contra la dinastía. Aparentemente Dios habla contra sí mismo. Hay lenguajes y tradiciones que conciben la promesa de una manera absoluta. Esa es la tradición sacerdotal. Pero la tradición del deuteronomista y la profética, no. Releen las tradiciones antiguas y las formulan de una manera condicional.

d- Otro texto sería Jeremías 7, el gran discurso sobre el santuario, cuando Jeremías se para en la puerta del templo y dice: "Vosotros que estais allí y decís templo de Yavé, templo de Yavé, etc... si no practicais la justicia..." "... yo destruiré esta casa". Entonces le hacen un pleito.

Eso es lo que tienen los profetas. En ese sentido son des-ideologizadores, porque Israel había convertido los acontecimientos del pasado, los acontecimientos salvíficos de la presencia de Dios en privilegios para sí. Esos privilegios eran una gracia, lo que Dios había dado como un regalo, después lo usan casi mágicamente como un seguro, sin cumplir el proyecto de ese Dios que los había liberado. Entonces el profeta descubre la fórmula que es ésta: Si Dios liberó a Israel de la opresión y le dió la tierra para que vivieran como una comunidad nueva, no tiene ningún sentido que en esa comunidad se exploten unos a otros. Eso sí es intolerable para los profetas.

En la Biblia se señala que la liberación de Egipto está ligada a la justicia ejercida dentro del mismo Israel. En las prescripciones del Deuteronomio se dice: "acuérdate que fuiste esclavo en Egipto y Dios te liberó". Uno dice ¿qué tiene que ver? Mucho, porque el Dios que liberó quiere que la comunidad no sea una comunidad con diferencia de clases. Y los profetas lo perciben muy bien. Y relacionan siempre el tema de la injusticia con la historia salvífica y el don de la vida. Entonces el tema de la tierra como totalidad, enseguida después del exilio está presionado por el otro tema, tal vez más relevante, más conocido por nosotros, el de la injusticia social referida a la tierra. El relato de la viña de Nabot es un hecho, pero los profetas aluden muchísimas veces a esta situación. A veces se refieren a la injusticia social de una manera bastante amplia. En Amós, por ej. el famoso oráculo de 2:6 ss. El esquema estructural es de seis oráculos sobre las naciones vecinas y el séptimo contra Israel. Después se añadió uno contra Judá, pero éste es de otra mano. La estructura es en base a siete pueblos vecinos. Pero en la Biblia los oráculos proféticos sobre las naciones vecinas no fueron dichos a esas naciones. No se les puede hablar en nombre de Yavé, desconocido para ellas, sino que son dichos a Israel. Entonces se leen en negativo. Por lo que Yavé les dice de los otros pueblos, le está hablando a Israel. En estos dos primeros capítulos hay una estructura concéntrica. El séptimo es el dedicado a Israel. Es el más amplio y alude a los hechos salvíficos en la liberación. Y ahí es donde se men-

ciona que venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias, porque pisan la cabeza de los débiles, el camino de los humildes tuercen. En 5:10-16 también habla de la injusticia social en el orden legal, por ejemplo: "pisoteais a los pobres en la puerta". La puerta es el lugar donde se hacen los juicios. "Aborrecen a los que hablan con sinceridad, pisotean al débil y cobran de él tributo de grano, construyen casas lujosas y plantan viñas selectas".

Pero hay otros pasajes de profetas donde evidentemente se habla de la tierra. El ejemplo más característico es Isaias cap. 1, en combinación con el cap. 5. En el 5:8, Isaias desarrolla ese tema. "Ay los que juntáis casa con casa y campo a campo anexais hasta ocupar todo el sitio y quedaros solos en medio del país!" Después viene el castigo, en un lenguaje religioso "Han de quedar desiertas muchas casas grandes y hermosas, pero sin moradores". Claro, porque está anunciando el exilio, el castigo.

Quería rescatar aquí que los profetas tienen en cuenta el tema de la tierra en relación con la promesa, pero mostrando la inseguridad de Israel sobre esta tierra en la cual no se realiza la justicia. No tiene ningún sentido que Dios permanezca con Israel. Eso se refiere a todo el pueblo. Y después, la crítica a los que tienen poder; rey, jueces, ricos, todos aquellos que son capaces de tener tierra y más tierra y de explotar a los pobres. Son críticas tremendas. Pero los dos temas están relacionados. Los profetas están dentro de una comunidad que tiene sentido porque es la comunidad de los liberados. ¿Cómo pueden oprimirse entre sí?

Los profetas pre-exílicos, casi todos, apuntan por ese lado: criticar todas las tradiciones de Israel, quitar los privilegios de Israel y marcar la confianza en Dios. Por otro lado surgen profetas cuando Israel está en una nueva situación, en el exilio y después del exilio. Lo interesante del profeta -que se diferencia del sacerdote, aunque los dos tienen que ver con la palabra de Dios- es que el sacerdote, además del culto, tiene como función explicar la ley, retransmitir, explicar la palabra de Dios ya conocida. Es el que enseña y comenta la Palabra. En cambio un profeta es el que hace surgir la palabra de Dios del acontecimiento, como palabra nueva. La palabra profética, como palabra novedosa, se opone a la palabra transmitida, tradicional. Y la tendencia del pueblo de Israel es la de convertir en algo fijo e inmovilizar la teología o la experiencia de la fe. En cambio los profetas son los que hacen andar al pueblo y reinterpretan continuamente los acontecimientos.

Por eso, cuando Israel está en el sufrimiento, en el exilio, el profeta no lo puede hundir más. Entonces reman en el sentido inverso. Por ejemplo Ezequiel es un profeta que está de los dos lados. Los capítulos 1-23 son todos oráculos de castigo, de destrucción. Comienza a predicar justo antes de la destrucción de Jerusalén. Después, en los capítulos 24 a 33 son oráculos sobre las naciones vecinas, que es un bloque separado, y los capítulos 34 al 48 son la otra parte, la inversa: son todos oráculos de salvación. Y ahí introduce el tema de la tierra. ¿De qué forma? Bajo el tema de la restauración. Dios va a recoger a Israel. Y lo mismo aparece en Jeremías, que tiene también las dos líneas. En Ezequiel, capítulos 40 al 48 hay un programa de recuperación de la tierra. Es un texto llamado sacerdotal, la torá o ley de Ezequiel. Se habla de un templo futuro, de una nueva distribución de la tierra, pero no se habla del rey, no hay más rey. Y por otro lado se habla de la Nueva Alianza. Explico esto porque puede servir para una reflexión bíblica. El tema del pacto, que es una columna vertebral en la Biblia, tiene dos dimensiones. Una es el pacto del Sinaí y tiene una formulación, una estructura determinada (presentación de Yavé; la memoria de los acontecimientos, las cláusulas, las maldiciones y bendiciones, etc.). Y después en los profetas, sobre todo en Ezequiel y Jeremías, aparece otra estructura de alianza que se suele llamar de "renovación de la Alianza"

Alianza": Jeremías 31:31: "Yo pactaré una Nueva Alianza que no será como la antigua". Este tema está esencialmente ligado al tema de la tierra:

a- Jeremías 31:31-33: "He aquí que días vienen -oráculo de Yavé- en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto; que ellos rompieron mi alianza, y yo hice escarmiento en ellos -oráculo de Yavé-. Sino que esta será la alianza que yo pacté con la casa de Israel, después de aquellos días -oráculo de Yavé-; pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo".

b- 32:37-38: "He aquí que yo los reúno de todos los países a donde los empujé en mi ira y mi furor y enojo grande, y les haré volver a este lugar y les haré vivir en seguridad, serán mi pueblo, y yo seré su Dios..."

c- 32:40-41: "Les pactaré alianza eterna -que no revocaré después de ellos- de hacerles bien, y pondré mi temor en sus corazones, de modo que no se aparten de junto a mí; me dedicaré a hacerles bien, y los plantaré en esta tierra firmemente, con todo mi corazón y con toda mi alma".

Este lenguaje aparece varias veces en Jeremías y en Ezequiel, capítulos 36 y 37, luego de la visión de los huesos secos. Menciono esto porque este esquema de la renovación de la alianza está ligado a la recolección de Israel dentro de la diáspora. Como que Dios rehace la historia y después quedan como textos que están formulados en futuro. Quedan, no se agotan en esa revisión histórica, sino que son retomados más cerca del Nuevo Testamento. Por ejemplo, los esenios del Mar Muerto. Esa comunidad se llama, precisamente "Comunidad de la Nueva Alianza". Y luego aparece en el Nuevo Testamento, en la última cena. Cuando Jesucristo dice "la sangre de la Nueva Alianza" está juntando las dos líneas teológicas: "ésta es la sangre", se está refiriendo al rito del Sinaí cuando Moisés tomó la sangre de los animales, diciendo "ésta es la sangre del pacto de Dios con vosotros" (Exodo 24:8). Pero con la mención de la Nueva Alianza, se enmarca en los profetas. Es así como se conjugan estas dos líneas. Lo mismo en la carta a los Hebreos, capítulo 9. En Cristo se cumplen los dos aspectos.

Entonces, en esta situación del exilio o vuelta del exilio los profetas hablan de la tierra, pero ya es una orientación distinta. Es como que Dios vuelve a darles la tierra. Pero la proyección al futuro, en parte viene de que la realidad histórica ha sido que Israel nunca tuvo la tierra de una manera independiente (Neemías 9).

Eso explica que en la época post-exílica Israel se haya espiritualizado mucho. Las grandes tradiciones están muy culturalizadas, centradas en el templo. Incluso el concepto de pobres (anawim) comienza a ser un concepto espiritual. Los pobres de la comunidad que está en torno al templo. Entonces los anawim vienen a ser los sencillos, los abiertos a Dios. La situación política e histórica era de no poder hacer nada contra los reyes persas y luego los asirios y los romanos. Entonces los hebreos nunca pudieron ser independientes. Por ello comenzaron a concentrarse en torno al templo como única realidad. La teocracia aparece por ese lado. Al no haber rey, de alguna manera el Dios de Israel está presente a través del templo, de su gloria. Sin embargo con el Pentateuco -como vimos antes-, cuya estructura significa promesa no cumplida, para nosotros tiene sentido la promesa por cumplir. En esa época algo tuvo que haber pasado: la espiritualización es hasta por ahí nomás

Todos los ambientes sacerdotales alimentan esa espiritualización porque es su vida, es una manera de reproducir el sistema. Pero tuvo que haber gente, gente de base, que pudo no estar contenta con eso. Sabemos que hubo tres revoluciones judías. Todo en este largo período de post-exilio. Primero, antes de esas tres revoluciones, hubo intentos de organizar la comunidad en un sentido político y económico. Con Nehemías, que construyó las murallas de Jerusalén; antes se había reconstruido el templo. ¿Para qué era eso? Era también con sentido político.

Sin embargo esa situación de opresión que vivían los judíos, llevó a tres revoluciones: 1) los Macabeos contra los Seléucidas (aparentemente la motivación de los Macabeos fue religiosa, porque el rey Seléucida quería destruir a Israel como unidad religiosa, quería helenizar al pueblo hebreo para quitarle cohesión y resistencia, unidad e independencia; al paganizarlo, directamente lo podía dominar más. Y segundo, que los seléucidas tenían mucho interés en las riquezas del templo de Jerusalén. Cuando se concentraba la riqueza en un plano religioso, el equivalente del tributo al rey se hacía al templo. De allí se formó la dinastía de los macabeos o de los hasmoneos que significó una cierta independencia, desde el punto de vista religioso, pero no político, porque los macabeos eran nombrados por los seléucidas como gobernadores monárquicos, etc.

2) Cuando llegaron los romanos en el año 63 a.C. se formaron grupos de poder, con Herodes el Grande, quien consiguió de los romanos el título de rey, porque lo compró. No valía nada el reino. Pero él tenía el título de rey que venía de Roma y tenía el poder, andaba bien con los de afuera y con el imperio. Entonces los judíos volvieron a rebelarse en el año 66 d.C. que terminó con la ruina de Jerusalén en el 70 d.C. por los romanos.

3) Después volvieron a rebelarse en el año 132 d.C. terminando en el 135 con otro desastre.

Pero lo curioso es que en estas tres revoluciones que tuvieron un sentido político, estaba el problema de la tierra, o sea que los judíos se sentían dominados en su propia tierra.

Aquí está mezclada la cuestión religiosa, de un retorno a una identidad religiosa tan marcada y eso se expresa como nacionalismo. Pienso que ahí hay una de las claves que explican porque Jesucristo no se enroló en un proyecto político de liberación de una manera inmediata: porque los movimientos que había en ese tiempo eran más bien nacionalistas de derecha extrema. Era un restaurar la nación antigua, la teocracia, el dominio de la ley. Si Jesucristo se hubiera metido en eso, en un sentido tan nacionalista, hubiera sido uno de los tantos movimientos fracasados que hubo en Palestina al servicio de ese grupo. Pero Jesucristo pensaba en una liberación más a largo plazo, hecha en base a otros principios, no solamente nacionalista. Hasta aquí el Antiguo Testamento.

Llegamos a Cristo con un pueblo que está en una tierra totalmente disminuida. Hay que acordarse que el esquema ideal antiguo era, el de la época davídica, la de Salomón: el reino que va desde el Líbano hasta el torrente de Egipto, del Jordán al Mediterráneo y que algunos textos deuteronomistas exageran (Josué 1:6), cuando habla de la frontera desde el gran Río (el Eufrates, norte de Siria). Nunca Israel llegó hasta allí, esa es una frontera ideal.

Hay que recordar que, a partir del exilio, Israel jamás volvió a ser el antiguo pueblo de Canaán. Ya desde la ruina de Samaria (722). Desde el sur se hace la teología y siempre se habla de reunificación. Pero los del norte nunca volvieron. El exilio de Samaria nunca concluyó. Los de Jerusalén sí, los de Babilonia volvieron. Pero después de Babilonia quedó Judá, nada más. Entonces hay ahí una frustración muy marcada en los textos, de ahí viene tanto esa idea de la recuperación del antiguo Israel, en textos sobre la nueva alianza: "os recogeré de todas las regiones". Y la idea mesiánica comienza a tener mucho relieve. De alguna manera Dios cumple con lo que quedó inconcluso en la Pentateuco, pero lo va a cumplir en el futuro. El Mesías es una figura real, política en primera instancia. Después, cuando eso tampoco se realiza comienza de a poco a trascendentalizarse. La idea de Reino ya no es el Reino de Israel acá en la tierra, en lo político, sino que es otra cosa. En la época de Cristo en los textos rabínicos, textos judíos no bíblicos, cuando hablan del mundo futuro o del Reino de Dios, lo conciben de estas dos formas: hay textos que se refieren al reino acá, el reino de Israel, político, en Palestina, y hay otros en la línea apocalíptica que ya piensan en un mundo futuro simbólico. O sea, oponen este mundo al mundo futuro. Ojo, esto también significa que dentro de la historia aunque lo conciben como un mundo nuevo, que Dios lo trae después de destruir este mundo; de alguna manera lo conciben con las estructuras de este mundo. Digo ojo porque cuando Cristo dice "mi reino no es de este mundo", yo no creo que esté pensando en el cielo. Está pensando en una realidad intrahistórica, pero que viene después de esto, ¿cómo será esto? No sé, ahí entramos en el lenguaje simbólico.

Llegamos al Nuevo Testamento y ¿qué pasa con la tierra?

Primero voy a marcar algunos mojones. Pablo: se ha dicho que el gran ausente en la teología de Pablo es la tierra. Para más, hay otro ausente en Pablo, que es el Jesús histórico. Toda la teología paulina es de la resurrección es el Cristo glorioso, el Cristo pascual. Fabuloso todo, pero no tiene en cuenta al Cristo histórico. Por ahí una mención (nació de mujer, etc), entonces, tendríamos los Evangelios como contraparte. Los Evangelios señalan la figura del Jesús histórico, con la insinuación del Cristo pascual, con la resurrección. Claro, entonces es muy importante que la teología latinoamericana, la teología de la liberación marca mucho eso que fue muy olvidado en la teología y la predicación: la figura de este Jesús de Nazareth que es señalado por los Evangelios de una manera muy concreta: sus gestos, sus palabras, que tienen que ver con las cosas de este mundo, con el hombre enfermo, con el oprimido, con el pecador. Entonces esos gestos, son gestos proféticos. Y porque son gestos concretos proféticos, Jesucristo llega a la muerte. Decir que hay un designio trascendente, que Jesús muere por los pecados, eso es una teología, pero esa teología tiene que suponer la otra cosa, que es la realidad de Jesús, en sus gestos, en su palabra, que al estilo de Jeremías e Isaías lo llevaron a la persecución, la marginación y la muerte. Y eso destaca mucho hoy la teología latinoamericana, sin lo cual yo no creo que tenga sentido lo otro.

Esto de Jesús histórico tiene mucho que ver con el hombre. Lo que mejor podemos descubrir en los Evangelios es el nuevo hombre, lo que Jesús trata de reconstruir, recobrar el hombre oprimido por la ley, los fariseos que ahogaban al hombre oprimido por la ley, marginado por la ley. ¿Por qué Cristo ama los niños? Porque al no saber la ley no pueden salvarse, son pecadores. Con los publicanos y con toda la gente marginada pasa lo mismo: Jesús trata de recuperarla. Como si restaurara el designio de Dios del Génesis del hombre como imagen de Dios, enredado en estructuras y tradiciones humanas.

Por otro lado en los Evangelios no vemos estas perspectivas de pueblo ni de la tierra. Lucas es el evangelista más ligado a la geografía. Tiene una estructura en torno a Jerusalén. Parece que el Evangelio se concentra en Jerusalén y los Hechos de los Apóstoles, la contraparte, es la partida de la iglesia desde Jerusalén. En lugar de 3 viajes a Jerusalén Lucas tiene uno solo. Se dice que Jesucristo puso "dura su cara" hacia Jerusalén (Lc. 9:51) porque iba a morir en Jerusalén como los profetas. Y con eso se recoge también una tradición judía muy fuerte: que Jerusalén es el epicentro de la salvación. Si Mateo y Marcos ponen apariciones de Jesucristo en Galilea, Lucas ignora todo eso: no lo deja salir de Jerusalén. Jesús sube al cielo desde el Monte de los Olivos de Jerusalén. Porque en Ez. 10:18 ss. hay un relato que dice que la gloria de Dios dejó el templo y se fue al Monte de los Olivos, y es cuando anuncia el exilio. El Monte de los Olivos está en dirección de Babilonia, al este de Jerusalén. Es la ida de Dios. Deja la tierra y se va al exilio. Lucas retoma el mismo esquema porque está diciendo que Dios deja el templo de Jerusalén porque se va a manifestar en la ascensión, o sea en Cristo, el nuevo templo. Es decir, hay una geografía de base pero se espiritualiza. A Lucas le interesa espiritualizar la geografía en su aspecto cristológico, y segundo en su aspecto misionero. En la misión de la Iglesia, Jerusalén es el epicentro de la misión. De ahí se evangeliza Samaria, Judea, Antioquía y hasta los confines de la tierra. En todo caso. Lucas es el que mantiene este aspecto geográfico bastante espiritualizado en el sentido de que no interesa la realidad política concreta, sino la misión de la Iglesia, la evangelización. Juan espiritualiza mucho más. El Jesús de Juan es el que anuncia la vida, la resurrección, pero ya es en un plano trascendente, escatológico. Entonces se anula, ya no interesa Jerusalén; ni samaritanos ni judíos; sino que se adorará al Dios y al Padre en espíritu y en verdad.

Otro texto que quería comentar es Hebreos cap. 3 y 4. Hay un famoso relato que es de 3:1-4:11. Hay que leerlo como una totalidad. Se lo puede titular como "la entrada en el descanso de Dios", ¿qué es el descanso? Está tomado el símbolo de la tierra. En el Deuteronomio muchas veces a la tierra de Canaán se la llama la tierra del descanso. Entonces se retoma el símbolo pero se lo traspone a otra escala.

En 4:8-11: "Porque si Josué les hubiera proporcionado el descanso, no habría hablado Dios más tarde, de otro día. Por tanto es claro que queda un descanso sabático para el pueblo de Dios. Pues quien entra en su descanso, también él descansa de sus trabajos, al igual que Dios de los suyos. Esforcémonos, pues, por entrar en ese descanso para que nadie caiga imitando aquella desobediencia".

Está diciendo que todavía no se cumplió la entrada en el descanso. ¿Y cuál es? Evidentemente ha tomado la idea del Jesús que entra en el cielo, con el sacrificio de la cruz; entra en el descanso. Entonces el descanso de la tierra todavía no se ha cumplido. Lo tenemos que realizar nosotros. Es una manera de interpretar el A.T. Es decir ¿no está cumplido? Entonces a nosotros nos toca cumplir, pero en el plano espiritual.

En el cap. 11 habla de la fe. Versículos 8 a 10: "Por la fe, Abrahán al ser llamado por Dios obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber adonde iba. Por la fe peregrinó por la tierra prometida como en tierra extraña, habitando en tiendas, lo mismo que Isaac y que Jacob, coherederos de las mismas promesas. Pues esperaba la ciudad asentada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios."

Vers. 13-16: "En la fe murieron todos ellos, sin haber conseguido el objeto de las promesas: viéndolas y saludándolas desde lejos y confesándose extraños y forasteros sobre la tierra. Los que tal dicen, claramente dan a entender que van en busca de

una patria; pues si hubiesen pensado en la tierra de la que habían salido, habrían tenido ocasión de retornar a ella. Mas bien aspiran a una mejor, a la celestial. Por eso Dios no se avergüenza de ellos, de ser llamado Dios suyo, pues les tiene preparada una ciudad..."

¿Ven cómo se traspone todo? Se retoma el lenguaje y se lo pone en otro lado. Entonces acá podemos señalar que notamos en conjunto en el N.T. una desterritorialización en favor de una escatologización. Se habla de la tierra o de las ciudades en el futuro o en el cielo.

Por otro lado, la comunidad política se suplanta por una comunidad de fe, comunidad cristiana, que es mucho más móvil, que está en todas partes. Y también por una insistencia en el hombre concreto, en el individuo, en la persona. Se remarca mucho. No que esté ausente en el A.T., pero en éste se marca más la realidad de pueblo; la realidad política y la comunidad total, sociológicamente hablando. En el N.T. se marca mucho la recuperación del hombre como hombre, su libertad; se retoman las estructuras comunitarias pero no en el plano político, sino en el de una comunidad nueva (tiene que ver con lo sociológico también). Esta comunidad cristiana está dentro de las otras estructuras políticas. Por eso hay comunidades cristianas en Palestina, en Antioquía, en Roma, en Grecia.

Creo que esa es la situación de los cristianos, que eran de toda nación. En el Apocalipsis con el Cordero u otras representaciones que hay sale mucho la idea de "pueblos de toda raza y toda nación que hay bajo el cielo", porque es la experiencia de la primera iglesia. Bueno, sobre Apocalipsis tal vez habría que hablar más, porque ahí hay una crítica al Imperio, a las estructuras de poder... El punto de partida del Apocalipsis es la experiencia de persecución. Entonces el Apocalipsis tiene mucho que ver con el poder, pero no hay preocupación por la tierra.

Si nos quedamos con un texto que habla de la tierra, es Mateo 5, en las bienaventuranzas. La Primera bienaventuranza dice "bienaventurados los pobres en espíritu". Se traduce así pero vaya a saber qué significa. Es difícil saberlo, porque eso no significa "los que tienen espíritu de pobre", como alguna vez se justificó. El rico que explotó tiene espíritu de pobre porque regaló mucho dinero, hizo iglesias, etc. Schokel dice "los que eligen ser pobres", pero digo yo que quedan afuera los oprimidos, que son pobres porque los hicieron pobres. Mateo está hablando para cristianos de origen judío, entonces la Palabra de "Dios" no se puede nombrar (el nombre de Dios). He aquí que "Reino de los Cielos" es el Reino de Dios. Pero reino de los cielos en la mentalidad judía de entonces, no es el cielo, es el mundo futuro, ese ideal no cumplido, ese país independiente buscado y nunca realizado; lo imaginan en un futuro. Entonces, de golpe promete a los pobres ese reino. Puede ser algo tremendo. En la Biblia "Dios habla hoy": "Dichosos lo que reconocen su necesidad espiritual, porque el Reino de Dios les pertenece". Lo segundo está bien, lo primero no. Lo que pasa es que Mateo era hijito de Lucas y en Lucas está bien claro: "bienaventurados los pobres", y nada más, y tiene solo 4 bienaventuranzas: los pobres, los que tienen hambre, los que tienen sed y los perseguidos. Y hay 4 maldiciones: contra los ricos, los que se ríen, los que están saciados y los que persiguen. Son todas del mismo registro. En cambio Mateo tiene 8 y las 4 que son las mismas de Lucas están modificadas. Bienaventurados los pobres "en espíritu". Bienaventurados los que tienen hambre y sed "de justicia", los que son perseguidos "por causa de la justicia". Justicia es el ideal del Reino, el ideal de Cristo, así que para Mateo no es la justicia social. La problemática de Mateo es señalar que la ética cristiana es opuesta a la ética legal.

"Pobres de espíritu, tal vez significa los "cortos de espíritu": No son los locos, sino aquellos que no saben la torá, la ley, los no conocedores. Y como los niños y otros eran los despreciados por los fariseos, eran excluidos del Reino. Son los pobres, los que de alguna manera son marginados. La palabra pobre es reductora. Hay que poner los oprimidos, los marginados, porque entonces incluye muchos aspectos: cultural, etc., a los que son rechazados en una forma u otra. Entonces también los publicanos, que son los cobradores de impuesto, los colaboradores con el Imperio Romano, bajo esa faceta son los mismos. Pero Jesucristo los retoma porque de alguna manera sufren una marginación por el status. Son los cobradores de impuesto que enriquecen el templo, pero son odiados por los fariseos porque trabajan para los romanos. Lo que pasa es que Jesús quiere suprimir todo tipo de marginación.

Jesús proclama entonces que los herederos del Reino (y Reino es una cosa muy concreta en las expectativas de los judíos), son los marginados, los pobres. Mateo ha releído, ha reinterpretado al agregarle "en espíritu", pero queda el sentido original.

Tenemos después: Bienaventurados los mansos porque ellos recibirán la tierra. Según las Biblias cambia el orden. Según algunos manuscritos griegos, la segunda bienaventuranza es "los que lloran". Algunos piensan que en Mateo había 7 bienaventuranzas y que ésta, la de los mansos fue añadida. Cuando digo esto, no estoy diciendo que no es un texto bíblico. Porque hoy se habla de 3 Mateos: está el Mateo en arameo, el original, que tal vez fue del apóstol Mateo. Después hay una traducción al griego y ampliación, y de ahí salió nuestro Mateo griego que ya utiliza otras tradiciones más. Es decir que nuestro texto es un "Mateo" entre comillas. De cualquier manera cuando digo que esto fue añadido, digo que fue añadido a la estructura original, pero es parte del texto canónico.

¿De dónde está sacado este texto "Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra"? Esto proviene del Salmo 37. Si tuviéramos tiempo de estudiar este Salmo veríamos que trabaja con el tema de la posesión de la tierra y de los pobres. Va señalando cómo los pobres, los oprimidos son los que poseen la tierra. Ahí se usa en hebreo la palabra ANAWIM que significa "oprimido". Entonces se está hablando ahí de los poseedores de la tierra. Es un concepto económico-social. Entonces en el Salmo 37, cuando dice los pobres, los oprimidos, los 70 usan la palabra griega PRAEIS, que significa literalmente "mansos". En el griego clásico significa mansos, pero eso no es la manera de entender. Cuando se traduce la Biblia hebreas al griego, se traduce con la mentalidad de la Biblia hebraea, entonces cuando no hay palabras que respondan bien al concepto semita, se toma una palabra griega vecina y se la enriquece.

Doy otro ejemplo. ¿Qué entendemos nosotros cuando hablamos de la "gloria" de Dios, gloria de Cristo, el Cristo glorioso? La palabra griega que traduce gloria es DOXA, pero esa palabra en griego, DOXA, la usaron cuando tradujeron la Biblia en Egipto, porque no encontraron una palabra para traducir el hebreo KABOD. Esta es la palabra que se usa en los textos en hebreo cuando se habla de Dios, pero no tiene nada que ver con la gloria en sentido clásico. KABOD da idea de pesadez. Algo pesado. Hígado se dice en hebreo KABED, que significa pesado. Imaginemos la carga de Dios, Dios es algo pesado, pesado pero en fuerza, en creatividad, en salvación, en energía. Entonces Dios está tan cargado que se descarga en la historia, en los acontecimientos de salvación, en el éxodo. La idea de "gloria" iba por otro lado, por el lado de la fama, del nombre, del triunfo, el honor, lo que exalta a una persona. La palabra KABOD da la idea de pesadez o carga. Además

está la simbólica. ¿Cuáles son los símbolos que expresan a ese Dios "pesado"? Los símbolos no son de pesadez sino de luminosidad; la gloria siempre es pensada como fuego: la columna de fuego en el desierto, en la teofanía del Sinaí, en la transfiguración, en los vestidos luminosos. Cuando Cristo resucita todo es blanco como la luz, la nube.

Todos los símbolos de la KABOD de Dios son símbolos luminosos. Eso es lo importante. Pero cuando los 70 quisieron traducir, ¿qué palabra griega iban a usar? A lo mejor la hubieran encontrado, pero de hecho no, usaron DOXA, pero no la entendieron como en los textos de Platón, sino con este contenido. La palabra ha sido recargada y eso ha pasado al NT. Por eso, cuando se dice "Cristo glorioso", la resurrección, la gloria de Dios, la gloria de Cristo, tenemos que pensar con su riqueza semántica. No es la gloria griega.

Aquí ha pasado igual, cuando los 70 traducen ANAWIM por PRAEIS, no están pensando en la mansedumbre, sino que están enriqueciendo esta palabra que sale varias veces en ese Salmo 37. Entonces PRAEIS sigue siendo "los pobres". Por eso algunos exégetas, creen que esa bienaventuranza es el desdoblamiento de la primera.

Entonces: Bienaventurados los pobres porque de ellos es el Reino de Dios.
Bienaventurados los mansos porque a ellos pertenece la tierra.

Si mansos es paralelo a pobres... Reino es paralelo a tierra. Se puede leer cruzado: Bienaventurados los pobres porque de ellos es el reino de la tierra y bienaventurados los mansos porque de ellos es el reino. Son equivalentes. Eso se puede deducir remontándose al texto griego, está la base en el Salmo 37, que a su vez tiene un trasfondo propio. No se trata solamente del texto griego, sino del griego dentro de una mentalidad semítica. Y los autores que escriben en griego también conocen el hebreo y el arameo.

Y segundo porque en muchos manuscritos falta la bienaventuranza de los mansos. Entonces queda el esquema de 7. Esta segunda se añadió, parecería ser como un cambio, una explicación de la primera.

Esto es interesante para evitar una excesiva espiritualización del texto: tanto con la idea del Reino como con la de "pobres".

Lo que está abajo de todo esto es la distinción entre lo que fue la redacción de Mateo de lo que pudo ser la predicación original de Jesucristo. Y en el A.T. hay toda una línea que podemos llamar del Dios defensor de los pobres, muy marcada en los profetas y en otros textos aparte de lo que vimos hoy sobre la tierra. Concretamente a favor de los pobres. Justamente el Dios que tiene poder puede salvar a los pobres que están oprimidos por otros poderes. Esa línea es muy fuerte en el A.T. y constituye un eje querigmático o eje teológico, al que hay que darle mucha importancia. Eso desemboca justamente en la proclama de Jesucristo, que como además está en el discurso inaugural de la predicación tiene más importancia todavía.

La expresión Reino de los cielos no tiene nada que ver con nuestro cielo. Acuérdense siempre que cielo es el lugar de Dios y que en la mentalidad judía, también puede significar esta tierra. Pero es el reino futuro, en el sentido de reino ideal.

En los textos apócrifos y textos rabínicos, en general se habla de Reino. En la traducción aramea y en el Targum también. Casi que la palabra tierra se usa mucho menos. Y en parte puede ser porque ya hay una escatologización tan grande, que cuando se visualiza el futuro de Israel (porque los hebreos no tienen una idea de otra vida

como los griegos, para ellos la vida tiene sentido si es material, concreta como acá), se lo piensa horizontalmente: el reino futuro es completamente diferente a esta realidad, porque ahí no habrá injusticia, no habrá opresión, etc. Pero en el fondo lo piensan como en esta tierra. Así que pienso que la palabra "tierra" está subsumida allí. Pero eso se ha prestado a lo otro, a saber, que cuando vino la irrupción de lo griego se traspuso el sentido. En los textos rabínicos del judaísmo de la época de Jesús, cuando ya se escatologiza mucho el Reino, o la tierra, comienza a hablarse tanto en símbolos, que al final queda esa cuestión muy en el aire. Y pasa al N.T. también. Jesús habla de la ruina, del fin del mundo, con un lenguaje típicamente apocalíptico, que no hay que tomarlo al pie de la letra. Es un lenguaje de símbolos, pero entonces, ¿qué es lo que queda detrás? Debe haber mucho más de lo que nosotros podamos pensar, pero no lo podemos concretar. Pero tenemos derecho de concretarlos. Entonces si nosotros ya interpretamos como que eso significa trascendencia en otro plano, otro mundo espiritual, ya estamos cortados, ya no podemos reinterpretarlo. Yo pienso que la cosa queda abierta. Pero en el N.T. se ve que hay ya una despreocupación por la forma política geográfica de la teología de la tierra. Pienso que es porque la experiencia cristiana es de no identificación con el pueblo judío.

Me gustaría hacer una reflexión hermenéutica, que es para mí tal vez lo más importante que hay que marcar ahora. Porque es una cuestión de poder releer la Biblia para nosotros. Porque si tomamos muy al pie de la letra los textos, vamos a encontrarnos con caminos sin salida. El libro de Josué muy bien puede justificar la conquista de América por parte de los españoles. América es "la tierra" dada por Dios a los reyes españoles: entonces la conquista, la liquidación del indígena, el imponerles el evangelio, etc. El libro de Josué es evidentemente el arquetipo de eso. ¿Con qué derecho los hebreos despojaron a los cananeos de su tierra? El esquema de la conquista va ligado a la injusticia. Hay que tener cuidado al usar esos textos, que probablemente han sido usados en esa forma. Eso es lo que pasa ahora en Palestina, la conquista del Líbano, todo eso es para asegurar la "tierra prometida". ¿Qué derechos tienen los hebreos de ocupar una tierra que ya hace 2000 años que no la tienen? Claro, una vez que dicen que "es suya", tienen que defenderse de todos los enemigos posibles.

Y aquí los tobas, ¿qué van a hacer para recuperar la tierra? ¿de quién es la tierra? Parece como que los europeos que han venido tienen todos los derechos sobre las tierras de acá, ¿por qué? porque tendrán unas técnicas distintas, una civilización que dicen que es superior, entonces tienen todos los derechos. Así que si hoy hubiera todavía una isla no descubierta, si la descubren los europeos, o nosotros, tenemos derechos, por lo visto. ¿Y los que están viviendo allí? ¿De dónde sale eso? Es decir hay a veces justificaciones religiosas, teológicas, usando la Biblia también. Creo que mucho de la predicación misionera, que no solamente es católica, sino también protestante de EEUU para acá, se basa en este esquema, "la tierra prometida".

Entonces, voy a esto: nosotros vimos hoy bastante claro, que en el A.T. hay una esperanza, hay un mensaje respecto de la tierra pero como bien nacional; o más en particular, la posesión de la tierra. Entonces siempre se dice que el N.T. es otra cosa. El N.T. es el perfeccionamiento del antiguo, Cristo culmina la revelación, hay una espiritualización, una interiorización de todo, entonces es un enriquecimiento. Pensémoslo a nivel de la tierra. En Cristo estas cosas ya no interesan. Se dió una espiritualización.

Lo mismo pasa con el culto. La carta a los Hebreos es típica. El sacrificio de la expiación, la fiesta de la expiación, el kippur de los judíos, es pensado en

función de la entrada de Jesús en el templo celestial, en la ascensión. Pablo en Romanos y la Carta de Pedro, habla del "culto espiritual, la oración..." Esa trasposición es interesante. Por eso la palabra SACERDOTE tiene otro sentido en el Nuevo Testamento, es el sacerdocio espiritual. Lo mismo ha pasado con la tierra. El lenguaje mismo ha pasado a otro código. Se lee con otro código, espiritual. Lo de Hebreos: la tierra es la meta, es la patria celestial. Así nos quedamos en el aire, decimos: el N.T. es la culminación del Antiguo, entonces hay que leer todo esto en función del N.T. En el N.T. nos encontramos que no hay ningún mensaje sobre la tierra concreta, fuera de ese texto de Mateo que aunque es importante así y todo está dentro de Mateo. Esto se refleja en muchas cosas, no solamente en el tema de la tierra. Por ejemplo, en el de la liberación. Otro caso, el tercero que doy: el lenguaje de la liberación, está referido al éxodo, o al exilio, o a la conquista, pero en el N.T. se refiere a la redención, a la salvación espiritual. La palabra REDENCION que tiene esa carga tan poderosa en el A.T., ahora se refiere a la redención en Cristo, pero es en el plano espiritual. Ahí no se contempla directamente el plano sociológico, humano. Aquí tenemos que introducir un elemento de hermenéutica. El A.T. es parte de la Biblia, no es que nosotros pongamos el N.T. en reemplazo del A.T. Tenemos el A.T. Hay un principio de hermenéutica, según el cual la relectura de una tradición anterior, la absorbe, la reabsorbe, pero no la suprime. Relectura no es supresión sino que de alguna manera lo anterior viene retrabajado y reasumido, reabsorbido.

Un segundo principio: todo texto (bíblico o de cualquier literatura) hay que leerlo en su contexto. Otra manera de decirlo: todo texto es una clausura de sentido. Porque se escribe en función de una realidad, de una situación; entonces se interpreta en función de esa realidad. Pero esa realidad nunca puede ser la última. Decir que el N.T. es la culminación de la revelación es engañoso; porque el N.T. fue escrito como interpretación de una realidad histórica que vivían las primeras comunidades. En tal sentido es un aspecto de la revelación. Los autores no pudieron escribir de otra manera, no pudieron sino pensar en una espiritualización de la tierra, porque ese era el contexto en el que ellos tenían que interpretar, justamente por esa separación con el judaísmo, como tierra, como país. Tenían que universalizarla y además introducir ese aspecto de la liberación en el aspecto del pecado. Han enfatizado tanto ese aspecto, que han dejado en la sombra, como sumergido, el otro aspecto sociopolítico. Pero fue muy sabia la iglesia primitiva en mantener el A.T. Ese siempre es la presencia del kerygma como lo vivió Israel en sentido tan completo, tan histórico, tan político.

Entonces, todos esos temas de la liberación, de la tierra..., en el N.T. están releídos pero no suprimidos. Quiere decir en última instancia que nosotros cuando leemos el A.T. lo leemos siempre con un lente cristológico. No podemos decir: el A.T. allá y el N.T. acá. Es decir que nosotros a todos los temas del A.T. le tenemos que poner luz que le da Cristo, hay más allí. Por ejemplo si Israel se preocupó solamente de lo político, el N.T. señala que hay otra dimensión más, trascendente, antropológica, del hombre nuevo. Pero no se suprime lo otro. De ahí que, si en el momento de escribirse el N.T. se sumergieron muchos aspectos del A.T., para enfatizar otros, desde nuestra situación de hoy tenemos que hacer reemerger aquello que está más en sintonía con nuestra situación. Sigue siendo mensaje, pero pasando por Cristo, o sea que tenemos que añadirle siempre esa otra dimensión que falta.

Entonces así se entiende un principio de la hermenéutica que dice que toda lectura es interpretación. Toda lectura de una tradición anterior, la interpreta, la rehace, la reabsorbe, pero no la suprime. De alguna manera queda algo de lo anterior dentro de lo nuevo. Y segundo que todo texto es contextual. Eso significa que es clausura y que

es recorte de una tradición y que tiene que abrirse de nuevo. O que el N.T. que parece tan espiritual es así porque nosotros inconscientemente lo clausuramos. Le hemos puesto una compuerta allí, un cierre que va contra todas las leyes de la lingüística y de la hermenéutica, un texto siempre está abierto. Cuando nosotros releemos el N.T. incluso aunque no tuviéramos el A.T., lo tendríamos que reabrir porque la realidad nuestra tiene que hacer releer el N.T. Pero gracias a Dios tenemos detrás, a través del lente cristológico el A.T. Yo pienso que hoy en nuestra realidad latinoamericana, tenemos que releer mucho más el A.T. Eso no significa volver atrás, porque siempre la lectura es a través del N.T. Hay un elemento dogmático que me parece que nos frena muchísimo. Y es por culpa de los teólogos, por no haber comprendido la Biblia. Eso de decir que la revelación está terminada... La revelación llega a su máximo, en algunos sentidos, correcto. No podemos ya esperar que haya otro mensaje más que Cristo. Cristo como palabra y como acontecimiento es lo máximo, pero igual, la figura de Cristo es polisémica, o sea está abierta. Lo que han hecho los libros del N.T. ha sido tomar aspectos del acontecimiento de Cristo y encerrarlos en palabras. Es una expresión limitada. Pero en lo mismo que dice hay mucho más. Y después, que si la Biblia misma nos muestra que Dios se revela en los acontecimientos, que nuestro lenguaje bíblico es formulación de esa experiencia de Dios, en sí misma está mostrando que Dios se sigue revelando en la historia, si no, no tiene sentido. ¿Por qué Dios se reveló en un momento y ahora no? ¿Es decir que ahora solamente nos queda interpretar la Biblia? No, eso no es correcto. Si la Biblia es el libro arquetípico, el libro normativo, no hablo de ninguna Biblia nueva ni nada, siempre es como un punto de referencia. Pero justamente para ayudarnos a reconocer a Dios en los nuevos pasos que da dentro de nuestra historia. Entonces, cómo no vamos a tener derecho de leer, por ejemplo los procesos de liberación en América Latina en clave del éxodo?

El tema de la tierra me parece muy interesante desde el punto de vista del trabajo que Uds. están haciendo con los indígenas. Hay muchos elementos, hay un mensaje bíblico referido a la tierra, en muchos lados y hay que saber usarlo. Es interesante ver las sincronías que hay. Como lenguaje, como expresión de un mensaje, la Biblia, para nosotros es un libro clave, pero junto con eso tenemos que señalar la capacidad nuestra de reconocer a Dios en la historia. Y hay una cosa muy sencilla en el Evangelio que aclara toda esta cuestión de la hermenéutica. Los judíos al final, en el A.T. recibieron revelación de Dios, supieron reconocer a Dios en la historia, lo expresaron, en ese lenguaje del éxodo, los credos, tantas cosas. Y después, cuando llega Jesús, no lo reconocen: "por qué fue esto? Porque ellos ya se habían acostumbrado a encerrar a Dios y a que toda revelación pasara por la Torá, la Ley. Lo que no está dicho en la Biblia no es revelación de Dios. Pero Cristo aparece con su predicación, su acción; comienza a desconcertar. Los fariseos lo primero que dicen es: este es un endemoniado. Porque no está de acuerdo con la Torá. Entonces, es la incapacidad de reconocer a Dios de una forma nueva. Eso fue por un encerramiento en la Torá. A mí me llama mucho la atención que el Jesús de Juan dice estas palabras, a los judíos que eran los teólogos que conocían la Torá: "vosotros no conocéis a Dios", o "vosotros no conocéis al Padre". Eso los enfurece a los judíos. ¿A los teólogos decirles eso? Claro, porque ese Dios ya no sirve. Exactamente eso ha pasado con la teología y con las iglesias.

Así como los hebreos han elaborado la idea de la promesa, de la liberación, etc., porque han vivido circunstancias en su vida real, hay grupos indígenas que deben de alguna manera haber expresado en su lenguaje religioso esa experiencia de que les han quitado la tierra o los han alejado.

Creo que la cultura indígena de alguna manera integra la situación de marginación aunque sea moderna, dentro de un mito que se refiere a los orígenes. El mito en general es repetitivo, explica por los orígenes la situación actual y eso es

ambiguo, pero puede haber puntas... como decia hoy con el mito de Atrajasis de la rebelion de los dioses menores. Cuando aparece el hombre, fracasa en la rebelion, sin embargo el que "hubo alguna vez una rebelion exitosa" quiere decir que el hombre piensa que es posible rebelarse contra el orden establecido.

Habria que pensar un poco entonces en que medida en las misiones, en el trabajo de catequesis se respeta la expresion religiosa del indigena y por otro lado, en que medida uno puede descubrir en la mentalidad indigena el elemento de internalizacion de la opresion. Ver como se trabaja ese elemento. El discurso teologico se ha hecho en base a experiencias historicas, experiencias de liberacion. Entonces el discurso teologico es un discurso de liberacion. Aca, en general en America Latina, la expresion religiosa que ha tenido el indigena de una experiencia de opresion. Su discurso teologico, es decir su discurso cristiano nunca puede ser un discurso liberador. De ahi viene que la religiosidad popular es una recuperacion de una forma de liberacion para ellos. Pero en Israel, el pueblo ha tenido tantas experiencias de lucha por la liberacion y conquista de la tierra que genero todo un discurso teologico muy significativo.

V.- LENGUA E IDENTIDAD CULTURAL

V.1. EL LENGUAJE COMO FACTOR FUNDAMENTAL EN EL DESARROLLO PERSONAL Y SOCIAL

INTRODUCCION. LA LENGUA PARA EL MAPUCHO.

EL LENGUAJE FACTOR FUNDAMENTAL PARA LA CONTINUIDAD DE LA CULTURA.

Lenguaje y pensamiento abstracto.

Lenguaje como organizador de los datos de la realidad.

Lenguaje como organizador y transmisor de la experiencia personal y social.

Lenguaje, pensamiento y acción.

Lenguaje, realidad y conocimiento.

Poder creador - generador - fundante del lenguaje.

Poder mágico - encantatorio.

V.2. EL LENGUAJE COMO INSTRUMENTO DE LA DOMINACION.

Lengua de los dominadores ≠ lengua de los dominados.

Cultura de los dominadores ≠ cultura de los dominados.

Sociedad dominadora ≠ sociedad dominada.

Consecuencias.

Choque de sistemas sociales, culturales, religiosos, lingüísticos.

Discriminación.

Conflicto de identidad (negación).

Aculturación.

Extinción de la cultura dominada.

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS:

El lenguaje como instrumento de humanización, de autovaloración, de valoración de la sociedad general (no integración).

PROPUESTAS GENERALES.

Revaloración de sus propias raíces.

Adquisición y manejo eficiente de las herramientas de la sociedad blanca (igualdad de condiciones con el blanco, tecnología, lenguaje, cálculo).

PROPUESTAS PARA EL AREA LENGUA

Recuperación de la lengua y del patrimonio cultural, (cuentos, mitos, chistes, ritos, canciones, comidas, modos de curación).

Dominio del castellano.

IMPORTANCIA DE LA EDUCACION.

Enseñanza de la lectoescritura y del cálculo.

Alfabetización de adultos.

Capacitación técnica, (agricultura, etc).

V.3. MATERIAL PARA LA REFLEXION.

Frases relativas al lenguaje dichas por mapuches argentinos y chilenos.

- Lengua y supervivencia cultural.

"No puede haber mapuche sin lengua mapuche, no puede, como no puede haber buey sin patas".

"Cuando no se hable más la lengua, ni se haga más nguillatún (rogativa a Dios), no habrá más mapuche".

- Valor creador-generador del lenguaje.

"Porque mapuche, yo creo que su lenguaje fue principio..."

Comparar con:

a) "En principio fue el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios" (Juan 1:1).

"Cuando todo comenzó, ya existía la Palabra, y aquel que es la Palabra estaba con Dios y era Dios" (Versión popular).

b) "Entonces vino la Palabra (...) fue dicha por los Dominadores, los Poderosos del Cielo; hablaron, (...) 'Tierra' dijeron, y enseguida nació." (Popol-Vuh, del pueblo maya quiche).

- Valor del nombre.

a) "... Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo ..." (Génesis 2:20).

b) "Durante una revuelta, mi abuela fue capturada (por los blancos). La cautivaron y la llevaron a Buenos Aires. Allí qué hicieron. Todo le sacaron." (De un relato mapuche).

c) "Yo perdí mi nombre. No tengo nombre. En la época del "gran degollador" (Rosas) lo cristianaron a mi abuelo, y así perdí mi nombre..." (Don Torres, de Rio Negro, Argentina, como respuesta a la pregunta: "¿Porqué se llama Torres?", apellido español).

- Conflicto de identidad.

a) "La 'misturación' (con los blancos) es la causa de nuestros males".

b) "Ellos (los jóvenes) quieren ser blancos, pero no pueden. Ese es su problema".

- La lengua materna como el lenguaje de los sentimientos más íntimos, el lenguaje de la oración.

a) "El problema de los jóvenes es que no saben orar en la lengua. Cuando se quieren acordar, van a tener una calamidad."

b) "En el nguillatún (rogativa) no se puede hablar en castilla."

- Adquisición del lenguaje como signo de normalidad en un niño.

a) "Desde chico fue raro. Cuando tuvo un año no dijo 'mamá'; cuando tuvo dos no dijo 'papá'".

- Valoración de la lectoescritura como arma de defensa de sus derechos.

"Antes éramos todos 'ciegos' (analfabetos); por eso no podíamos defendernos".

- Dominio de ambas lenguas.

"Las dos son necesarias. El castellano para afuera, si uno va lejos, para el trabajo. El mapuche para hablar con otro paisano, sobre todo para responder a un anciano, por respeto".

- Valoración de los antiguos.

"Hay que tener buena cabeza. Yo de chico escuchaba todo lo que decían los viejos y lo ponía en la cabeza. Cuando ellos se reunían y contaban cuentos, yo aprendía todo lo que decían".

"Me dormía escuchándolos"

"Me enseñó mi madre, y a ella la suya".

- Valoración y prestigio de los mejores hablantes.

"Para ser cacique hay que tener buena cabeza, buena lengua".

V.4. TRABAJO EN GRUPOS

OBJETIVOS

- 1- Reflexionar sobre el problema de la lengua en los distintos lugares.
- 2- Reflexionar sobre trabajos que se estén haciendo en esta área.

- 3- Elaborar propuesta concretas de trabajo (según la realidad de cada zona.

MODALIDAD

Discusión en pequeños grupos con coordinador y secretario.

MATERIAL PARA LA REFLEXION

- Frases relativas al lenguaje dichas por mapuches argentinos y chilenos.
- Otros materiales proporcionados por los grupos.

VI.- COMENTARIOS SOBRE LAS EXPOSICIONES Y EXPERIENCIAS COMPARTIDAS.

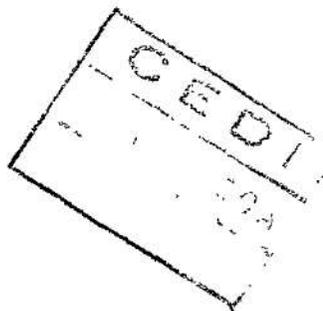
- Es imposible evitar que los indígenas asuman los modelos blancos, que no solo son transmitidos por los misioneros y agentes de pastoral, sino por toda la cultura circundante. Incluso hay una interpretación mágica de los instrumentos del hombre blanco que le permiten dominar. En la evangelización el problema es reinterpretar nuestra propia cultura y desmitologizarla.
- Entre los indígenas hay como una búsqueda de mecanismos de defensa frente al mundo blanco. Por ejemplo, la búsqueda de la eficacia de las leyes de los blancos.
- Nuestro proceso en el medio indígena requiere el apoyo de las ciencias sociales: la lingüística, la antropología, el estudio de las culturas y de las religiones.
- El trabajo educativo en y con las comunidades indígenas implica una etapa de re-aprendizaje por parte del educador blanco, comenzando por visitar las comunidades, hablar con la gente, escucharlos, aprender lo que tienen para enseñarnos. En realidad, esta etapa nunca termina... Después de un tiempo recién se puede vislumbrar cuáles son las vías por las que la gente propone sus propias soluciones.
- Habría que definir claramente el objetivo de estos encuentros. Uno fundamental es el ecuménico. Por ejemplo, el problema de la tierra debe ser trabajado con mucho tiempo y con profundidad entre los distintos grupos.

Al mismo tiempo, debe admitirse que existen profundas diferencias en las perspectivas de los misioneros y agentes de pastoral con respecto a qué significa la evangelización y la aproximación a las culturas indígenas. Pero justamente es la visión ecuménica la que puede posibilitar que esa aproximación no produzca mayor confusión y división en el mundo.

- La concepción de la pobreza que tienen los distintos grupos misioneros produce divisiones. Para algunos, la pobreza tiene, sobre todo, un significado espiritual y la lectura de los textos bíblicos se hace sobre la base de que la pobreza conlleva una bendición. Para otros, la pobreza implica la cuestión económica y su significado evangélico está referido a una opción que los creyentes hacen personalmente, y no a una situación que les es impuesta por un sistema injusto socialmente.

VII.- NOMINA DE PARTICIPANTES.

Marcelo Abel	Bautista	Resistencia, Chaco, Argentina.
Uta de Abel	Bautista	Resistencia, Chaco, Argentina.
Carmen de Bello	Metodista	Buenos Aires, Argentina.
Ana Rosa de Benedetto	Metodista	J.J.Castelli, Chaco. Argentina.
Carlos Benedetto	Metodista	J.J.Castelli, Chaco. Argentina.
Amadeo Benz	Católico	Equipo Nacional de Misiones Conferencia Episcopal Paraguaya Asunción, Paraguay.
Lois de Buckwalter	Menonita	R.Saenz Peña, Chaco. Argentina.
Alberto Buckwalter	Menonita	R.Saenz Peña, Chaco. Argentina.
Mabel de Collet	Metodista	J.J.Castelli, Chaco. Argentina.
Jorge Collet	Metodista	J.J.Castelli, Chaco. Argentina.
Severino Croatto	Católico	ISEDET, Buenos Aires, Argentina.
Luis María de la Cruz	Anglicano	Ing.Juarez, Formosa, Argentina.
Mabel de Filippini	Metodista	C.E.C. Buenos Aires, Argentina.
Lucía de Garaño	Católica	Buenos Aires, Argentina.
Berta de Horst	Menonita	Formosa, Argentina.
Willys Horst	Menonita	Formosa, Argentina.
Marta de Mast	Menonita	Formosa, Argentina.
Miguel Mast	Menonita	Formosa, Argentina.
Francisco Nazar	Católico	El Potrillo, Formosa, Argentina.



C.E.C.