

Los excluidos y los imperios de ayer y hoy

Los samaritanos: historia paradigmática de elección, exclusión e inclusión de los pueblos

Su condición inherente [de la relación hegemónica] es que una fuerza social *particular* asuma la representación de una *totalidad* que es radicalmente inconmensurable con ella.

E. Laclau, C. Mouffe¹

Resumen:

La intención de este trabajo es centrarse en la construcción de prejuicios étnicos, de género y de clase como parte del discurso religioso, incluso en la narrativa bíblica, y como el Evangelio pretende deconstruir el discurso y el prejuicio. Nos centraremos, a modo de ejemplo, en la historia de los samaritanos. Antes de ser "los samaritanos" eran parte del pueblo elegido de Israel, de hecho, la mayoría (diez tribus). El cisma fue provocado por la herencia imperialista del reinado de Salomón y la avidez impositiva de la corona. La Escritura testifica sobre la corrupción de ambos reinos y la consiguiente condenación profética por Dios y su "des-elección". Asiria y Babilonia intervienen e imponen su política imperial para persistir en la separación de los pueblos, para fomentar prejuicios, para asegurar su dominio.

Los relatos históricos en los libros de Samuel, Reyes y Crónicas ya comienzan a mostrar su sesgo en apoyo de las tribus del Sur y la monarquía davídica. Los samaritanos fueron luego "des-elegidos" por los exiliados retornantes en tiempos de Esdras y Nehemías. La creación de una "ética de la pureza" y la imposición de la clase dominante, con el apoyo del poder imperial de la élite retornante, contra el "pueblo de la tierra", es un testigo el poder discursivo de estas narrativas. Luego la intervención del imperio romano para el control de la región a través de la política de "divide e impera" profundizó la separación y la discriminación.

Pero, contra el prejuicio así creado y en el anuncio del Reino de Dios, los samaritanos son incluidos otra vez por Jesús a través de su parábola en Lucas 10:30-37 y en la historia de los leprosos limpiados (Lc 17:12-19). También el Evangelio de Juan y el libro de los Hechos nos aportan, de diversas maneras, a la inclusión de los samaritanos entre los seguidores de Jesús.

Señalo aquí que la manera en que se cuenta la historia construye y contribuye con los poderes de exclusión. Es necesario traer ese análisis de la historia a nuestros días, para ver cómo aquellos que son despreciados por los imperios y sus aliados de las élites locales han de ser incluidos como parte del pueblo de Dios y su reinado.

Cuando no recordamos lo que nos pasa...

El relato histórico es uno de los grandes constructores de prejuicios y exclusión. Una popular canción de rock argentino tiene como refrán "Si la historia la escriben los

¹ *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. 2ª edición en español. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2004. En el "Prefacio a la segunda edición en español", p. 10.

que ganan, eso quiere decir que hay otra historia: la verdadera historia, quien quiera oír que oiga”.² Entre las historias de exclusión, odio y prejuicio que se construyen en el propio relato bíblico merece atención la construcción del relato sobre los “samaritanos”, porque muestra el proceso de denostación de un pueblo y de una clase a manos de los sectores dominantes.

Hoy casi todos los estudiosos de la Biblia concuerdan en que el llamado “texto canónico” de la Biblia hebrea fue mayormente escrito, o al menos recopilado, revisado y compuesto en el período postexílico, bajo la administración persa. Y si bien una lectura atenta muestra tanto la existencia de estratos diversos y más antiguos, como así también de diversas corrientes y proyectos políticos en su composición, es interesante notar que, con alguna parcial excepción en el caso de Ezequiel, algunos capítulos en Isaías o algún párrafo ocasional, todo apunta a que sea la tribu de Judá la que asuma la total herencia abrahámica. La reducción va paso a paso: la promesa a Abram primero es limitada, pasando de la totalidad de sus herederos a Israel solamente, y luego de Israel al remanente de las tribus de Judá y de Benjamín.

Por cierto hay resistencias y de alguna manera, muchas veces entre líneas, se percibe la tensión, recuerdos de “la otra historia” a la que alude Nito Nebbia. Pero finalmente se impone el relato oficial: Judá es “todo Israel”, los judíos son los únicos verdaderos israelitas y los que gozan del derecho a la totalidad de las promesas de la nación elegida. Y esto sigue siendo así hasta el día de hoy, y es parte de la justificación de la derecha judía en el estado de Israel, de la construcción del prejuicio antipalestino, y modelo de la construcción de otras exclusiones. Nuevamente con el apoyo de los imperios de turno, que los sostiene política, comunicacional y militarmente.

La controversial creación de la monarquía en Israel (1Sa 8-13), que en el fondo es el primer intento de construirlo como estado,³ que solo se consolida brevemente en el segundo período de David y con el reinado de Salomón, ya va mostrando las trazas de la creación de la justificación y el prejuicio del poder judaico, así como las resistencias que van surgiendo. La oposición aparece desde el principio, ya que ni los benjamitas ni las tribus del norte reconocen a David, y se muestran refractarias a esa hegemonía, que solo se consigue luego de una intrincada historia de traiciones, asesinatos y componendas políticas (2Sa 1-5). La llamada “rebelión de Absalón” (2Sa 15-18) es una muestra de que hay una permanente inconformidad de las diversas tribus, y todo el período davídico, luego exaltado como “ejemplar”, es una cadena de alzamientos y movimientos de resistencia al poder centralizado del incipiente estado.

El relato, en ese sentido, si bien reconoce esta inquietud, lo va calificando. Quienes confrontan con el poder de Jerusalén son designados como “conspiradores” (*qshr*—2Sa 15:12), “inservible o perverso” (*bly'l*—2Sa 20:1, nótese que esta será luego una designación de lo satánico—*Belial*), entre otros adjetivos similares. La historia termina con la legitimación de David en el trono, y por ende, con la implícita condena de todos los que cuestionaron su poder, especialmente desde las tribus del norte, ya designadas varias veces como “Israel”. David es la culminación de la historia, siendo judaíta, es el rey

² Lito Nebbia: “Quien quiera oír que oiga”. El texto completo accesible en <https://www.youtube.com/watch?v=3mkhn6oiqCM>

³ Véase mi “Surgimiento del estado monárquico en el Israel Antiguo. Aproximación desde la antropología política”. En *Cuadernos de Teología*, Vol. XXVI, 2007.

de todo Israel. De esa manera el relato comienza a establecer quién es el designado y los verdaderos electos.

Tampoco el reinado de Salomón comienza sin incidentes. También en este caso quienes se oponen (legítimamente según las leyes de herencia) son considerados perversos y asesinados, tras lo cual se lo pone a Salomón como ejemplo de sabiduría. Sin embargo, el relato oculta (a duras penas) el nivel de explotación al que Salomón somete al pueblo. Cuando se considera la cantidad de impuestos y dádivas que recibía el rey y sus nobles (1Re 4-5) y lo que costaría mantener sus caballerizas y ejército, no se puede menos que reconocer que esto sólo podía conseguirse con la explotación de miles de campesinos y esclavos, producto de las levas que decretaba el rey (1Re 5:13). La enunciación claramente contradice lo que la ley deuteronomica establece como la norma monárquica (Deut 17:14-20). Es importante destacar esto porque de allí surge ya que la cuestión de los samaritanos no es solamente una cuestión étnica, sino económica y de clase social.

El nivel de esta explotación se ve claramente a la muerte de Salomón. El pueblo reclama justamente por la servidumbre real (1Re 12:4), pero la respuesta de Roboam anticipa una mayor carga y explotación. Pero la deslegitimación de la protesta y la posterior división aparece en la descalificación del nuevo rey de Israel, Jeroboam, como extranjero. Cabe notar, sin embargo, que Jeroboam es anunciado como futuro rey de Israel (al menos de 10 tribus) por una profecía (Ajías de Silo, 1Re 11:10ss.), aunque no tenga derecho hereditario al trono, al igual que David había sido ungido por Samuel sin tenerlo (1Sa 16). Sin embargo, el relato luego irá paulatinamente reconociendo el señorío de David, pero desconociendo el de Jeroboam.

Las historias de rebelión, intrigas, homicidios e idolatrías continúan en ambos reinos, en detalles que no podemos abundar aquí. También en ambos reinos se dan una serie de profecías sobre sus injusticias y eventual ruina. Esto culmina con el rechazo de Dios y su revocatoria de la elección de Israel, aunque aparece reiteradamente la promesa del remanente (*sh'r*). También en este caso debemos atender a la estrategia discursiva en torno del remanente. En un primer momento pareciera que el remanente es de todo Israel (2Cr 34:9, 21), pero luego y especialmente como veremos en Esdras y Nehemías, solo se reconoce al remanente de Judá, y esto es aplicado casi exclusivamente a la elite retornante.

La historia de la destrucción de los reinos comienza a desencadenarse a partir de 2Re 17 (caída de Samaria) y 2Re 24 ss. (caída de Jerusalén). Sin embargo, en el relato sobre Samaria se pone el énfasis en la ocupación del territorio por parte de desplazados de otros pueblos (2Re 17:24), y la consiguiente idolatría, así como el enojo de YHVH. Es de notar, porque hace a nuestra temática, que el sufrimiento es causado por los desplazados que ahora pueblan el territorio de Israel. Estos, que presumiblemente son esclavos o cautivos de otros pueblos y llevados al territorio ocupado, son a la vez víctimas y causantes de su propio mal. No podemos eludir esto en la consideración de la estrategia discursiva, ya que es parte de los discursos imperiales, y especialmente en todo el discurso del imperio neoliberal posmoderno, que las víctimas son los culpables de su propia desgracia. No es el rey que los desplazó, sino su propia idolatría lo que atrae el enojo de Dios y el castigo a través de la invasión de leones.

Pero además esto será el justificativo para señalar luego la impureza del “pueblo de la tierra” (*hm h 'ertz*), de lo cual dará luego testimonio toda la construcción cultural y

religiosa en torno de los samaritanos en los tiempos del “Segundo Templo”. Esto se vuelve evidente cuando entramos en el análisis de los textos de Esdras y Nehemías.

En la historia llamada “deuteronomista” (Samuel y Reyes) puede verse una cierta tensión y ambigüedad, como así también en lo que se desprende de las referencias en Isaías. Crónicas, en cambio, muestra el sesgo a favor de Judá. Al historiar sólo los reyes de Judá, y mencionar al reino de Israel solamente cuando entra en contacto con los reyes del Sur, siempre con tono peyorativo, avanza en el proyecto de declarar al judaísmo como el “todo Israel”. A la vez reescribe la historia escamoteando los incidentes negativos de la vida de David y de Salomón, que en la otra historia figuran como los descalificadores de su reino, y anticipo de su división y caída. Por el contrario, hace una cuidada defensa de algunas líneas patriarcales y del sacerdocio, que serán significativas a la hora de reconstruir la legitimización de la elite retornante de Babilonia, y, complementariamente, descalificar otras, cuyos proyectos políticos y/o posición de clase, difieren.

El propósito de reconstrucción de los retornantes, en su alianza con el poder persa y su proyecto elitista, necesita sostener su elección y la “des-elección” del todo Israel, para lo cual instalan una ideología hegemónica basada en el concepto de pureza. Las extensas genealogías y la cuidadosa lista de los retornantes, su enumeración censal, es más que un detalle administrativo: es funcional a su concepto de pureza. Es necesaria para su estrategia discursiva poder discernir al “verdadero israelita” (judío o benjamita, y un sector de los levitas), de los otros. La función excluyente de estos elencos queda claro desde el principio: Ya al finalizar la primera enumeración el libro de Esdras establece que “hubo otros que también fueron a Jerusalén [...] pero que no pudieron demostrar de que familia o línea patriarcal eran, ni siquiera si eran israelitas o no” (Es 2:59). Estos fueron excluidos y “el gobernador les prohibió comer de las cosas sagradas...” (Es 2:61-63).

La sustitución del “todo Israel” por los descendientes comprobados de Judá y Benjamín se hace claro al comienzo del cap. 4 de Esdras: Allí se especifica que “cuando los enemigos (*sr*) de los descendientes de Judá y de Benjamín se habían enterado de que los que habían regresado del cautiverio estaban reconstruyendo el templo del Dios de Israel...” fueron a prestar su colaboración, son rechazados. Me interesa detenerme en el relato y su adjetivación, pues allí reside su verdadera estrategia discursiva. Quienes vienen a ofrecer su colaboración insisten en que ellos adoran al mismo Dios y le ofrecen sus sacrificios, incluso durante el tiempo de su sometimiento al rey de Asiria. Pero hay un detalle al final del v. 2: “y nos trajo aquí”. De esa manera pone en boca de los propios hablantes que son advenedizos. La respuesta avanza en su construcción de sustitución discursiva, pues los que responden lo hacen en nombre, no ya de sus respectivas tribus, sino como “descendientes de Israel” (v. 3^a). Los de las tribus de Judá y Benjamín, que pueden demostrar su genealogía, y que son los retornantes de la elite llevada en cautiverio, se transforman así en los únicos descendientes auténticos del todo Israel. Por lo tanto ellos solos (*yhd*) han de edificar el templo. Para que el templo sea puro solo los étnicamente puros lo pueden construir.

El efecto de clase se percibe en el siguiente versículo: el “pueblo de la tierra” es opuesto el “pueblo de Judá”. Los labriegos, los campesinos que quedaron en el país y que sufrieron la servidumbre babilónica y persa, son opuestos a la elite que marchó en cautiverio. Un exilio que si bien por momentos es duro, por otro lado les permitió sostenerse en su “pureza” y les otorgó algunos privilegios. Quienes no pueden demostrar su linaje y abolengo son desestimados incluso del culto. Príncipe, nobles y sacerdotes son ahora el “todo Israel”, los únicos electos del Señor.

Tras esta primera corriente encabezada por Zorobabel y Josué, llega una segunda línea que tiene a Esdras por insignia (Esd 7 y ss.). Nuevamente la estrategia discursiva avanza en señalar la identidad étnica de los nuevos ocupantes de Jerusalén, remontando la genealogía de Esdras hasta el mismo Aarón. Nuevamente aparece el favor de la monarquía persa como un signo de legitimidad. Nuevamente somete, de alguna manera, a todo israelita que quiera trasladarse a Judea y Jerusalén, al poder y arbitrio del nuevo favorito del rey. Y una vez más aparecen las genealogías y listas autojustificantes. Una vez más hay que señalar que todo el relato indica, a su vez, una legitimación de la riqueza frente a la situación de pobreza que afecta a la población en general, como veremos más adelante en el caso de Nehemías. Los pobres no suelen tener los recursos para justificar abolengo, y a lo sumo son mencionados como siervos.

Nuevamente aquí se señala como pecado el haber tomado mujeres de entre los pueblos vecinos (en ese entonces también ocupaban el mismo territorio). La oración de Esdras es un alegato de reivindicación de sí mismo. De entre todas las leyes que puede citar elige las que apuntan a la pureza racial (volveré sobre esto más adelante). Pero en este episodio se agrega un edicto de reunión, de confiscación de bienes y la determinación clara de que esta posibilidad solo puede incluir a los de las tribus de Judá y Benjamín (Esd 10:7-9).

Finalmente será el libro de Nehemías, que se presenta mayormente como la autobiografía de un hombre impoluto, quien coronará este esfuerzo de exclusión, aliado al poder imperial. Aquí nuevamente se comienza a contar la historia como si todo comenzara otra vez. El esquema repite la estructura narrativa del episodio de Zorobabel y el de Esdras. Cada relato aparece como un reclamo de protagonismo que busca subordinar a los otros. Parecen hechos a propósito para remedar lo que Jesús denunciará como la oración del fariseo autocomplaciente (Lc 18:11-12). De los tres, Nehemías es quien con mayor empeño establece la estrategia de exclusión y en su búsqueda de legitimación nos ofrece más claramente la muestra de esta maniobra discursiva.

No viene al caso repetir aquí lo que ya hemos señalado en los otros relatos, con pequeñas variaciones y el agregado de otros nombres. Pero aparece aquí un episodio revelador que expone palmariamente el corte de clase que subyace a todo el relato. En el cap. 5 se expone la protesta por la situación de pobreza (o mejor, de explotación) del pueblo por parte de “sus hermanos judíos” (*‘hjhj hm hjuvdm*). De esa manera se plantea la oposición pueblo-judíos. El pueblo no son los hermanos judíos y los hermanos judíos no son el pueblo. Estos son explotados por los retornantes –que volvieron con sus riquezas y el reclamo de las tierras. Esta explotación produce hambre, y es causada por la usura. Nótese que el relato destaca que “las mujeres” tienen una participación significativa en este alzamiento. Cuando, unos capítulos más adelante, se vuelva al tema de la expulsión de las mujeres no judías no debe olvidarse esto: ellas alentaron el reclamo del pueblo, lo sostuvieron con su presencia, hicieron oír su voz.

Más adelante el reclamo de los del pueblo procura igualarse con los retornantes, mostrar que la condición humana no tolera esas diferencias: “nuestros cuerpos son como los vuestros, y nuestros hijos como sus hijos”; pero a la vez expone la situación extrema de vender a los propios hijos para sobrevivir (y que sobrevivan)⁴. El mismo texto muestra

⁴ La venta de los hijos como siervos no debe verse, al modo de hoy, como un acto egoísta de los padres para asegurar su propia supervivencia. En muchos casos era el modo de asegurar la supervivencia del hijo o de la hija, que en tanto siervos serían vestidos y alimentados por sus

como los retornantes se apoderaron de las tierras del pueblo que quedó en Judea (vv. 11-12). La posterior jactancia de Nehemías sobre su generosidad sirve para demostrar justamente en donde estriba esa diferencia: en el favor del gobierno imperial y en la riqueza que les otorga. El prejuicio ahora expone una situación de clase. La cuestión étnica, que otorga en exclusividad la pureza y legitimidad a la elite retornante será entonces un ardid de la búsqueda de hegemonía, de un pequeño grupo que se asume como representante de una totalidad inconmensurable con ello, como hemos visto en la definición de Laclau-Mouffe, sobre lo que volveremos al final.

El episodio final del libro de Nehemías, con la expulsión de las mujeres no judías y de sus hijos, que repite un esquema que ya hemos visto, vuelve a ser significativo. A la cuestión étnica y de clase se agrega explícitamente la cuestión de género. Estas mujeres son las culpables de la impureza y la mancha del pueblo. Aquí se añade que para lograr que los judíos expulsen a sus mujeres Nehemías recurre a la tortura de sus propios compatriotas (Neh 13:25).

A título de ejemplo de la tensión entre este discurso y las otras posibles lecturas de la relación de Israel con los otros pueblos vale hacer un pequeño juego de comparaciones con el episodio en que Myriam y Aarón confrontan con Moisés porque “tomo para sí mujer cusita” (Num 12). Allí YHWH defiende a Moisés y el reproche y castigo lo llevan sus hermanos. Moisés es el elegido, y tiene derecho a elegir. Moisés, que ya se había desposado con una madianita y tiene con ella un hijo, toma nuevamente una mujer extranjera. ¡Al estar de Nehemías Moisés debería ser torturado y sus mujeres e hijos expulsados de Israel!

Así se constituye el judaísmo del segundo templo, sobre marcas identitarias excluyentes: la circuncisión, la observancia extrema de la ley, especialmente de la ley ritual y del sábado, el concepto de pureza étnica, y, escondido en esa maraña legal, una situación de clase y un sostenido prejuicio de género, donde la elite urbana desprecia al campesinado pobre y las mujeres son una mancha. El símbolo de esa exclusión son, justamente, los samaritanos, como será evidente en el período que sigue, con sus agresiones, ocupación de territorios, exclusión de sus sacerdotes y destrucción de su templo. En todo esto también jugarán las nuevas fuerzas imperiales: la conquista helénica, los juegos de poder entre Ptolomeos y Seleucidas y los pactos que se conforman con ellos, y finalmente la presencia del poder romano, que tomará provecho de esas divisiones y prejuicios para fortalecer su presencia en la zona.

No tenemos aquí el tiempo para profundizar en el tiempo del segundo templo, y cómo la literatura de la época refuerza esa exclusión y como juegan los poderes dominantes en los tiempos de los Macabeos, pero una rápida repasada de memoria mostrará que ese discurso discriminatorio se mantiene y hasta profundiza. Pero lo dicho hasta ahora nos permite ver como se fue construyendo el discurso antisamaritano en tiempos del Segundo Templo, que es básicamente la situación ideológica con la que se enfrentará Jesús.

La deconstrucción de una exclusión

Con la excepción de Marcos, los otros evangelios mencionan a Samaria y sus habitantes. También lo hace el libro de los Hechos. En el resto del Nuevo Testamento no

patrones, cosa que la familia humilde no podía asegurar. Siempre quedaba la esperanza, que el mismo texto destaca, que, de cambiar la situación, podrían rescatarlos mediante la recompra.

hay referencias a los samaritanos, pero la apertura a la participación gentil en la comunidad, uno de los centros de la teología paulina, habla indirectamente de su inclusión. Vale la pena recordar que Pablo no se presenta a sí mismo como judío –de la tribu de Judá– sino como hebreo y benjamita (Flp 3:5). Incluso en una extraña frase dice: “me he hecho a los judíos como judío, para ganar a los judíos” (1Co 9:20), dando a entender que de alguna manera su identidad judía era algo asumido en función del evangelio pero que no condicionaba su fe. Siempre que se refiere a los judíos, con una sola excepción (Gal 2:15) habla desde una situación de exterioridad.

Mateo solo menciona ocasionalmente a los samaritanos (10:15) cuando Jesús envía a sus discípulos en misión, indicándoles que no se dirijan a sus tierras. Esto es parte de la teología de este Evangelio, que reserva la apertura a los otros pueblos, más allá de la frontera de Galilea, para el Jesús resucitado.

En cambio Lucas tiene una indicación en sentido contrario. Jesús envía sus mensajeros para que le preparen camino en Samaria (9:52). Cuando estos son rechazados, los discípulos proponen un castigo para los samaritanos, pero Jesús se niega a ello. Más adelante Jesús vuelve a tomar la ruta de Samaria (17:11 y ss.). En ese relato se narra la curación de 10 leprosos. El relato destaca (v. 16) la actitud del único que vuelve para agradecer a Jesús con un gesto de adoración (se postra en tierra) y gratitud: es un samaritano. De esa manera se pone la actitud del de Samaria como reconociendo a Jesús, mientras los judíos son ingratos y lo ignoran. Este “extranjero” (*allogênês*, literalmente, “uno de otro pueblo”) es puesto entonces como muestra de fe: es su fe la que salva (v. 19).

Pero más fuerte aún es la mención de un samaritano en la conocida parábola de Lucas 10:30-37. El peso de este relato es tal que la palabra samaritano llega a ser sinónimo de compasivo. El *Diccionario de la lengua española* lo define como (acepción 3): “Dicho de una persona que ayuda a otra desinteresadamente”.⁵ La elección de un samaritano como ejemplo de caridad no es un acaso, o solamente indica la figura de un extranjero: es el excluido, el odiado, el impuro que entra en la historia. Y entra en sustitución de los más venerados y puros, cumpliendo el rol de amor que los otros se niegan a realizar. Es el que toma sobre sí la responsabilidad por el otro sufriente.

Es la deconstrucción de la imagen formada a lo largo de siglos de política elitista, pero que pinta la realidad: los representantes de la elite (sacerdote y levita) ignoran al que sufre, lo dejan al costado del camino. De alguna manera son cómplices de la obra de los salteadores. En cambio el excluido se solidariza con el otro excluido, lo toma para restaurarlo, lo reinserta en el espacio de vida (la posada), le da continuidad a su responsabilidad (cuando vuelva...), deshace la obra de los salteadores y es agente de vida frente a los agentes y cómplices de la muerte.

En la continuidad de la obra de Lucas, en Hechos, vuelve a darse un lugar significativo a Samaria. De hecho la evangelización en Samaria es incluida ya en el mandato de Jesús resucitado, en 1:8. El capítulo 8 relata que, ante la persecución en Jerusalén, Samaria sirvió de lugar de refugio, y esa es la ocasión de su evangelización. Y no solo eso, sino que el mismo pueblo de Samaria recibe el Evangelio, especialmente a través de la predicación de Felipe, lo que luego es corroborada por la presencia de los apóstoles Pedro y Juan, y la realización de lo que podríamos llamar un “pentecostés samaritano” (vv 14-17). La presencia de los apóstoles y su reconocimiento de los

⁵ <http://dle.rae.es/?id=X9XGlxN>

creyentes samaritanos es, también, un gesto de inclusión, pues, al estar del relato, constituyen los primeros creyentes que no provienen del judaísmo. Pedro y Juan, aún antes de la visión de Pedro en Jope, aceptan y reconocen a los samaritanos como parte del pueblo de Dios, y constatan la presencia del Espíritu entre ellos. Incluso el episodio con el mago Simón es inclusivo: en lugar de expulsar y castigar a Simón, es invitado a reinsertarse en la comunidad mediante el perdón, cosa que él acepta. La recapitulación de 9:31 menciona explícitamente a las iglesias de Samaria junto a las de Judea y Galilea antes de la expansión al mundo gentil. Luego, una vez más, Samaria es incluida en 15:3, donde las iglesias de Samaria se gozan por la conversión de gentiles: el discurso que excluía a Samaria de la herencia israelita ha quedado atrás.

Por cierto uno podría ver en Lucas que esa tendencia a dejar de lado el prejuicio antisamaritano está vinculada con su origen gentil. Distinto es el caso de Juan, que es el Evangelio que más explícitamente incluye a los samaritanos entre los seguidores de Jesús. Tanto es así que varios estudiosos del Nuevo Testamento y en especial del Evangelio de Juan disciernen, a partir de estas menciones, la característica fundamental de la comunidad que le da origen y la composición de la misma, así como la formación del texto del Evangelio en sus distintos momentos o etapas.

Hay dos menciones, una extensa, en el capítulo 4, y otra casi casual pero que no carece de importancia, en el capítulo 8. En el relato de Juan 4 Jesús no elude el contacto con los samaritanos, sino que atraviesa la región. Allí el encuentro con la mujer en la boca del pozo de Jacob se transforma en toda una construcción teológica en torno de una pluralidad de temas: el agua de vida, la condición de Dios y sus adoradores, la función mesiánica, entre otros. No podemos en este sitio detenernos en todos esos temas significativos, sobre los que ya hay muchos y variados estudios, sino señalar como supera el discurso excluyente.

Mientras la mujer señala las diferencias de género, étnica y clase como un obstáculo, Jesús mismo las ignora. Por otro lado la mujer afirma la pertenencia samaritana en la nada inocente frase de “Jacob, nuestro Padre”, reivindicando su condición israelita. Jesús no lo cuestiona. Y si bien el diálogo en un primer momento parece ser un monólogo de sordos, luego se encamina a partir de la referencia que Jesús hace a la realidad de la mujer. Si bien hay una interpretación simbólica de la situación de Samaria, mezclada con cinco pueblos, según 2ª Reyes 17, y una alusión a su dependencia de Roma (el que ahora tienes no es tu marido –4:18), es esa misma frase la que reabre el diálogo.

Sin entrar ahora en una exégesis detallada del capítulo⁶, cabe destacar que Jesús permanece en territorio samaritano otros dos días, y la aldea entera termina reconociéndolo como Mesías, al modo samaritano del Mesías (maestro de sabiduría). La afirmación que cierra esa perícopa es toda una declaración: ¡los primeros en reconocer a Jesús como Salvador son los samaritanos! (v 42).

⁶ Véase mi: *Jesús del pueblo*, Buenos Aires, La Aurora, 2015, pp. 67-70. También en *Para que tengan vida*, en coautoría con J. Míguez Bonino, accesible en <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/libros/Para-que-tengan-Vida.pdf>, pp 26-38. En inglés hay una versión en “Reading John 4 in the interface between ordinary and scholarly interpretation.” En H. de Wit, L. Jonker, D. Schipani (eds.) *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*. Institute of Mennonite Studies, Vrije Universiteit, Amsterdam, 2004, pp. 334-347.

También la respuesta de Jesús a la provocación farisaica en Juan 8: 48 “¿No decimos bien nosotros, que tú eres samaritano, y que tienes demonio?” es todo un indicador: “Yo no tengo demonio”. Así, al responder a la segunda acusación sin defenderse de la primera implica que llamar a alguien samaritano no es ofensivo. Él acepta el mote de samaritano, que para los acusadores era insultante. De alguna forma Jesús se “hace samaritano” al aceptar esa calificación, y de esa manera reivindica dentro de su propia condición mesiánica al excluido por impuro.

Discurso de exclusión y política imperial

El dominio económico, militar y político necesariamente tiene que ir acompañado de una dimensión cultural que lo justifique y sostenga. Para ello la minoría dominante debe imponer una ficción discursiva que suponga la representación de una totalidad. Esa ficción debe consagrar a la dominación como conveniente, necesaria, justa o al menos inevitable. Es lo que Pablo denomina “toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad” (Ro 1:18), y que hoy describimos como función de hegemonía.

Ese juego político se complica en la construcción imperial. Porque los imperios toman el discurso de la elite dominante local y lo hacen jugar para su propio dominio. De esa manera realizan un doble propósito: atraen a la elite a su propio favor y refuerzan el sentido de exclusión, llegando eventualmente a poner en juego a los propios excluidos como justificación de su accionar, y como prenda divisoria al interior de los pueblos. El recorrido que hemos hecho en el caso de “los samaritanos” ejemplifica esto, con un agravante: la exclusión aparece como mandato divino, como culto. Al consagrarse la “canonicidad” de los escritos de exclusión, la exclusión se hace dogma. Es repetida y afirmada como verdad incuestionable: la función hegemónica queda así completada como discurso sacro. Mientras tanto, la verdad ha quedado oculta en la injusticia.

El evangelio, en este caso, muestra el intento de deconstrucción de ese discurso por un camino diferente: toma al excluido como expresión de verdad. La misericordia que salva vidas y la gratitud en los episodios narrados por Lucas, la recepción y empoderamiento por la fuerza del Espíritu (Hechos 8), la búsqueda de la verdad y la confesión de fe (el caso de la mujer y la aldea de Sicar en Juan 4), y la propia inclusión del mesías en el conjunto de los despreciados son enunciados como atributos de los excluidos. Jesús desafía la división y propone la justicia en contra de la pureza: esa es su fuerza contrahegemónica.

El discurso dominante siempre marcará al otro a quien somete como inferior, impuro, peligroso. Véase las expresiones insultantes sobre los latinos y especialmente sobre los mexicanos que durante su campaña lanzó el presidente de los EE.UU. Donald Trump, y que sigue expresando en su presidencia. O las denostaciones sobre los refugiados y migrantes económicos, que incluso en algunos casos les niegan sus mínimos derechos de humanidad. La historia de los samaritanos sirve para ilustrar otras historias que, sobre bases étnicas, de clase o género han acompañado los discursos imperiales. Y la inclusión evangélica nos impulsa a la deconstrucción de esos discursos, no desde la fuerza de una oposición similar, sino desde la potencia de los propios excluidos.

Néstor O. Míguez

Abril 2018