

Deus Loquens: La Otredad en los Espacios Públicos y Privados, Jesús y la Samaritana

REGINA MUSSELMAN-PÉREZ

Brasil/México

Introducción

Al acercarnos al discurso con la samaritana (Jn 4: 4-26), la mayoría de los estudiosos tienden a centrarse en su vida pecaminosa y engañosa.¹ Por lo tanto, no debiera sorprendernos que para el tercer domingo de cuaresma del Año a, los leccionarios romano y protestantes propongan la lectura sólo hasta el verso 26, prescindiendo especialmente de los versos 39-42, los cuales señalan el clímax en la narración de Samaria: la fe en Jesús, de un grupo condenado al ostracismo religioso (Sloyan 1988: 50-51). No obstante, desde la hermenéutica bíblica feminista han surgido trabajos que identifican a la samaritana como discípula misionera en su pueblo.²

En este ensayo me aproximaré al tema desde la teología dialógica del YO-TÚ, en donde se celebra la otredad en lugar de negarla, siguiendo el modelo del nudo dialógico de las relaciones de la Divina Trinidad. Dios desde el principio se revela como “el Dios-hacia-el-humano,” el Dios cercano y vulnerable; de igual manera, el ser humano siempre es “el humano-a-partir-de-Dios,” siendo esta doble relación no una doctrina sino un acontecimiento histórico (Brunner 1967: 115). Buber (1960: 11-16) hace la distinción entre el conocimiento de Dios (*YO-ETERNO TÚ*), de las personas (*YO-TÚ*) y el de las cosas (*YO-ELLO*). Para este judío vienés, a las personas se les conoce a través del trato, de una relación directa con el *TÚ*, la cual significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo. El ser humano sólo se realiza al contacto con el *TÚ*. Analizaré el desarrollo de la relación *YO-ETERNO TÚ*, entre la discípula samaritana, representante de la nueva comunidad de fe joánica, y Jesús. En todo ello el Deus loquens, el Dios parlante, será el hilo conductor.

Geografía, Historicidad e Intertextualidad

La perícopa de Juan 4: 4-26 se desarrolla en Sicar, situada entre los montes Gerizim y Ebal, en Samaria, una región palestina entre Judea y

¹ Brown (1966: 177), Lagrange (1948: 110-111) y Bernard (1929: 143-144).

² Schüssler Fiorenza (1983: 327-328), Collins (1976:38), Schneiders (1991: 188-189), Reinhartz (1994: 573), Scott (1992: 192), Culpepper (1983: 137), O'Day (1992: 296) y Stibbe (1993: 67).

Galilea. Al considerar la historicidad del texto, los evangelios sinópticos no tienen ningún pasaje en común que mencione a Samaria. Al comparar los tres evangelios, en la perícopa de la misión de los 12, sólo Mateo hace referencia a Samaria. Sin embargo, el más interesado en Samaria es Lucas, al incluir tres perícopas sin paralelo, dos de las cuales presentan a un personaje samaritano como discípulo modelo: el samaritano misericordioso (10: 25-37) y el samaritano leproso agradecido (17: 11-19). La tercera ofrece una imagen negativa de los samaritanos (9: 51-56), como malos huéspedes. En contraste, el evangelista joánico es el único de los evangelios que incluye el discurso extenso con la samaritana; por lo que se destaca sin corroboración en el resto del Nuevo Testamento. Ya en Jn 8: 48, los “judíos” etiquetan a Jesús como “samaritano que tiene un demonio,” en una actitud de exclusión. El argumento más insolente en contra de su historicidad es el escepticismo de Brown de que una samaritana fuera capaz de comprender siquiera las ideas más básicas del discurso (1966: 176), comentario muy en línea con el pensamiento judío de la época: los samaritanos eran ignorantes e inferiores, y peor aún una *mujer* samaritana. No obstante, el mismo Brown reconoce que el evangelista intencionalmente demuestra extenso conocimiento local de la cultura y creencias de los samaritanos: el pozo al pie del monte Gerizim, la pregunta acerca de la pureza ritual (v. 9), la defensa tenaz del pozo patriarcal (v. 12), la creencia samaritana en el monte Gerizim y en el profeta como Moisés (1966: 175). Además, el diálogo posterior con los discípulos tiene paralelos sinópticos (Mt 9: 37-38; Lc 10: 1-2) respecto al tema de la cosecha y de los trabajadores. Por otra parte, podemos distinguir dos niveles en el discurso: 1) la historia en el texto, central y referente al Jesús histórico, y 2) la historia del texto, en relación con la comunidad joánica y su interpretación del nivel medular. Todos estos factores contribuyen a la consideración de un núcleo histórico detrás de este diálogo.

Varios críticos interpretan la referencia “tenía que pasar por Samaria,” como una indicación simplemente topográfica. El mismo historiador Josefo³ señalaba este camino como el más usado por los peregrinos galileos del tiempo. Sin embargo, León-Dufour (1997: 270-271) argumenta que como Jesús parte no de Jerusalén sino más bien de Enón, junto al Jordán (3: 23), el camino más corto sería por el valle del Jordán. Además, el verbo *edei*, “tenía que”, trae consigo un motivo de orden teológico, típicamente joánico (3: 14, 30; 9: 4; 10: 16; 12: 34; 20: 9): la

exigencia geográfica es de carácter soteriológico inclusivo; Jesús intencionalmente extiende su misión hacia Samaria.

Género Literario, Estructura y Análisis Composicional

El discurso con la samaritana en el pozo de Jacob presenta una secuencia de género biográfico incluido en el *Libro de los Signos*, parte II: “De Caná a Caná.” León-Dufour (1997: 269, 272-273) señala que la perícopa en estudio no se limita a un mero acontecimiento, ni debe interpretarse alegóricamente. Debajo del relato de apariencia biográfica es necesario rescatar el sentido profundo y simbólico, al igual que el de la boda de Caná. Brown (1966: 176-185), siguiendo a Roustand, considera que el evangelista ha tomado el material tradicional, y mediante varias técnicas dramáticas, lo ha convertido en un majestuoso escenario teológico, en dos actos: 1) El diálogo con la mujer samaritana (4: 4-26 [y 2]) El diálogo con los discípulos (4: 27-42). Incluimos el que concierne.

PRIMER ACTO: EL DIÁLOGO CON LA MUJER SAMARITANA (4: 4-26)

- 4-6a Introducción al contexto
- 6b-15 Acto 1a: El agua viva**
- 7-10 *Diálogo 1: Introducción del tema del agua viva y las pretensiones de Jesús*
 7: Jesús pide agua a la Samaritana; viola las normas sociales.
 9: La mujer se burla de Jesús; la necesidad tiene prioridad sobre las costumbres.
 10: Jesús demuestra la verdadera razón de su acción; no se debe a su necesidad ni su inferioridad, sino a su superioridad. Desafío en 2 partes:
 1. Si reconociera al que le habla
 2. le pediría agua viva
- 11-15: *Diálogo 2: Nivel terrenal vs. nivel eternal*
 11-12: La mujer malinterpreta el agua a nivel terrenal; Jesús es inferior a Jacob.
 13-14: Jesús aclara, habla de agua celestial de la vida eterna.
 15: Mujer intrigada, PIDE AGUA: se cumple 1ª parte del desafío.
 Aún no reconoce quién es Jesús. Sigue a nivel terrenal.
- 16-26 Acto 1b: Verdadero culto al Padre**
- 16-18 *Diálogo 1: Momento decisivo, ¿aceptará la luz?*
 16: Jesús toma la iniciativa; hace referencia sobre su vida personal.
 17: La mujer reacciona con respuesta ambigua.
 18: Jesús pone al descubierto sus hechos.
- 19-26 *Diálogo 2: La mujer se vuelve a la luz*
 19-20: La mujer mira la luz, cambia de tema: la adoración.
 21-24: Jesús explica acerca del verdadero culto.
 25-26: Mujer RECONOCE QUIÉN ES JESÚS: se cumple 2ª parte del desafío. Jesús lo afirma: Egó eimí, YO SOY.

³The Works of Josephus. “The Antiquities of the Jews” XX, vi.1. 419, traducido por William Whiston, 1980.

La estructura que proponemos permite un mejor análisis desde la teología dialógica del *YO-ETERNO TÚ*. Es un complejo tejido de diálogo y narración, intercalado por *acertijos*,⁴ muy característico del cuarto evangelio, además de ser uno de los diálogos más largos (O'Day 1994: 564-565). Se divide en cuatro intercambios que se apoyan en marcos narrativos. Tanto Jesús como la mujer samaritana intervienen en una conversación de “TÚ-a-tú.” Thatcher clasifica los acertijos del Evangelio en cuatro categorías: dramáticos, misiológicos, salva-pellejos (o salva-pescuezos) y salvíficos (2000: 210-211). Las dos últimas se aplican a la perícopa en estudio.

INTRODUCCIÓN - MARCO DE ACCIÓN:	4: 4-7A
INTERCAMBIO 1 ESPACIO PÚBLICO: EL POZO DE JACOB	4: 7B-10
1. Jesús inicia el turno. Acertijo salvífico de consumo: agua como necesidad vital.	
2. Mujer samaritana: Denuncia muros de exclusión: etnia y género.	
3. Jesús ofrece su carta de presentación: Él como don de Dios.	
INTERCAMBIO 2 ESPACIO PÚBLICO: EL POZO DE JACOB	4: 11-15
1. La mujer samaritana inicia el turno. Tema: cuestiona sus credenciales.	
2. Jesús ofrece pistas capciosas en la solución de los acertijos: cualidades del agua viva.	
3. La mujer samaritana interpreta el agua viva literalmente.	
INTERCAMBIO 3 ESPACIO PRIVADO: VIDA PERSONAL	4: 16-18
1. Jesús inicia el turno. Tema: vida personal de la mujer.	
2. La mujer samaritana esquivo el tema con una negación.	
3. Jesús la confronta.	
INTERCAMBIO 4 ESPACIO PRIVADO ➡ PÚBLICO: LUGAR DE ADORACIÓN	4: 19-26
1. La mujer samaritana inicia el turno. Cambio de turno: Acertijo salva-pellejos- el lugar apropiado de adoración.	
2. Jesús convierte el espacio privado en público: el lugar de adoración es abierto.	
3. La mujer samaritana expresa conocimiento de la venida del Mesías.	
4. Jesús finalmente revela la respuesta al acertijo inicial: YO SOY .	

Los intercambios oscilan entre el espacio público y el privado, y se

⁴ *Acertijos* son unidades del lenguaje concisas que intencionalmente ocultan y al mismo tiempo revelan su referente con un conjunto de signos. Este micro-género literario cautiva a un grupo marginado y heterodoxo como la comunidad joánica, pues sirve como “anti-lenguaje” para establecer los límites ideológicos entre ellos y el judaísmo ortodoxo (Thatcher 2000: 179-181).

da un forcejeo entre la exclusión y la inclusión. En el mundo mediterráneo oriental, los espacios públicos comprendían lugares abiertos o fuera del hogar, considerados adecuados para los hombres, mientras que los espacios privados se limitaban a lugares interiores, relacionados con el círculo familiar, más propios de mujeres. No obstante, Malina y Rohrbaugh reconocen que entre la no-élite, era más probable que las mujeres interactuaran con hombres en situaciones de trabajo o comercio (1998: 104-105).

INTERCAMBIO 1 ESPACIO PÚBLICO: EL POZO DE JACOB	4: 7b-10
JESÚS:	– Dame de beber. <i>(pues sus discípulos habían ido a la ciudad a comprar alimentos)</i>
SAMARITANA:	– ¿Cómo usted, siendo judío , me pide a mí de beber, que soy mujer samaritana? <i>(porque los judíos y samaritanos no se tratan entre sí)</i>
JESÚS:	– Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: “Dame de beber,” tú le pedirías, y él te daría agua viva.
INTERCAMBIO 2 ESPACIO PÚBLICO: EL POZO DE JACOB	4: 11-15
SAMARITANA:	– Señor , no tiene con qué sacarla, y el pozo es hondo. ¿De dónde, pues, tiene el agua viva? ¿Acaso es usted mayor que nuestro padre Jacob , que nos dio este pozo, del cual bebieron él, sus hijos y sus ganados?
JESÚS:	– Cualquiera que beba de esta agua volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le daré no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le daré será en él una fuentes de agua que salte para vida eterna .
SAMARITANA:	– Señor, déme esa agua, para que no tenga yo sed ni venga aquí a sacarla.
INTERCAMBIO 3 ESPACIO PRIVADO: VIDA PERSONAL	4: 16-18
JESÚS:	– Ve, llama a tu marido, y ven acá.
SAMARITANA:	– No tengo marido.
JESÚS:	– Bien has dicho: “No tengo marido,” porque cinco maridos has tenido y el que ahora tienes no es tu marido. Esto has dicho con verdad.
INTERCAMBIO 4 ESPACIO PRIVADO ➡ PÚBLICO: LUGAR DE ADORACIÓN	4: 19-26
SAMARITANA:	– Señor , me parece que usted es profeta. Nuestros padres adoraron en este monte, pero vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar.
JESÚS:	– Señora ⁵ , créeme que la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalén adoráis al Padre. Vosotros adoráis lo que no sabéis; nosotros adoramos lo que sabemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque también el Padre tales adoradores busca que lo adoren. Dios es Espíritu, y los que lo adoran, en espíritu y en verdad es necesario que lo adoren.

⁵ Título de cortesía y respeto equivalente al de “Mujer” en la cultura judía del primer siglo de la EC.

- SAMARITANA: – Sé que **ha de venir el Mesías, llamado el Cristo**; cuando él venga **nos** declarará todas las cosas.
 JESÚS: – **YO SOY**, el que habla contigo.

El primer intercambio⁶ (7-10) transcurre en un espacio público, el pozo de Jacob, a la hora sexta, la más calurosa del día, hora inusual para que las mujeres acarrearán agua.⁷ Jesús, judío y varón, se dirige a una mujer, a una samaritana, en un espacio público. En lugar de iniciar el intercambio con una fórmula clásica, “Dame un poco de agua,”⁸ Jesús no pierde la ocasión para lanzar un acertijo salvífico de consumo, una petición muy directa, sin mitigación ni cortesía: *Dós moi peín*,⁹ “Dame de beber,” la cual se encuentra solamente en el contexto de las quejas de los hebreos en el desierto (Ex 17: 2, Nm 21: 16). El narrador presenta a Jesús vulnerable: un hombre con necesidades vitales humanas (León-Dufour 1997: 279), como el profeta Elías (1 R 17: 10-11), que pueden ser suplidas de manos de una mujer. Al colocarse en el nivel de la necesidad corporal, en una situación de dependencia, Jesús afirma la igualdad, suprime la discriminación y dignifica a la mujer (Mateos y Barreto 1992: 235). El paréntesis explicativo, la ausencia de los discípulos, sirve para justificar la petición. Sin embargo, el acertijo de consumo apunta hacia un sentido profundo, que Jesús desarrolla en mayor detalle en el verso 10.

La respuesta de la samaritana toma la forma de un reproche, puesto que él ha violado dos normas sociales: los hombres no hablan con mujeres y, los judíos no comparten las mismas vasijas. Su réplica denuncia dos muros de exclusión: el género y la etnia. Como judío y varón, Jesús está excluido de su grupo. Esta vez, el paréntesis explicativo está dirigido a la comunidad joánica mayormente gentil, al señalar que los judíos no *sugxrontai*, es decir, no usan

vasijas en común con los samaritanos.¹⁰ A mediados del primer siglo (65 o 66 EC), los fariseos intensificaron las normas de pureza ritual al tratar con los samaritanos: “Las hijas de los samaritanos son menstruantes desde la cuna” (M Nid IV.1 en Olsson 1974: 154). Por lo tanto, estaba estrictamente prohibido que un judío usara una vasija perteneciente a una mujer samaritana.

En el v. 10, Jesús, el platicador, desarrolla el acertijo salvífico en forma de oración condicional de tipo contrario a los hechos, en dos partes, *prótesis*, que incluye el condicional *sí*, y *apódosis*:

1. Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: “Dame de beber” (prótesis en presente).
2. Tú le habrías pedido, y él te hubiera dado agua viva (apódosis en pasado).

La primera parte tiene implicaciones en el presente: “Si conocieras *abona*” ➔ “No conoces”; contiene un paralelo sinónimo, frecuente en los Salmos. El don de Dios tiene su explicación en el *kai* (y) epexeagético que sigue: es precisamente el hecho de que él le dirige la palabra, el *logos*, que él le hable, ó *logon soi*, a pesar de las normas prohibitivas (van den Bussche 1967: 187, en Miranda 1977: 116-117). La revelación de Jesús como “el que habla” llega a su culminación en el verso 26. En la segunda parte, la implicación está en el pasado: “Le habrías pedido” ➔ “No le pediste”; “Te hubiera dado” ➔ “No te dio” (Payne 1961: 101).

En el segundo intercambio, la mujer samaritana toma la iniciativa, al cuestionar la identidad de Jesús (v. 12): “¿Quién se cree”? Encontramos la misma actitud en un texto paralelo, en 8: 48-59, donde los judíos primero llaman a Jesús *samaritano* y le acusan de tener demonio, en reacción a su declaración: “Ustedes son de su padre, el diablo.” En seguida le cuestionan su identidad (v. 53). La diferencia está en que la samaritana menciona a Jacob como el padre de los samaritanos, y posteriormente acepta la revelación de Jesús como el Mesías (v. 29), mientras que los judíos consideran a Abraham como su padre e intentan apedrear a Jesús (v. 59). En respuesta a la samaritana, Jesús se sirve de un simbolismo compartido por judíos y samaritanos, el agua viva. Las Escrituras tanto de los judíos como de los samaritanos consideraban el agua viva o la fuente como un medio de purificación. Un texto samaritano

⁶ Véase el diálogo arriba. He incorporado la diferenciación tú-usted, propia del español en relaciones asimétricas, para señalar más claramente la relación dialógica entre los interlocutores. En relaciones asimétricas, el hablante “inferior” utiliza estrategias de respeto, como los títulos (*Kúrie*, “Señor”) o el uso de “usted” en deferencia al hablante “superior”, hablando hacia arriba, mientras que el hablante “superior” se sirve de estrategias más directas, sin mitigación, hablando hacia abajo (Musselman 2000: 143; Scollon y Scollon 1983).

⁷ El pozo se convierte en espacio privado al estar rodeado de mujeres a la hora acostumbrada para sacar agua, en la frescura de la mañana o al caer la tarde (Malina y Rohbaugh 1998:98). Cf. Gn 24: 11 y 1 S 9: 11.

⁸ Según los Setenta: Gn 24: 17, 43; Jue 4: 19.

⁹ El uso del aoristo en imperativo, menos frecuente en el Nuevo Testamento, sirve para enfatizar una acción puntual, exacta, en este caso, la petición de agua, en lugar de una acción iterativa o durativa en presente (Blass y Debrunner 1961: 172).

¹⁰ Traducción sugerida de Daube (1950: 137-147), y seguida por Brown (1966: 170), Barrett (1955) y Olsson 1974: 154), al considerar que el dativo en la frase sea regido por el *sin* del verbo, e interpretar un objeto. La traducción tradicional, “no tienen trato con” contradice el v. 8: “pues sus discípulos habían ido a la ciudad a comprar alimentos,” el cual menciona un trato comercial. Este verso sirve de evidencia interna a la propuesta de Daube.

identifica el agua con la Ley:

(La Ley) es un pozo de agua excavado por un profeta de tal categoría como no ha surgido nunca nadie desde Adán; el agua que allí hay procede de la boca de la divinidad... ¡Bebamos de las aguas que hay en los pozos! Su boca es como el Éufrates, que mana aguas vivas para saciar la sed de todo el que beba en ellas (*Memor Marqab* 6,3, teólogo del siglo IV, citado en León-Dufour 1997: 285).

Jesús el hablante le ofrece pistas capciosas en la solución del acertijo: tres cualidades del agua viva: sacia eternamente, se convierte en una fuente que brota en el consumidor y, *hasta* la vida eterna (v. 14). La preposición *hasta* no designa el punto de llegada, el fin último de la fuente, sino un modo de existir nuevo, permanente e inmediato que *conduce* a la vida eterna. Según la actualización joánica de la escatología, no se trata de una realidad posterior a la muerte, sino que es efectiva desde que el ser humano cree en la palabra del Revelador (León-Dufour 1997: 284; Jn 3: 16). En un texto paralelo (7: 37-38), Jesús vuelve a ofrecerse como la fuente abundante que sacia la sed (*Cf.* Is 55: 1, 58: 11; Sal 78: 15-16, 105: 41; Ap 21: 6, 22: 17). El verso 39 nos ofrece la explicación del acertijo: hablaba del Espíritu que recibirían los que creyeran en él. De acuerdo con Brown (1966: 179) y McCool (1962: 226-233), no hay conflicto en aceptar ambas interpretaciones del agua viva: la revelación o enseñanza de Jesús y el Espíritu comunicado por Jesús, siendo que el Espíritu de verdad es el agente que interpreta y continúa la revelación o enseñanza de Jesús al ser humano (Jn 14: 26, 16: 13-15). Brown considera la posibilidad de una interpretación bautismal. Uno de los símbolos cristianos primitivos asociado con el bautismo es el ciervo que bebe de las corrientes de las aguas (Sal 42: 1). De hecho, la escena de la samaritana y Jesús en el pozo surge en el arte antiguo de las catacumbas como un símbolo del bautismo¹¹ (Niewalda 1958: 126, en Brown 1966: 180). Sin embargo, la samaritana, como Nicodemo (3: 4) razona con un conocimiento natural, e interpreta el agua viva literalmente, para saciar su necesidad vital física.

En el tercer intercambio, Jesús inicia el turno de habla penetrando el espacio privado: “Ve y llama a tu marido.” Resalta la ironía en esa petición: en el intercambio anterior, la mujer desea el agua viva para no tener que *regresar* al pozo; sin embargo, es precisamente lo que Jesús le pide: “Ve, llama a tu marido, y *ven acá*.” La mención del estatus civil de la samaritana

tiene como propósito arrojar luz sobre la persona de Jesús como conocedor del corazón humano. (O’Day 1986: 66). La samaritana esquivó el tema con una negación, pero Jesús la confronta, mediante una afirmación y expansión: “Bien has dicho: ‘No tengo marido,’ *porque* cinco maridos, has tenido y el que ahora tienes no es tu marido. Esto has dicho con verdad.” Técnicamente, no era contrario a la ley Mosaica que una mujer se casara cinco veces. Sin embargo, los maestros judíos prohibían que una mujer se casara más de dos veces —o máximo tres. Esta mujer pudo haber tenido una serie de divorcios y ahora vivía con un hombre fuera del matrimonio (Beasley-Murray 1989: 61). O más bien, es posible que se le haya aplicado la *ley del levirato* (Gn 38; Dt 25: 5-10; Rt 4), del latín *levir*, “cuñado.” Esta ley estaba destinada a impedir que el patrimonio familiar cayera en poder de una persona ajena a la familia. De acuerdo con la ley,

si dos hermanos comparten el mismo techo y uno de ellos muere sin dejar ningún hijo, la viuda no podrá casarse con ningún hombre de otra familia. El hermano de su marido deberá tomarla por esposa, y así cumplir con ella su deber de cuñado. El primer hijo que ella dé a luz llevará el nombre del hermano muerto, con el fin de que su nombre no desaparezca de Israel (Dt 25: 5-6).

Los evangelios sinópticos hacen referencia a la ley del levirato cuando los saduceos buscan ponerle una trampa a Jesús en lo tocante al tema de la resurrección de los muertos (Mt 22: 24; Mc 12: 19; Lc 20: 28). Citando a Moisés, le proponen una parábola sobre la viuda y sus siete maridos, seis de ellos sus cuñados que cumplen la ley del levirato.

Según Belkin (1970: 293), los rabinos valoraban la institución debido a que protegía a la viuda y ayudaba a compensar a la familia por la pérdida sufrida. Asimismo, Niditch (1979: 149) considera que los rabinos tenían la perspectiva bíblica del matrimonio de levirato como una institución socialmente beneficiosa. A la mujer le estaba permitido desempeñar sólo dos papeles apropiados: el de virgen soltera en la casa de su padre, o el de esposa engendradora en la casa de su esposo o de la familia de su esposo. Mediante el levirato, la sociedad evitaba tener personas consideradas sociológicamente inadaptadas, es decir, las viudas jóvenes sin hijos. De esta forma, el levirato no sólo continuaba la línea del difunto, sino que reafirmaba el lugar de la viuda en el hogar de la familia de su esposo (Kalmin 1992, 1997).

¹¹ *Cf.* el arte de la “Catacumba de la Vía Latina,” (http://www.iconsexplained.com/iec/iec_idb3r.htm) [http://www.stanthonyshrine.org/graphics/X_Samaritan_woman.gif].

Algunos comentaristas¹² han interpretado la mención de los cinco maridos como una alegoría, simbolizando los cinco dioses de las naciones que dominaron Samaria. Otros caracterizan la samaritana como prometida y novia del novio mesiánico a favor del pueblo samaritano,¹³ siguiendo las pautas de una escena-tipo de desposorio de la Biblia Hebrea (Gn 24: 10-61; 29: 1-10). Sin embargo, no se cumplen todos los elementos requeridos: no hay una escena de sacar agua y, sobre todo, el “novio” no se presenta en la casa de la familia para una comida, sino que son los conciudadanos de la samaritana los que llegan al pozo.

Por otra parte, los versos 29 y 39 sirven de evidencia interna para interpretar la confrontación de Jesús como parte de su revelación a la samaritana: “Venid, ved a un hombre que *me ha dicho todo cuanto he hecho.*” El objetivo del evangelista es presentar a Jesús como conocedor de lo que está en el interior de los corazones. Como en el encuentro con Natanael (1: 47-48), para reconocer quién es Jesús, es necesario que primero Jesús conozca lo que está en el interior de cada persona (2: 25; 6: 61-64). Este punto refleja la historia de las tradiciones, en el relato de la unción de David por parte de Samuel, en las palabras de Jehová: “No mires a su parecer, ni a lo grande de su estatura, porque yo lo desecho; porque Jehová no mira lo que miran las personas, pues el ser humano mira lo que está delante de sus ojos, pero *Jehová mira el corazón*” (I S 16: 7). El punto central no es pureza moral sino la preparación para recibir a Jesús como el que escudriña el ser interior. El pasaje de Lc 7: 39-50 ilustra la relación entre Jesús, el revelador o profeta, y Jesús, el don de Dios, el salvador.

En respuesta a la confrontación de Jesús, la samaritana inicia el cuarto intercambio mediante un acertijo *salva-pellejos*,¹⁴ el cual le permite desviar el tema incómodo acerca de su vida personal a otro más general: “*Nuestros padres* adoraron en este monte, pero *vosotros* decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar.” Ella presenta el acertijo como una prueba para seguir cuestionando la identidad de Jesús: “Me parece que es profeta” concretamente implica, “si usted realmente es profeta, resuélvame esta

controversia: ¿dónde se debe adorar, en Gerizim o en Jerusalén?” Éste era un tema de debate entre judíos y samaritanos. En la pregunta de la samaritana, vuelven a surgir los muros de exclusión iniciados en el verso 9: “nuestros padres,” los samaritanos y, “vosotros decís,” los judíos. Los samaritanos creían que el *Tá'eb*, “el que ha de volver,” restauraría el templo en el monte Gerizim, destruyendo el de Jerusalén (Zorilla 1981: 134).¹⁵ La expectativa samaritana de un Mesías (v. 25) se basaba en su conocimiento de Dt 18: 15-22 y otras referencias en el Pentateuco (Dods 1956: 729). Jesús continúa negando la alteridad samaritana: “*Vosotros* (los samaritanos) *no sabéis*” vs. “*nosotros* (los judíos) *sí sabemos.*” La respuesta de Jesús a la controversia aparentemente favorece a los judíos. No obstante, la restauración toma un giro totalmente distinto a partir del verso 23. La traducción de León-Dufour (1997: 292, 296) capta con mayor precisión el sentido de *alla*, “pero”: “*¡Pero, sí! Llega la hora, y es ahora.*” En este caso, la conjunción “pero” pierde su connotación adversativa y adquiere un valor de refuerzo.¹⁶ La hora prometida no sólo *llega*, sino que *ha llegado ya*. Según Mateos y Barreto, el evangelista anticipa en su relato los efectos de la muerte de Jesús, de la llegada de “su hora” (Jn 2: 4, 13: 1, 17: 1). Como en el episodio de Nicodemo (3: 3-5), la escena de Samaria “es el fruto de la muerte de Jesús, de tal forma que se une el tiempo del Jesús histórico con el de la comunidad joánica, la cual lee la vida de Jesús después de su muerte y resurrección, y ve en su actividad anterior la anticipación de la realidad que ella vive” (1992: 233-234, 243).

Jesús surge como purificador y restaurador del verdadero culto, el cual no se limita a un lugar ni a cierto grupo privilegiado. El Nazareno no está afónico, sino que rompe las paredes excluyentes y convierte el espacio privado en público, para que todas las personas – mujeres, hombres, esclavos y niños – y todas las naciones – judíos y gentiles – oigan su voz.

La perícopa llega a su punto culminante, con la proclamación de Jesús, *Egó eimi, ó lalón soi*, “Soy Yo, el que habla contigo,” la respuesta final al acertijo inicial. Según Newman y Nida (1980: 124), en el evangelio de Juan, Jesús usa el

¹² Mateos y Barreto (1992: 238-241) y León-Dufour (1997: 288-289).

¹³ Botha (1990: 37-47), Duke (1985: 101-103), Fehribach (1998: 81-129), Fuchs (1987: 7-13) y Staley (1985: 98-103).

¹⁴ Los acertijos *salva-pellejos* o *salva-pescuezos* generalmente ocurren en puntos de crisis en la narración, donde el o la protagonista debe postular un acertijo sin resolución, o desentrañar uno que le sea dado para evitar la pena de muerte (Crenshaw 1976: 113-114).

¹⁵ La arqueología ha confirmado la existencia del antiguo templo en Gerizim, y según Bull (1968: 11-18, en León-Dufour 1997: 291), era visible desde el pozo de Jacob. El pronombre demostrativo en “este monte” (Jn 4: 20) sirve de evidencia interna, pues implica que el referente está próximo o visible. No era necesario mencionar el nombre del monte porque estaba allí cerca.

¹⁶ De acuerdo con Hernández Alonso (1984: 227) “pero deja de desempeñar su papel de conector cuando encabeza una oración y no hay un primer elemento que coordinar; entonces pero es pleonástico y enfático.”

término *Egó eimi* de tres maneras distintas: 1) una simple afirmación de identidad (4: 26; 6: 20; 18: 5, [2]) seguida de un predicado nominativo (6: 35, 51; 8: 12; 10: 7, 9, 11, 14; 11: 25; 14: 6; 15: 1, 5, [y 3]) de manera absoluta sin predicado (8: 24, 28, 58; 13: 19). Por otra parte, Brown dedica todo un apéndice al uso joánico de *Egó eimi* (1966: 533-538) y distingue tres tipos: 1) absoluto sin predicado (8: 24, 28, 58; 13: 19, 2) con predicado implícito (6: 20; 18: 5 [y 3]) con predicado nominativo (6: 35, 51; 8: 12; 10: 7, 9, 11, 14; 11: 25; 14: 6; 15: 1, 5). Al comparar las dos propuestas, el punto decisivo para el verso 26 es el siguiente: ¿Es una simple afirmación de la identidad de Jesús, o es un uso absoluto sin necesidad de predicado? El texto paralelo de Is 52: 6 inclina la balanza hacia la segunda opción: “Por tanto, mi pueblo conocerá mi nombre en aquel día, porque *yo mismo que hablo*, he aquí estaré presente.” Dios no es un “infante” (del latín *infant*, incapaz de hablar).¹⁷ Lo significativo del pasaje es el uso del verbo “hablar,” en este caso, *egó eimi autós ó lalón*, traducido literalmente como “yo soy yo mismo el que habla.” Desde el inicio del evangelio y del diálogo entre la samaritana y Jesús, el redactor presenta al Jesús parlante: “y la *Palabra* (o *El Verbo*) era dirigida a Dios” (Miranda 1977: 121) y “el que te dice” (4: 10). Más adelante, Jesús se revela de manera similar al ciego de nacimiento: “– ¿Crees tú en el Hijo de Dios? Respondió él y dijo: – ¿Quién es, Señor, para que crea en él? Le dijo Jesús: – Pues lo has visto; *el que habla contigo*, ése es” (Jn 9: 37). Jesús no sólo declara ser el cumplimiento del esperado Mesías, sino además, la encarnación y revelación del *Deus loquens*, el Dios que habla, el que entra en una relación dialógica con el ser humano. En esta perícopa, el *YO-TÚ* se da a pesar de las barreras étnicas, morales y de género: “Dios-hacia-el-humano” le habla a una mujer samaritana de conducta inestable.

Como resultado de esa revelación profunda, la samaritana vuelve a su pueblo y se convierte en mensajera y misionera: “Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será este el Mesías?” (Jn 4: 29). Consecuentemente, “muchos de los habitantes de aquel pueblo de Samaria creyeron en Jesús por lo que les había asegurado la mujer: ‘Me ha dicho todo lo que he hecho’” (Jn 4: 39).

Conclusion

Al analizar la perícopa de Jn 4: 4-26, podemos observar una continuidad

de los relatos en los capítulos dos y tres. Así como el signo en Caná conlleva un contraste entre el agua de la purificación judía y el vino del Reino proporcionado por Jesús, de igual manera el agua del pozo de Jacob se contraponen con el agua viva que Jesús ofrece. Tanto el vino de Caná como el agua viva en Samaria simbolizan el don de Dios, es decir, la vida y la palabra revelada en Jesús. No obstante, en lugar del signo como en Caná, el medio revelatorio es la *Palabra*, la relación con el otro/la otra.

Por otra parte, así como la purificación del templo conlleva un contraste entre el templo viejo y el nuevo templo del cuerpo de Cristo, análogamente la adoración en Jerusalén y Gerizim queda suplantada por la adoración introducida por Jesús (Beasley-Murray 1989: 58-59), “en espíritu y en verdad.” El espacio para la adoración se vuelve público, sin muros divisorios que excluyan según el género, la etnia o el estrato social. Asimismo, el protagonismo de la samaritana en un diálogo tan extenso, en contraste con otros diálogos (con Nicodemo, con el ciego) apunta hacia la reivindicación étnica y de género, donde la mujer figura como interlocutora igualitaria en las relaciones dialógicas. En conclusión, es menester considerar las siguientes preguntas, con el fin de trabajar una hermenéutica del texto para nuestra realidad:

1. ¿Qué concepto tenemos del agua? ¿Qué de la privatización del agua como líquido vital? ¿Ha dejado de ser “agua viva” al convertirse en “agua embotellada”, en un artículo de lujo?
2. ¿Cómo podemos hablar a una sociedad mutista, afónica, sin capacidad o voluntad para la comunicación?
3. ¿Qué hacer para romper el monólogo xenofóbico, misógino y discriminatorio, que excluye a los extranjeros, a las mujeres y a otros grupos marginados tales como los negros, los indígenas, los hambrientos, los empobrecidos, etc.?
4. ¿Cómo podemos conservar y a la vez enriquecer la identidad latina en un mundo globalizado?
5. ¿Quién es mi prójimo? ¿Cómo podemos ser próximos de los extranjeros?
6. ¿Son nuestras mesas y nuestros hogares inclusivos o cerrados?
7. ¿Cómo podemos establecer relaciones de YO-TÚ, donde ni el machismo ni el feminismo imperen sino la solidaridad y la justicia?

“...ya no sois extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios” (Efesios 2: 19).

¹⁷ Webster's New Collegiate Dictionary, 1974, s.v.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRETT, C. K. 1955. *The Gospel According to St. John*. London: SPCK.
- BEASLEY-MURRAY, GEORGE R. 1989. *John. Word Biblical Commentary*. Vol. 36. Waco: Word Books.
- BELKIN, S. 1970. "Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature," *JQR* 60: 275-329.
- BERNARD, J. H. 1929. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. Vol. 1*. New York: Charles Scribner's Sons.
- BLASS, FRIEDRICH WILHELM, Y ALBERT DEBRUNNER. 1961. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner, by Robert W. Funk. Chicago: University of Chicago Press.
- BOTHA, J. E. 1990. "Reader 'Entrapment' as Literary Device in John 4:1-42," *Neotestamentica* 24, 37-47.
- BROWN, RAYMOND E. 1966. "The Gospel According to John. i-xii." *The Anchor Bible. Vol. 29*. Garden City: Doubleday.
- BRUNNER, EMIL. 1967. *La verdad como encuentro*. Barcelona: Editorial Estela.
- BUBER, MARTÍN. 1960. *Yo y Tú*. Buenos Aires: Ediciones Galatea / Nueva Visión.
- BULL, R. J. 1968. *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 190, 11-19.
- VAN DEN BUSSCHE, H. 1967. *Jean*. Paris: Desclée.
- COLLINS, RAYMOND. 1976. "The Representative Figures of the Fourth Gospel," *Downside Review* 94, 26-46, 118-132.
- CRENSHAW, JAMES L. 1976. "Riddle," en Keith Crim (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplemental Volume*. Nashville: Abingdon, 113-114.
- CULPEPPER, R. ALAN. 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press.
- DAUBE, D. 1950. "Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of suncravomai," *Journal of Biblical Literature* 69, 137-147.
- DODS, MARCUS. 1956. "The Gospel of St. John," en W. Robertson Nicoll (ed.), *The Expositor's Greek Testament. Vol. 1*. Grand Rapids: Eerdmans, 653-872.
- DUKE, PAUL. 1985. *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta: John Knox.
- FEHRIBACH, ADELINE. 2001. *Las mujeres en la vida del Novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos en el cuarto evangelio*. Serie En clave de mujer... Bilbao: Desclée de Brouwer.
- FUCHS, ESTHER. 1987. "Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-scene: Some Preliminary Notes," *Journal of Feminist Studies in Religion* 3, 7-13.
- GUIDE TO BYZANTINE ICONS ON THE INTERNET. *The Catacombs*. www.IconsExplained.com.
- HERNÁNDEZ ALONSO, C. 1984. *Gramática funcional del español*. Madrid: Gredos.
- JOSEFO [1980]. *The Works of Josephus*. Traducido por William Whiston. Lynn, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- KALMIN, RICHARD. 1992, 1997. "Levirate Law," en Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, en CD-Rom.
- LAGRANGE, M. J. 1948. *Évangile selon Saint Jean*. París: Gabalda.
- LEÓN-DUFOUR, XAVIER. *Lectura del Evangelio de Juan*. Jn. 1-4. Vol. 1. Salamanca: Sígueme.
- MALINA, BRUCE J., Y RICHARD L. ROHRBAUGH. 1998. *Social Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- MATEOS J., Y J. BARRETO. 1992. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegetico*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MCCOOL, F. J. 1962. "Living Water in John," en J. L. McKenzie (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought*. New York: Herder & Herder, 226-233.
- MEMAR MARQAH. 1953. Berlin: Macdonald, 222.233.247.
- MIRANDA, JOSÉ PORFIRIO. 1977. *Being and the Messiah. The Message of St. John*. Maryknoll: Orbis.
- MUSSELMAN SHANK, REGINA. 2000. "La cortesía en las relaciones asimétricas," en Pedro Martín Butragueño (ed.), *Estructuras en contexto. Estudios de variación lingüística*. México, D.F.: El Colegio de México, 139-153.
- NEWMAN, BARCLAY M., Y EUGENE A. NIDA. 1980. *A Handbook on the Gospel of John*. New York: United Bible Societies.
- NIDITCH, S. 1979. "The Wronged Woman Righted: An Analysis of Genesis 38," *HTR* 72:143-149.
- NIEWALDA, P. 1958. *Sakramentsymbolik im Johannesevangelium*. Limburg: Lahm.
- O'DAY, GAIL. 1986. *Revelation in the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- . 1992. "John," en Carol Newsom y Sharon H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*. Louisville: Westminster/John Knox, 293-304.
- . 1994. "The Gospel of John," en *The New Interpreter's Bible. Vol. 9*. Nashville: Abingdon Press, 491-865.
- OLLSON, BIRGER. 1974. *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*. Lund: CWK.
- PAYNE, STEPHEN W. 1961. *Beginning Greek. A Functional Approach*. New York: Oxford University Press.
- REINHARTZ, ADELE. 1994. "The Gospel of John," en Elisabeth Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. New York: Crossroad, 561-600.
- ROBERTSON, NICOLL W. 1956. *The Expositor's Greek Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELIZABETH. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- SCHNEIDERS, SANDRA. 1991. "A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4: 1-42," en *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. San Francisco: Harper, 188-189.
- SCOLLON, RON, Y SUZANNE B. K. SCOLLON. 1983. "Face in Interethnic Communication," en Jack C. Richards y Richard W. Schmidt (eds.), *Language and Communication*. Longman: New York, 156-190.
- SCOTT, MARTIN. 1992. *Sophia and the Johannine Jesus*. Sheffield: JSOT.
- SLOYAN, GERARD S. 1988. *John. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: John Knox Press.
- STALEY, JEFFREY LLOYD. 1985. *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*. Atlanta: Scholars Press.
- STIBBE, MARK. 1993. *John*. Sheffield: JSOT.
- THATCHER, TOM. 2000. *The Riddles of Jesus in John. A Study in Tradition and Folklore*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- WEBSTER'S NEW COLLEGIATE DICTIONARY. 1974. Springfield, Massachusetts: G. & C. Merriam Company.
- ZORRILLA, C. HUGO. 1981. *La fiesta de liberación de los oprimidos*. San José: Seminario Bíblico Latinoamericano.