



El signo de la samaritana: estudio abductivo de Jn 4*

HERNÁN CARDONA RAMÍREZ, S.D.B.**

JUAN ELISEO MONTOYA MARÍN***

RESUMEN

Se presentan hallazgos de investigación teológica sobre la identificación de motivaciones contextuales de Jn 4. El texto es el punto de partida, enunciado analíticamente a partir de signos representativos desde la tradición, mientras que las conclusiones se presentan como hipótesis comprensivas. Entre ellas, se resalta el encuentro de Jesús con la samaritana como un relato de “milagro” y una descripción metafórica de la transformación del cristianismo, de secta judía marginal a religión autónoma e independiente. Se exhibe el procedimiento y no la filigrana de la abducción, método de investigación cualitativa para hallar nuevos sentidos, establecer diálogos interdisciplinarios y propender por la abolición de fanatismos.

Palabras clave: *Abducción, cuarto Evangelio, cristianismo primitivo, samaritana, milagro.*

* Artículo de investigación, realizado durante 2013 por los grupos de investigación “Biblia y Teología”, de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades, y “Lengua y Cultura”, de la Escuela de Educación y Pedagogía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Proyecto CIDI-UPB 055B-0213: “La resurrección en textos selectos de los orígenes del Nuevo Testamento.”

** Doctor en Teología Bíblica. Profesor titular, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Correo electrónico: hernan.cardona@upb.edu.co

*** Doctor en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Profesor titular de la misma Universidad. Correo electrónico: juan.montoyam@upb.edu.co

THE SIGN OF THE SAMARITAN WOMAN: AN ABDUCTIVE STUDY OF JN 4

Abstract

This article presents theological research findings concerning the identification of contextual motivations of Jn 4. The text is the starting point, analytically stated based on representative signs from tradition, while the conclusions are presented as comprehensive hypotheses. Among them, the encounter of Jesus and the Samaritan woman is highlighted as a "miracle" story, and as a metaphorical description of the transformation of Christianity, from being a marginal Jewish sect to become an autonomous and independent religion. The procedure is expressed but not the filigree of the abductions, a method of qualitative research to find new meanings, to establish interdisciplinary dialogues and favor the abolition of fanaticisms.

Key words: Abduction, fourth Gospel, primitive Christianity, Samaritan, miracle.

O SIGNO DA SAMARITANA: ESTUDO ABDUTIVO DE JO 4

Resumo

Apresentam-se resultados de investigação teológica sobre a identificação de motivações contextuais em Jo 4. O texto é o ponto de partida, enunciado analiticamente a partir de signos representativos desde a tradição, enquanto as conclusões se apresentam como hipóteses compreensivas. Entre elas, se ressalta o encontro de Jesus com a samaritana como um relato de "milagre" e uma descrição metafórica da transformação do cristianismo, de seita judia marginal a religião autônoma e independente. Exibe-se o procedimento e não os detalhes da abdução, um método de pesquisa qualitativa para encontrar novos sentidos, estabelecer diálogos interdisciplinares e inclinar-se pela abolição de fanatismos.

Palavras-chave: Abdução, quarto Evangelho, cristianismo primitivo, samaritana, milagre.

INTRODUCCIÓN

La comprensión del diálogo entre Jesús y la samaritana (Jn 4) es tan amplia como fecundas son las perspectivas desde las cuales se lo puede observar, leer, interpretar y comprender.¹ En el presente artículo, la lectura es guiada por preguntas que se responden al final: ¿Cuáles fueron las condiciones culturales: sociales y religiosas² que dieron pie a la redacción de este texto? ¿Puede ser considerado dicho relato como un signo³, según la palabra *semeion*⁴ utilizada en el cuarto Evangelio para designar milagros o “señales por medio de las cuales Jesús puede mostrar su gloria y su misión como Hijo de Dios”?⁵ Para responderlas, se recurre al “método de investigación abductivo”⁶ desde la perspectiva semiótica y al análisis del discurso como estudio pragmático.

¹ Para ampliar esta perspectiva, ver a Pontificia Comisión Bíblica, “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”.

² Se parte de una concepción sociosemiótica de cultura, planteada entre otros por Néstor García Canclini, en *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, a partir de las tesis de P. Bordieu sobre las relaciones de sentido. En palabras de García Canclini: “Desde un punto de vista antropológico, no hay razones para pensar que un uso sea más o menos legítimo que otro. Con todo derecho, cada grupo social cambia la significación y los usos. En este punto, los análisis antropológicos necesitan converger con los estudios sobre comunicación, porque estamos hablando de circulación de bienes y mensajes, cambios de significado, del pasaje de una instancia a otra, de un grupo a varios. En esos movimientos se comunican significados, que son recibidos, reprocesados o recodificados. También necesitamos relacionar el análisis intercultural con las relaciones de poder para identificar quiénes disponen de mayor fuerza para modificar la significación de los objetos. Al prestar atención a los desplazamientos de función y significado de los objetos en el tránsito de una cultura a otra, llegamos a la necesidad de contar con una definición sociosemiótica de la cultura, que abarque el proceso de producción, circulación y consumo de significaciones en la vida social. Conforman esta perspectiva varias tendencias, varios modos de definir o subrayar aspectos particulares de la función social y del sentido que la cultura adquiere dentro de la sociedad.” (García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados*, 34).

³ En relación con la discusión sobre la manera de nombrar los “signos” en el cuarto Evangelio, puede verse también a Pikaza y De la Calle, *Teología de los Evangelios de Jesús*, 369-381.

⁴ Balz y Schneider, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento 2*, 1389.

⁵ *Ibid.*, 1392.

⁶ Montoya Marín, “La abducción: metodología de investigación cualitativa”.

Tales preguntas establecen una conexión directa entre el contexto y la literatura como reconocimiento de la relación indisoluble entre lengua, cultura y literatura, tríada en la cual se encuentra el redactor del relato, y se relacionan con la manera como –según el relato– Jesús establece las relaciones interpersonales y va tejiendo en ellas una “intención formativa para la vida”⁷. Este panorama ubica, como destinatarios del presente artículo, a estudiosos de la Sagrada Escritura, a personas con responsabilidad pastoral y a estudiosos de la literatura, la lengua y la cultura.

La estructura del trabajo se basa en la aplicación del método, de la cual emergen las hipótesis comprensivas.

LA ABDUCCIÓN: EL MÉTODO

La abducción es el método utilizado para este estudio semiótico del relato. Se trata de un método novel empleado para estudios cualitativos en ciencias sociales y humanas⁸, sobre todo, cuando el punto de partida son los enunciados, pues ellos son los objetos de estudio privilegiados por dicho método. Éste tiene el propósito de desentrañar la relaciones hipotextuales, es decir, los hilos que dieron como resultado su trama; es una mirada al respaldo del relato de donde surgen las preguntas ¿cómo dice el texto lo que dice? y ¿por qué lo dice de esta manera?

No se trata de desentrañar las *ipsissima verba* de Jesús y sus coterráneos o de los líderes de las comunidades farisea y cristiana de finales del primer siglo, cuando fue escrito el relato, ni de reconstruir acontecimientos de la vida cotidiana de estas comunidades; se trata de tomar el texto como punto de referencia y, por un proceso analítico, hurgar debajo del mismo y por encima de él para saber por qué y cómo dice esta enunciación literaria de una época y de unos eventos concretos.⁹

⁷ Cardona, *Los cristianos del 30 al 50 e. c.*, 187.

⁸ El método fue desarrollado como tesis doctoral por Juan Eliseo Montoya Marín y ha sido utilizado como diseño metodológico en varias investigaciones de corte cualitativo. Para mayor información, puede verse a Montoya Marín, “La abducción: metodología de investigación cualitativa”.

⁹ Idem, *Del hombre ciego al hombre social. Aplicación del método abductivo para la comprensión interdisciplinar del capítulo nueve del cuarto Evangelio*, 43.

El sujeto identifica la anomalía en el discurrir cotidiano, la cual se denomina “fundamento” u “objeto dinámico”, y es enunciada en términos lingüísticos; cuando se trata de fundamentos narrativos, la enunciación se constituye en la manera como se da el contacto con el texto, la estructura que se le reconoce y la relevancia que se le concede a los diferentes signos lingüísticos emergentes en ella.

La enunciación se denomina *representamen*, y las redes y conexiones de sentido emergentes en la mente del sujeto que estudia el fenómeno recibe el nombre de *interpretante*. Así las cosas, cada proceso de análisis es único y cada sujeto implicado se modifica durante el proceso abductivo. Estos tres momentos de la abducción se consideran signos, los cuales pueden darse de manera simultánea.

En otras palabras, el método tiene la siguiente estructura: en la mente de un sujeto emergen las hipótesis interpretativas y comprensivas (*interpretante*) de un fenómeno que se le presenta como sorprendente (*fundamento del representamen*) y se enuncia (*representamen*). Dicha sorpresa no viene del desconocimiento sino de un conocimiento determinado que guía una manera de actuar y ver el mundo, y excita la sensibilidad frente a ciertos signos expresados en enunciaciones. A esos criterios determinados se les denomina *creencia*, la cual está constituida por hábitos, es decir, por “cada uno de los componentes simbólicos, contextuales, históricos y de referencia que guían la cosmovisión y la actuación”.¹⁰

El *representamen* surge –como se dijo– de las relaciones entre los distintos signos que emergen del relato y de su clasificación. La relación entre el signo y el objeto da lugar a tres signos: icono, índice, símbolo. El primero, como imitación del objeto; el segundo señala algo sobre el objeto; y el tercero, puesto en lugar del objeto por convención social.

La relación entre el signo consigo mismo, es decir, en su naturaleza (*representamen*) también da lugar a tres signos: cualisigno, sinsigno, legisigno. El primero, si el *representamen* es una cualidad que hace de ese signo común con otros, como la tristeza por un episodio hace recordar la tristeza aunque referida

¹⁰ Idem, “Peirce and Toulmin. Reasonableness, between Abduction and Argumentation”.

a otro episodio; el segundo, cuando el *representamen* es un objeto concreto (un relato, por ejemplo); el tercero, si el *representamen* es un acuerdo social establecido como ley.

La relación entre el signo y el interpretante da lugar a tres signos: rema o interpretante inmediato, dicente o interpretante dinámico, de razón o interpretante final. El primero establece una relación de hecho, aporta alguna característica del objeto; el segundo indica una relación de posibilidad, aporta varias características del objeto; el tercero genera una reconstrucción del objeto.¹¹

La combinación de estas tres formas de relación da lugar a diez tríadas de signos o diez signos complejos: cualisigno icónico remático; sinsigno icónico remático; sinsigno indicial remático; sinsigno indicial dicente; legisigno icónico remático; legisigno indicial remático; símbolo remático (de razón); símbolo dicente (de razón); sinsigno dicente (de razón); legisigno indicial dicente.

Cada signo es susceptible de ser clasificado según esta tabla, dado el mecanismo relacional triádico de la abducción. Por ejemplo, en el caso del presente relato, el agua (gr. *jídatos*) hace referencia a un objeto dinámico (icono) en lugar del cual aparece, señala una característica del objeto (índice), por ejemplo, ser natural, y constituye una representación (símbolo) de la pureza. A partir de ahí se desprende que se utiliza en el bautismo, limpia, está unida a la idea cristiana de Espíritu Santo, es signo de salvación, ha sido utilizada en la tradición judía para representar la liberación, etc.

Este juego de símbolos permite desentrañar, lo más posible, el por qué y el cómo dice el relato, el cual se constituye en realidad dinámica acontecida a finales del primer siglo, y genera una interpretación en la mente de quien realiza este estudio.

Los tres elementos fueron planteados en su inicio por C. S. Peirce.¹² Son los fundamentos del método abductivo propuesto para la comprensión de fenómenos sociales y humanos a partir de sus narrativas, que tiene como finalidad la formulación de hipótesis explicativas, creativas o mixtas sobre las

¹¹ Para profundizar en la comprensión de la abducción como estructura de pensamiento y en la clasificación y descripción de los signos, puede verse a Peirce, "Collected Papers".

¹² Idem, *Science*; "Collected Papers" (1958); Peirce Edition Project, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Vol. 2.

alusiones de la enunciación.¹³ Este artículo presenta lo visible del método y algunas hipótesis que surgen de su aplicación.

Nuestro estudio se sirve de algunas disciplinas: (1) la semiótica responde a una narración producto del enunciado de una realidad no siempre histórica, sino construida de manera creativa por el relator, pues sus personajes son de otrora, como Jesús, o no se sabe de su existencia de manera cierta; (2) la literatura responde a una producción narrativa apocalíptica donde se concentra la realidad de una época y un lugar; (3) la historia responde a las alusiones que marcan descripciones o explicaciones de la realidad de Palestina a finales del primer siglo de la era cristiana; (4) la cultura responde al relato como parte de los productos simbólicos y las tradiciones de la época y el lugar.

Así, pues, no se trata de hacer una lectura bíblica por un lado y una lectura abductiva por otro, sino de aplicar el método abductivo a la comprensión del texto bíblico, fusión interdisciplinar que da como resultado la formulación de hipótesis reconstructivas del relato.

FUNDAMENTOS DEL REPRESENTAMEN:

TEXTO, LENGUAJE Y ESTRUCTURA NARRATIVA

El relato de Jn 4 –como todo el cuarto Evangelio– es muestra de la literatura apocalíptica de finales del siglo I¹⁴, que se utilizaba con frecuencia desde hacía cerca de dos siglos. Se trata de una literatura propia de los tiempos difíciles de las comunidades, por lo que –entre otras características– describe acontecimientos y los situó en una época distinta, da mensajes positivos y una luz de esperanza, ya sea de manera indirecta o críptica, y utiliza personajes conocidos y representativos cuya presencia ya es un signo. Para el presente estudio se toma la versión en griego de Nestle y Aland¹⁵ y la *Biblia de América*.¹⁶

En algunos casos se alude a la expresión griega, con el fin de reconocer y conceder mayor profundidad al análisis. Además, se asume el relato completo,

¹³ Ver a Montoya Marín, “La abducción: metodología de investigación cualitativa”.

¹⁴ Para mayor profundidad sobre este tópico, ver a Diez Macho, “Apócrifos del Antiguo Testamento” 2, 45, y a Collins, *Daniel. With an Introduction to Apocalyptic Literature*.

¹⁵ Nestle y Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*.

¹⁶ La Casa de la Biblia, *Biblia de América*, 1604-1606.

pues aun cuando la narración concreta comienza en 4,5, los cuatro versículos precedentes también hacen parte de ella, en tanto le confieren contexto narrativo, temático y situacional; y los últimos tres versos del relato —4,43-45—, con frecuencia dejados por fuera de la narración, también se incluyen en este caso, pues tanto en lo narrativo como en lo temático aportan a su comprensión.

4,46-53 pareciera ser un relato diferente, pero se nota su ilación en 4,54: “Este segundo signo realizó Jesús cuando fue de Judea a Galilea”, lo cual se convierte en argumento en favor de la hipótesis que el capítulo completo se trata de un relato de milagro y no solo el acápite final, 4,46-53, como se cree, el cual —en este caso— se considera un epílogo.

La intención comunicativa del texto es la argumentación bajo la forma de narración, con el propósito de ofrecer, de manera vicaria, elementos críticos para determinar la cobertura del mensaje cristiano. Dada la influencia de la literatura apocalíptica, se trata de un texto cuyas características son, entre otras, las siguientes: ofrecer cifras cuyo valor es simbólico; utilizar un lenguaje escatológico común; transmitir una esperanza mesiánica que subyace a todo el relato y una esperanza de salvación.

La alusión a los conflictos religiosos quizás sea producto del deseo de ruptura de las ataduras religiosas excluyentes, que fieles samaritanos veían como impedimento para las relaciones con los pueblos vecinos y con los individuos dentro de su propia comunidad, pues no solo los fariseos eran recalcitrantes en sus prácticas y creencias.

Existen referencias clásicas, como la de los maridos en representación de dioses extranjeros (2R 17,30-31) e idolatría (Jn 4,18), referencias matrimoniales entre Jesús el Cristo y la Iglesia, entre fidelidad (Is 62,5; 54,5) e infidelidad (Os 2,21-22), la espera salvadora del marido definitivo tanto para la mujer (Mc 2,19) como para el pueblo (Mc 2,23-24), y las alusiones a la sed de Jesús como sed de Dios (Jn 4,34) y de conversión (Jn 19,28), para cumplir la obra salvadora de Dios (Jn 19,30).

Asimismo, cuenta el reconocimiento de la “escena típica” del encuentro junto al pozo de agua (Gn 24; 29,1-14; Ex 2,14-22) y del oráculo de Oseas (2,4-25), en el cual Dios condena a su esposa infiel (Israel) mientras llama a la conversión, que puede dar algunas pistas comprensivas, sin perder de vista el contexto de surgimiento del relato del cuarto Evangelio.

Según interpretaciones clásicas (Ambrosio, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, entre otros), con fines catequéticos u homiléticos, el diálogo entre Jesús y la samaritana tiene dos niveles:

- El superficial, que se concentra en lo referido de manera literal en el relato, en cuyo caso se trataría de una historieta cuya finalidad es dejar una enseñanza en la cual los personajes, aunque ficticios, son concretos y reconocidos, y se involucran en un diálogo, como si fuera una contienda acerca de creencias, tradiciones, ritos, costumbres y situaciones personales.
- Y el nivel profundo, en el cual cada uno de los signos cobra una importancia trascendental y simbólica que ilustra la comprensión del relato y aporta insumos para descubrir por qué fue escrito.

Existen además algunas perspectivas hermenéuticas que han dado un sentido eclesial y catequético al relato.¹⁷

En relación con la estructura, 4,1-4 presenta los precedentes del relato, los cuales parecieran ser continuación del final del Capítulo 3, cuando los discípulos de Juan hablan con su maestro sobre Jesús; 5-6 presenta el escenario concreto donde se llevan a cabo las escenas dialógicas; 7-26 recrea la conversación entre Jesús y la mujer samaritana; 27 describe la irrupción de los discípulos en la escena, mientras que 28-30 describe la reacción de la samaritana y su testimonio frente a los conciudadanos; 31-38 plantea un diálogo sobre la comida y el trabajo, que comienza con los discípulos, aunque no queda muy claro si intervienen también los recién llegados, guiados por la samaritana; Jesús conversa con sus discípulos sobre la siega en 35-38, y la profecía de Oseas aparece en escena, porque allí Dios seduce a la esposa infiel y ésta vuelva a él, y en ese momento todo es fertilidad (Os 2,14-16). 39-42 describe la conversión de algunos samaritanos, tanto por el testimonio de la mujer como por las palabras de Jesús; respetando el esquema tradicional de “encuentro junto a un pozo”¹⁸, Jesús es invitado a ser huésped en el pueblo en 40¹⁹; 43-45 describe su

¹⁷ Ver Pontificia Comisión Bíblica, “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”.

¹⁸ Meier, “The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What Can be Said?”, 202-232.

¹⁹ Gn 24,23-24; 29,14; Ex 2,21.

salida hacia Galilea, su llegada allí y cuanto ocurre con el recibimiento. 46-53 describe el encuentro en Caná de Galilea con el oficial del rey a cuyo hijo sana; y 54 cierra el relato con la aseveración que se trata de un *semeion*.

REPRESENTÁMENES E INTERPRETANTE: SIGNOS Y RELACIONES QUE EMERGEN DEL RELATO

En el relato, cada uno de los referentes simbólicos remite a un elemento de la tradición y contiene una intención y una justificación previa. Por estas razones, el *representamen* lo componen signos en binomios emanados del relato mismo, que guían su comprensión, buscando correspondencia entre el nivel superficial y el nivel profundo, y generando una *dialogía* permanente que da sentido al texto y lo conecta, además, con el cuarto Evangelio como narración global; y al mismo tiempo, establece nexos entre el relato y la vida real del momento (finales del siglo I), así como entre el relato y la comunidad de la época de Jesús (hasta el año 30) y entre el relato y la tradición judía en general.²⁰

Estos binomios contienen otros binomios con los cuales se constituyen nichos temáticos presentados como paradojas o contrastes entre dos tradiciones religiosas perfectamente diferenciadas a finales del siglo I y su proceso de diferenciación. Por ello, entre el relato y el contexto existe un aporte de sentido de doble vía: el contexto es una fuente de sentido para el relato y el relato ilumina la vida de la comunidad en su contexto.

A finales del siglo I —cuando se escribe el relato—, se acaba de dar la exclusión de los cristianos de la comunidad judía y, por consiguiente, de la sinagoga, por parte de los jefes fariseos (Jn 9). La expulsión de la sinagoga se vio antecedida de varias discusiones acerca de la tradición, los rituales, los libros sagrados, la Ley y los profetas, la espera del Mesías, entre otras, como las fiestas, los lugares sagrados y las tradiciones de un pueblo como comunidad que habita un territorio.

En este contexto surge el cristianismo como secta protestante judía, y después como religión autónoma e independiente, para dar la posibilidad de elección a quienes no tenían más opción hasta este momento que pertenecer al

²⁰ Ver a Cardona, *Los cristianos del 30 al 50 e. c.*

judaísmo fariseo, incluso yendo en contra de algunas convicciones personales. Esto no significa que un grupo religioso fuese mejor que otro, pues de hecho fue la acción de estos líderes fariseos la que salvó al judaísmo de perecer bajo el influjo poderoso del Imperio Romano.

La comunidad de Jesús trascendía las fronteras terrestres que circunscribían la creencia a una parcela de tierra, como acontecía a los fariseos y al mismo Imperio Romano. Además demuestra cómo los cristianos eran capaces de acoger entre ellos a miembros de otros grupos religiosos, incluido el judío, que desearan bautizarse y comprometerse con mayor libertad de la que permitían otras comunidades religiosas de la época. Tal vez, por esta razón, el cuarto Evangelio conserva los recuerdos de Jesús cercano al ambiente de Juan, en vez de mostrarlo en extremo autónomo.

La alusión a un signo/milagro se entiende en el sentido de que los milagros nunca acontecen fuera de un ser humano ni en su aspecto físico, tal como se cree en la piedad popular. Por el contrario, ocurren en el corazón de la persona, en su interior, y su mirada sobre el mundo es distinta y sus actitudes diferentes; los milagros son los cambios de actitud debidos a una transformación en los criterios de valoración del mundo y de las personas, que producen la restitución de las roturas que se han dado entre un ser humano y otro.

Los milagros descritos en el Evangelio son restituciones de las relaciones humanas, pruebas indiscutibles de mutaciones estructurales. Toda transformación interna se nota en la vida práctica en las relaciones interpersonales, pero lleva su tiempo porque es un proceso humano. Esto acontece con la samaritana y se reconoce al final del relato (4,54), el cual cierra con la afirmación directa de que se trata de un signo realizado por Jesús; y esa afirmación cubre el encuentro con la samaritana y el diálogo con el funcionario real.

Ir a tierra extranjera/pasar por Samaria: el encuentro

El relato comienza con la mención de un viaje, un movimiento (4,3-4). Jesús pasa de Judea a Galilea, y atraviesa por Samaria, donde se encuentra con la samaritana a la hora sexta (medio día). Va a tierra “extranjera” o, al menos, de gentes peleadas con los judíos (Jn 4,7). La escena evoca varios relatos conocidos: un servidor de Abrahán recibe el encargo de encontrar esposa para Isaac (Gn

24); el encuentro de Jacob y de Raquel (Gn 29,1-14); la huida de Moisés a la región de Madián y el encuentro con las siete hijas de Raguel (Ex 2,15-22).²¹

No parece que el encuentro haya sido fortuito, si “salió de Judea y partió *otra vez* hacia Galilea” (4,4); se infiere que ya conocía el camino y sabía las dificultades que iba a encontrar en él. Pasar por Samaria es entonces una necesidad teológica (Jn 4,4), y no geográfica, pues pudo viajar siguiendo los caminos tradicionales, bordeando la costa del mar o la ribera del Jordán. Jesús rompe con la tradición, y el relator lo hace notar de entrada: a pesar de ser objeto de exclusión, pues era judío, Jesús lo pasa por alto y cruza por el territorio samaritano; rompe con la tradición y renuncia a ser excluido, marginado o extranjero; Jesús construye su propio camino sobre rutas ya trazadas pero no transitadas.

En este mismo sentido aparece el binomio de movimiento “ve y vuelve” (4,16). Denota una acción frecuente en el cuarto Evangelio, un mandato de Jesús, y no una descripción del narrador. Esta orden se da varias veces en palabras de Jesús para ir al encuentro de lo que se quiere, se busca o se necesita, lo cual da como resultado un cambio interno importante, que permite ver el mundo (a los demás y a sí mismo) de manera renovada y vivificante, sin miedo, con alegría y tranquilidad.

La doble acción es propia de los relatos de milagros en el cuarto Evangelio. Así como Eliseo había desafiado al leproso Naamán a ir a lavarse en el río Jordán, ahora Jesús, afianzado en la tradición profética y en la de la Ley, *envía* a la mujer de regreso a su aldea, por su identidad, para recibir el don de Dios. La ejecución de la orden (4,28) connota una transformación, la aceptación interna de las palabras de Jesús. No se explicita si la mujer vuelve, pero sí que va y predica en nombre de Jesús (4,29), y sus coterráneos van donde él (4,30); se va una mujer impura, sola, confundida y dividida, y regresa una comunidad unida alrededor de Jesús.

La consecuencia de la presencia de Jesús es un hecho de transformación social: la mujer samaritana deja su cántaro en el pozo, fuente de agua donde

²¹ Para el análisis de estos tres textos, ver, entre otros, a Culley, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, 41-43; y a Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 47-62.

está Jesús, y va a su aldea, donde se reencuentra con sus hermanos, a quienes les habla sin importar su impureza; los samaritanos dejan su aldea para ir a Jesús, fuente de agua viva²², sin importar la rivalidad entre judíos y samaritanos. Salir e ir implican un cambio interior o, por lo menos, de curiosidad interna. Los habitantes de la aldea quedan intrigados ante las palabras de la mujer y vienen en persona a ver a Jesús (Jn 4,30)²³; y hacen lo que Jesús pidió a la mujer samaritana: restablecer la relación rota otrora entre ambos pueblos. Dos barreras sociales son derribadas.

Jesús se sienta junto a un pozo en contraste con su continua acción evangelizadora; allí el agua no corre, pero sus palabras sí, como fuentes de agua viva. Todo se juega en el brocal del pozo: identidad, historia y culto, escenario cubierto de imperativos gramaticales, reflejo de aspiraciones descritas en el relato: dame de beber; Señor, dame de esa agua; vete y llama a tu marido y vuelve acá; créeme, mujer; Rabbí, come...

Jesús es el nuevo pozo y es allí donde surge una nueva actividad con sentido, diferente de la de ir a sacar agua al medio día fuera de la aldea²⁴, donde Jesús invita a moverse²⁵ a la actividad, como señal de que la acción de Dios solo acontece en quienes hacen algo para llevar a cabo su obra en ellos; es decir, el movimiento es producto de la palabra de Jesús y al mismo tiempo permite la manifestación de la obra de Dios.

Solo cuando se restituye el vínculo social y se consolida la comunidad, al margen de las disputas mezquinas, bajo criterios nuevos, Jesús entra en la aldea,

²² Esta misma actitud se puede identificar en otros relatos, como en la narración de Lázaro (Jn 11,20.30), en la cual tanto sus hermanas como él caminan hacia Jesús; en la curación del ciego de nacimiento (Jn 9), quien, aunque no camina hacia él de manera explícita, sí regresa viendo, y en otros relatos. Ver a Cardona, *Jesús de Nazaret en el Evangelio de San Juan*.

²³ Ver, en Jn 1,41, la reacción similar de Andrés, quien después de encontrar a Jesús, se reúne con su hermano Simón y le dice: "Hemos encontrado al Mesías." Felipe hace lo mismo con Natanael (Jn 1,45). La samaritana cumple una función análoga a la de los primeros discípulos en el cuarto Evangelio: es testigo, ofrece un "testimonio" (Jn 4,39).

²⁴ Igual ocurre en el relato de Lázaro; parece que cuando hay fenómenos de exclusión, Jesús permanece con el excluido hasta cuando su situación se restablece.

²⁵ Ver los relatos de Lázaro (Jn 11,43); del parálítico (Jn 5,8-9); de la mujer adúltera (Jn 8,11); del ciego (Jn 9,7).

donde permanece con ellos *dos días más*. Este es un argumento en favor de la hipótesis de que este es un relato de “milagro” (aunque no sea reconocido como tal en la tradición cristiana), pues hay una invitación a la acción y, una vez se da ésta, la obra de Dios se ha iniciado en el corazón; por tanto, la actividad es salvadora y, al mismo tiempo, signo de salvación.

Por eso, la mujer va a la aldea, dejando atrás el cántaro: entra de nuevo en la comunidad. La invitación a moverse es para regresar a la comunidad, con lo cual se restaura lo perdido. Además, al finalizar el relato (4,54), el mismo relator dice: “Este segundo milagro hizo Jesús cuando fue de Judea a Galilea.” Con ello se entiende todo el viaje y no solo lo acontecido con el hijo del oficial del rey.

Fariseos, guardianes de la ortodoxia de la Ley fuera del Templo/el Reino: discipulado

Los fariseos son un grupo social y religioso de la época, que se consideraba a sí mismo guardián de la Ley judaica. A finales del siglo I d.C. se constituyó, junto con el cristianismo naciente, en alternativa religiosa para el pueblo, dado que las demás habían desaparecido o habían sido aniquiladas en medio de las crisis anteriores (saduceos, zelotas, esenios).

En el cuarto Evangelio, los fariseos aparecen con rasgos particulares: en Jn 7 buscan detener a Jesús (7,32); piden al pueblo no creer en él porque es mentiroso (7,45.47-48); llaman “malditos” a quienes se van con Jesús “porque abandonan la Torá”.²⁶ En Jn 8,1-11, presentan a Jesús una mujer sorprendida en adulterio, para tentarlo (el texto, Jn 8,6, usa la palabra griega *peirasmos*: tentación, prueba). En Jn 9, cuando Jesús cura a un varón ciego de nacimiento, los fariseos no niegan el hecho, pero descalifican a Jesús y la misma curación por realizarse en el día Sábado, día dedicado al reposo (Jn 9,13-16.40).

La disputa y el rechazo de los fariseos hacia Jesús se amplían cuando ya no solo sienten amenazada la fe, sino también la estabilidad política. Temen una revuelta encabezada por Jesús (Jn 4,1-5), pues él goza del favor del pueblo. Una insurrección popular traería la intervención militar romana en Judea

²⁶ Van Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, 163-166.

(Jn 11,46-57; 12,19.42). Por eso, al final, los fariseos participan en el arresto de Jesús (Jn 18,3).²⁷

Los seguidores de Jesús –permanentes o eventuales– compartían sus enseñanzas y querían dedicar más tiempo a su lado para aprender y vivir mejor. Una de las tareas propias de los discípulos, no exclusivamente los de Jesús (Jn 4,1-2), era bautizar, es decir, recoger el fruto de la predicación de otros; de ahí la alusión de que “uno es el que siembra y otro es el que siega”.

El bautismo de conversión que practicaba Juan hacía parte de los rituales de purificación tradicionales judíos. Esto contrasta, además, con que sea Jesús quien interactúe con la mujer samaritana y no sus discípulos; cuando estos regresan, ya todo está listo para el bautismo de quienes fueron hacia él luego del testimonio brindado por ella. Se trata de un bautismo que libera, inclusive, de la repetición constante del ritual: ya no tendrá que volver al pozo a sacar agua cada vez que se encuentre en situación de impureza (4,15).

El bautismo, fuera joánico, jesuánico u otro, se consideraba el umbral de entrada a una creencia particular.²⁸ En el caso de los cristianos, se llevaba a cabo con agua corriente, baño ritual de entrada a la comunidad de fe. El bautismo de Juan y el bautismo de Jesús contrastan entre sí por dos motivos: en primer lugar, uno es el bautismo ritual del Antiguo Testamento exigido cuando se incurre en pecado²⁹, mientras el de Jesús ocurre una sola vez; en segundo lugar, el bautismo de Juan se acomoda a los preceptos fariseos y los consolida, mientras el de Jesús es considerado ilegal y está fuera del control fariseo.

El cuarto Evangelio no cuenta el bautismo de Jesús, lo cual es ya significativo. Juan Bautista sí habló del bautismo de Jesús (Jn 1,32-34). En Jn 1,28-30, Juan bautiza en la localidad de Betania, al este del río Jordán, y el texto dice:

Al día siguiente vio a Jesús venir hacia él, y dijo: ¡Miren!, este es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. A él me refería yo cuando dije: después de mí viene un hombre que es más importante que yo, porque existía antes que yo.

²⁷ Para profundizar sobre este tema, ver a Cardona, *Jesús de Nazaret en el Evangelio de San Juan*.

²⁸ Para comprender mejor lo atinente al bautismo, ver a Crossan, *Jesús, vida de un campesino judío*, 10, 274, 277-283, 381, 420, 472 y 504.

²⁹ *Ibid*, 272-312; Pikaza, *Dios judío, Dios cristiano*, 381-385.

En Jn 1,35-57, dos discípulos de Juan el Bautista, Andrés y otro anónimo (quizá Felipe), reconocen a Jesús como Maestro y empiezan a seguirlo. Luego, estos dos discípulos invitan a otros dos (Pedro y Natanael) para adherirse al nuevo Maestro. Dada la centralidad del agua, en este relato de Jn 4, el bautismo toma un lugar central por la acción liberadora, salvadora y purificadora del agua.

La alusión a los discípulos que se van por comida podría dar a entender la resistencia que había, en la mayoría de judíos, inclusive en sus discípulos, para romper con las tradiciones políticas y sociales que ataban a ambos pueblos a la hostilidad y mutua exclusión. Como un recurso del cuarto Evangelio, no se sabe si los discípulos también creyeron en él, si se quedaron con él en Samaria durante los dos días, si se devolvieron o se adelantaron; no se sabe si llegaron con él a Galilea ni si entendieron lo que les dijo sobre el campo y la alimentación.

Esa parte corresponde a cada lector como personaje del Evangelio: cada uno de nosotros hoy debe decidir si acompaña o no a Jesús, si se arriesga o no, si lleva a cabo la tarea que le corresponde, a pesar de las dificultades.

Parece que los fariseos no confiaban mucho en el bautismo de los cristianos, un bautismo definitivo que marcaba el inicio de una nueva vida en el nuevo camino.³⁰ Los celos (4,1-2) fariseos tienen una razón: la nueva comunidad cristiana, diferenciada de la judía, fue atrayendo cada vez más seguidores después de la reunión de Jamnia, entre el 89 y el 91; por ello, el portal al relato de la samaritana empieza con una discusión tradicional sobre la autoridad, avivada en torno del bautismo que daba cuenta de ella (Jn 3,26-36 hasta Jn 4,1-3).

Hora sexta/hora de Dios: *kairos*

“Era como la hora sexta” (Jn 4,6), es decir, el medio día. La hora sexta era la más caliente, y la mayoría de personas y animales descansaba. No era fácil ir a buscar agua en un pozo³¹ a esta hora. Por algo Gn 24,11 dice que “al atardecer,

³⁰ Existen referencias al nuevo camino en oposición al fariseísmo, por ejemplo, en Hch 9,2; 18,25.26.

³¹ Brown, *The Gospel According to John (i-xii)*, 169. El día del Señor o el día de la ira de Dios “*Dies irae*” podría establecer alguna relación entre la hora sexta de Jn 4,7 y la escena de la crucifixión de Jn 19,28-30, cuando Jesús dice: “Tengo sed.” Jn 19,14 precisa: Jesús se encuentra delante de Pilato a la hora sexta (mediodía). Ver también Mc 14,33.

a la hora en la cual las mujeres suelen salir a buscar el agua³², llega el servidor de Abrahán al pozo. Si la samaritana viene por agua al mediodía es por una razón especial: tiene la certeza de no encontrar a alguien. Las mujeres vendrán en grupo más tarde (1S 9,11).

El pozo es el lugar donde un peregrino está seguro de hallar habitantes de la aldea, como en el caso de Jacob (Gn 29,1-6), pero no al medio día. Jesús restituye el carácter sagrado de la hora sexta, cuya connotación es de exclusión y marginalidad, y de la mujer, quien seguramente estaba en situación de impureza, sometida a la exclusión positiva de aislamiento (la misma de los samaritanos por parte de los judíos), bajo el pretexto de protección de la comunidad, lo cual es propio de los reclusos, los locos o los infectados. El aislamiento hacía más difícil llevar a cabo sus tareas, de las cuales no eran eximidas.

Contrasta la hora sexta de la mujer excluida, obligada a ir sola hasta el pozo a sacar agua, con la hora de Dios, del Reino, manifestada en el encuentro con Jesús: hora de la plena luz que sale sobre Samaria, con la revelación del Mesías: un amanecer al medio día cuando el sol ilumina a todos por igual.³³

El tiempo necesario para dejar sembrada la semilla de la conversión y de la fe, del cambio de vida como obra de Dios, depende de cada persona. El *kairos* no es idéntico para todos; corresponde al proceso y ritmo de cada uno. Quedarse dos días más, como huésped ilustre³⁴, equivale a dejar sembrada la semilla para la siega de otros. 4,38-39 crea un efecto que parece confirmar el vínculo entre la “mies” y la “fe” de los samaritanos. De hecho, Jesús dice: “Yo los envié a segar donde ustedes no han sembrado. Otros han sembrado y ustedes recogen el fruto de su siembra” (Jn 4,38); y el narrador añade: “Y

³² A la letra: “...a la hora cuando vienen quienes sacan (el agua).” Sacar el agua es una faena reservada de ordinario a las mujeres. Ver, por ejemplo, 1S 9,11. Era también labor de esclavos (Dt 29,10; Jos 9, 21.23.27). Sobre las tradiciones judías referentes al pozo de Jacob, ver a Neyrey, “Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26.”, 419-437.

³³ El Evangelio de Lucas expresa, en boca de Zacarías: “...nos visitará el sol que nace de lo alto para iluminar a quienes viven en tinieblas y en sobras de muerte...” (Lc 1,78), sol que nace al medio día, a la hora sexta, es decir, ilumina a todos al mismo tiempo.

³⁴ Ver en Gn 24.23-24.31-32; 29.14; Ex 2.21.

de esta aldea, muchos samaritanos creyeron en él (Jesús), fruto de las palabras de la mujer: él me dijo cuanto he hecho” (Jn 4,39).³⁵

Los relatos junto a los pozos de agua ponen en escena a jóvenes mujeres aún no casadas.³⁶ En este caso, en lugar del matrimonio que tradicionalmente cierra estos relatos, aparece la unión de la comunidad alrededor de Jesús: “Nosotros sabemos que él es en verdad el salvador del mundo” (Jn 4,42), en contraste con los cinco maridos de la mujer samaritana (4,18), la esposa infiel (Os 2).

La tradición/Jesús: el nuevo camino

Este binomio equivale a hablar de una transformación en la comunidad judeo-cristiana de la época. La tradición judía hacía referencia a Abrahán, Isaac y Jacob cuando se quería dar autoridad, trascendencia o importancia indiscutible; hablar de ellos equivalía a la tradición. Al mismo tiempo, esto era sinónimo de adhesión a la tradición y, por tanto, a la Ley. En el cuarto Evangelio se alude a esta tradición como manera de dar contexto a las diversas discusiones que se tejían entre el personaje de Jesús y quienes representaban la tradición religiosa de Israel, la cual, de manera indirecta, se tacha de cristalizada, rígida, inmóvil o inerte.

Para finales del siglo I, cuando se da la transformación definitiva de judeo-cristianos en judíos o en cristianos, la comunidad farisea fundamenta su doctrina en la tradición, mientras que la naciente comunidad cristiana lo hace en los profetas. Tal es la razón por la cual se alude a la tradición como manera indefectible de demostrar la validez y legitimidad de una costumbre o de una acción.

Por su parte, llama la atención que la mujer samaritana se refiera a Jesús como profeta (4,19). Contrasta la rigidez de la tradición con la movilidad

³⁵ Para Lenglet (“Jésus de passage parmi les samaritains: Jn 4,4-42”, 500-501), la samaritana hace parte de los “sembradores” de esta palabra de la cual ella es “testigo” (4,39). La cosecha madura justo después de la siembra de las semillas.

³⁶ El relato de Génesis refuerza ese dato: “La joven doncella (Rebeca) era virgen y ningún hombre la había conocido...” (Gn 24,16). En otros términos, Rebeca es la candidata ideal para ser la esposa de Isaac.

y dinámica de la profecía; la adoración en un lugar específico o la adoración donde haya un adorador; contrasta el agua detenida de un pozo y el agua viva de una fuente. El agua (Jn 2 y 9) es punto de partida y de llegada, así como en el Génesis. Al principio se presenta como agua; al final se presenta como la palabra fuente de vida nueva.

Mientras que la samaritana da el paso de la intransigencia y la pasividad interior al dinamismo junto a Jesús, y su dinamismo es interno, otros personajes del relato se mueven de un lugar a otro, como los discípulos, y sus creencias y convicciones permanecen inmóviles. Es el juego lingüístico planteado por el autor entre agua viva y agua estancada, de la cual no se dice de manera explícita si Jesús o la mujer beben. Jesús no insta a destruir el pozo, sino a un cambio interior.

El nuevo camino se da sobre la base de ofrecer agua viva a quienes, inclusive, niegan el agua como signo de hospitalidad. El nuevo camino abre las puertas para la conformación de una nueva comunidad donde la exclusión no tiene lugar.

Este es un encuentro festivo y se inserta el agua como signo de vida y celebración, como en las bodas de Caná. Los samaritanos creen, y las palabras de Jesús manan como fuente de vida para ellos, que tenían sed. Dejarse tocar por la palabra de Jesús es un movimiento interno, un milagro que acontece dentro, una transformación interior impresionante, que hace ver el mundo de manera diferente. Tener sed es el primer paso para que beber el agua tenga sentido, y para que esa agua fluya con vitalidad desde adentro. El segundo paso es abandonar todo lo superficial: la mujer deja el cántaro y se va a la aldea y dice a sus moradores: “Vengan a ver a un hombre quien me ha revelado cuanto he hecho. ¿No será el Mesías?” (Jn 4,28-29).³⁷

³⁷ En un relato del Génesis, el servidor de Abrahán (Gn 24,7) comienza la conversación con estas palabras: “Déjame beber un poco de agua de tu cántaro.” Cuando el profeta Elías llega a Sarepta de Fenicia, aborda a la viuda con estas palabras: “Por favor, tráeme un poco de agua en un jarro, para beber” (1R 17,10). Pedir agua significa intentar conocer las disposiciones de la persona con la cual se habla. Dar el agua a quien la pide significa hospitalidad. Por ese motivo, la conversación continúa. En el caso de Elías, por ejemplo, el profeta pide alimento, pues recibió la hospitalidad (1R 17,11-16). En el cuarto Evangelio, por el contrario, la samaritana se niega a dar el agua. Entonces, Jesús le ofrece “el agua viva” (Jn 4,10). El “agua” aquí desborda

Ella acepta el ofrecimiento del agua viva, como signo de acogida. La comunidad del nuevo camino acoge a quienes han sido excluidos por estereotipos religiosos, políticos, económicos o sociales. La mujer deja el cántaro, modo de supervivencia en su situación, signo de desprendimiento de todo lo que la ataba a una identidad prefabricada y a unas tradiciones cristalizadas que no le permitía tomar decisiones sobre su propia vida.³⁸ Ahora interesa más su encuentro con Jesús: hay un cambio en el orden de prioridades; la samaritana ha sido transformada y su conducta “comunitaria” es la prueba.³⁹ Así como bautizar es un oficio de discípulos, la samaritana hace misión en su comunidad.⁴⁰

Existe la disposición literaria a representar, en Juan (comunidad judía de Jerusalén), el bautismo tradicional judío, y en Jesús (la samaritana), el nuevo bautismo, como reconocimiento de la cercanía entre judíos y cristianos, dada la cepa común a ambos. Jesús abandona el grupo y bautiza por su cuenta.

Este pasaje deja en claro la razón de los celos de los fariseos, defensores de las tradiciones judías: “Cuando Jesús se enteró de que había llegado a oídos de los fariseos que él hacía más discípulos y bautizaba más que Juan... abandonó Judea y se volvió a Galilea” (Jn 4,1-3).

Tal vez por esto, en el siglo I, cuando se compuso el cuarto Evangelio en Éfeso, donde las comunidades con seguidores de Juan Bautista eran fuertes, el autor suprimió el relato del bautismo de Jesús. Solo supone el relato pero no lo describe (Jn 1,29.32-34). Así, Jesús se asoma independiente de Juan. ¿Cuánto

su significado. En lugar del agua estancada del pozo, Jesús le ofrece una fuente, es decir, “el agua corriente”. El relato insiste en este punto. Se requiere el agua para la sed, pero también el agua viva, “el don de Dios” (Jn 4,7). Y el cuarto Evangelio no es la excepción. Por esta razón, el relato no termina con una boda, como sucede en los relatos del primer Testamento, sino con la posibilidad de que se abre para llegar a acuerdos entre ambos, pues los dos desean lo mismo.

³⁸ En la tradición del Antiguo Testamento, la futura esposa corre donde sus familiares a anunciar el encuentro con un varón junto al pozo (Gn 24,28; 29,12b; Ex 2,18), pero aquí la mujer va donde los conciudadanos cuya presencia evitaba, tal vez por impureza ritual, pues iba al pozo al medio día.

³⁹ Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 114-130, habla de manera indirecta de describir el carácter de los personajes bíblicos (*Characterization and the Art of Reticence*).

⁴⁰ Acerca de la validez del testimonio de las mujeres, puede verse a Flavio Josefo, “Contra Apion”, “Las antigüedades de los judíos” y “La guerra de los judíos”. En todas ellas se resalta la inferioridad de las mujeres respecto de los varones, inclusive en el testimonio.

tiempo pasó Jesús al lado de Juan? Es imposible saberlo y carece de importancia, pues de ello no depende la experiencia de salvación de la comunidad, pero sí sirve como referente de que el nuevo camino comenzó al amparo del judaísmo.

Jesús transmite el don de Dios, aquel que mana desde el interior. El don de Dios permite que la mujer se mueva y es el producto de dicho movimiento en una cadena interminable, como onda en el agua. El agua y la tierra son los elementos presentes en la mayoría de las escenas de signo en el cuarto Evangelio, lo cual hace suponer que el don de Dios ofrecido por el nuevo camino intenta retornar a la raíz de la identidad humana y de su reconocimiento. La mujer escuchó a Jesús, y entonces recibió el don de Dios, a Jesús (Jn 17, 3).

Aunque sean herejes a los ojos de los fariseos de Jerusalén, los samaritanos esperan también al Mesías y los cristianos lo reconocen ya entre ellos: “Soy yo, el que te habla.”⁴¹ Ahora la salvación no está circunscrita al criterio de los líderes religiosos fariseos, quienes determinaban quién podía o no pertenecer a su comunidad, sino a la disposición individual de aceptar a Jesús como fuente de agua viva. La discusión de fondo no era tanto de dónde venía la salvación sino a quiénes cubría. Sobre el primer punto no había discusión, pero sí sobre el segundo. Éste le interesa a Jesús: los samaritanos y los cristianos del nuevo camino estaban fuera de los planes salvíficos de los fariseos de Jerusalén, circunscritos a un territorio. La comunidad naciente tiene planes universales de salvación.

Mujer samaritana/Jesús, hombre judío: más que género, geografía y política

La mujer ocupa un lugar secundario en la tradición judía desde la perspectiva religiosa. Esto es notable, por la cantidad de circunstancias en las cuales quedaba impura. Una mujer sola no podía hablar con un varón, y mucho menos si estaba impura. Por tanto, estar sola al medio día, en un pozo, sacando agua, era sinónimo de impureza.

El cuarto Evangelio parece reivindicar el papel de la mujer (y de los samaritanos en el ambiente religioso del siglo I), tal vez como manera de enfrentar

⁴¹ Crossan, *Jesús, vida de un campesino judío*, 313-351; Pikaza, *Dios judío, Dios cristiano*, 387-408.

la tradición cristalizada del judaísmo radical, tal vez como reconocimiento de nuevas dinámicas sociales en el seno de la Iglesia cristiana naciente.⁴²

En el diálogo con la samaritana, Jesús se le manifiesta la primera vez como Mesías (4,26) y ella se convierte en la primera anunciadora del Evangelio en tierra hostil (Jn 4,28-30, 39-42). La tradición religiosa obligaba a odiar a samaritanos, si se era judío, y viceversa. Ser mujer, samaritana, estar sola y estar impura eran cuatro fortísimas razones, cada una por separado –con mayor razón, juntas– para no establecer contacto, principalmente, si se era un hombre solo y judío, en un lugar sagrado para los samaritanos en tierra extranjera⁴³; otras cuatro razones para que tampoco haya iniciativa de parte de la mujer samaritana.

Jesús funge como mediador entre dos tradiciones contrarias –la judía y la samaritana–, para resaltar los puntos de encuentro entre fariseos ortodoxos de Jerusalén y los cristianos del nuevo camino, a quienes se expulsa de la Sinagoga.

Meier⁴⁴ describe tres formas de entender la alusión a los samaritanos:

1. Desde el punto de vista geográfico, como habitantes de la región ubicada en el siglo I en Palestina, al norte de Judea, al sur de Galilea y al occidente del río Jordán.
2. En términos de descendencia física o composición étnica, como descendientes presuntos de las tribus de Israel de Efraín y Manasés, con alguna mezcla posterior de grupos no israelitas de los imperios asirio y helenísticos. En el siglo primero, la región de Samaria fue habitada por

⁴² Son siete las circunstancias en las cuales una mujer realiza acciones tradicionalmente ligadas a los hombres en el cuarto Evangelio: en la boda de Caná (Jn 2,1-11) la madre de Jesús da la primera orden para el seguimiento de Cristo; la mujer que iba a ser ajusticiada por adulterio, luego de ser perdonada por Jesús, se convierte en juez de la tradición masculina y patriarcal de la época (Jn 8,1-11); Martha, hermana de María y Lázaro, hace profesión de fe (Jn 11,27), acción que en otros relatos realiza Pedro (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20); María, hermana de Martha, unge los pies de Jesús para el día de su sepultura (Jn 12,7), lo cual contrasta con la reticencia de Pedro para aceptarlo como Mesías servidor (Jn 13,8) convirtiéndose en Satanás u obstáculo para que Jesús lleve a cabo la obra de Dios (Mt 16,22).

⁴³ Schnackenburg, “El Evangelio de Juan como problema hermenéutico”, 197-210. No opone la realidad individual de la samaritana y la impronta simbólica de su existencia y de su encuentro con Jesús.

⁴⁴ Meier, “The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?”, 203.

diferentes grupos étnicos: judíos y grupos indígenas semitas de la región sirio-palestina que se había helenizado, descendientes de los asirios, babilonios, persas y las clases dominantes, y descendientes de los conquistadores griegos de la época de Alejandro el Grande.

3. Desde el punto de vista religioso, como semitas que adoran al Dios YHWH, pero que –a diferencia de la corriente principal judía– lo hacían en el monte Gerizim (cerca de Siquem), en lugar de hacerlo en Jerusalén, porque tenían prohibido ir allí. Los samaritanos sostuvieron que su línea de sacerdotes levitas que funcionaban en el monte Gerizim eran los sacerdotes legítimos de la dispensación mosaica, a diferencia de los sacerdotes que funcionaban en el Templo de Jerusalén; asimismo, aceptaron solo los cinco libros de Moisés (el Pentateuco) como Escritura autorizada, con exclusión del *corpus* todavía fluido de los Profetas y los Escritos en desarrollo, junto con el Pentateuco, propios de la corriente principal del judaísmo jerosolimitano hasta finales del siglo I.

Tal como la conocían los judíos y los galileos, Samaria estaba excluida de la vida social y religiosa tradicional de Israel. Tal vez por esto se represente en una mujer, sola, impura, apartada, que sobrevive contra las más duras condiciones; todas estas eran las características de los samaritanos. La región de Samaria fue acusada, siglos atrás, por el profeta Oseas, pues esperaba el agua de sus amantes (Os 2,7), en concreto de Baal, dios de la lluvia y la fertilidad.

En cuanto al género, la mujer tenía valor como hija de alguien, madre de alguien o esposa de alguien, y su lugar en la comunidad no lo determinaba ella. Parece como si Jesús eligiera la persona menos indicada. La pregunta de la mujer –“¿Tú, judío, me pides de beber a mí, samaritana?”– puede ser un reclamo por el atrevimiento de Jesús hacia ella, o por el atrevimiento de Jesús hacia él mismo, como si quisiera protegerlo de los problemas que pudiera acarrear su condición de judío.

El marido (4,16-18) representa la identidad que Samaria no tiene. Si no la tiene, lo cual se lo hace notar Jesús, hablar con la mujer samaritana de religión, política, sociedad y cultura, consistía en ponerla a la altura de cualquier varón judío. Dar agua, además de hospitalidad, representa un gesto con el futuro marido. Esta es la propuesta que Jesús le hace a Samaria, a la mujer samaritana. Sin pretender forzar un paralelo entre Os 2,7 y Jn 4,7, los amantes de los cuales habla la profecía de Oseas son los baales –palabra hebrea cuyo significado es

amo, dueño, señor, marido—, cuyos roles principales en la religión cananea eran procurar la fertilidad del suelo fruto de la lluvia.

En este relato de Jn 4, la oferta de agua viva suscita —en la mujer samaritana— la expresión “Señor”, como aceptación de la hospitalidad y el matrimonio.⁴⁵ Al ofrecer el agua, Jesús reacciona como Jacob y Moisés, quienes en los relatos de Gn 29 y Ex 2 abreven los rebaños de sus futuras esposas. En estos dos casos, el futuro marido es quien da el agua.

La Ley judía solo permitía tres maridos sucesivos. Hay aquí, quizás, una exageración voluntaria.⁴⁶ La expresión “cinco maridos” (4,18) ha dado lugar a numerosas interpretaciones. Un texto relacionado es 2R 17,30-32.41, donde se relata cómo Samaria, luego de la invasión de los asirios, fue poblada por cinco grupos tribales extranjeros; y se dice que estos pueblos extranjeros tenían siete dioses.⁴⁷ La mujer conoce seis maridos.

Seis es un número imperfecto. El número perfecto y sagrado es el siete. En una serie de siete, sin embargo, el séptimo elemento es siempre de otro orden, respecto a los seis elementos precedentes. Por ejemplo, después de seis días en la creación, en el séptimo día, Dios descansó y lo santificó (Gn 2,1-3). ¿Tiene este dato relación con el séptimo marido? Si es así, el séptimo marido no es como los otros: deberá ser el único y verdadero marido. Este dato permanece implícito en el relato.⁴⁸ Por eso, la profesión de fe, al final, es la conclusión lógica y adecuada. La narración comenzó en circunstancias poco habituales, al mediodía y aislada de todo, y termina con una profesión de fe.

⁴⁵ Vermes, *Jesús el judío*, 89-234 tiene todo un capítulo acerca de los títulos de Jesús, en el cual aparecen, entre otros, los de Señor, Mesías y Profeta. Su mirada de historiador a partir de los Evangelios aporta elementos importantes para la comprensión de pasajes como éste.

⁴⁶ Fabris, *Commenti biblici*, 300.

⁴⁷ Josefo (Ant. IX, 288) habla de cinco divinidades. Una interpretación plausible ve en el número “cinco” una alusión al Pentateuco, la única parte de la Biblia considerada por los samaritanos como Escritura inspirada. Habría aquí entonces infidelidad a este Pentateuco, pues la mujer vive con un sexto. Una interpretación semejante se halla en Orígenes (*In Johannem*, XIII, 8). Es difícil tener certeza en este punto. Ver a Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 109-110; y a Barrett, *The Gospel According to Saint John*, 235-236.

⁴⁸ Girard, “Jésus en Samarie (Jean 4,1-42). Analyse des structures stylistiques et du processus de symbolization”, 302-304.

Jesús no busca una esposa junto al pozo y no es el atardecer. Se quiere más bien “hablar al corazón” de la esposa infiel para retornar a su único y verdadero marido (Os 2,16). Existe un vínculo entre Dios y el pueblo marginado de Samaria, situación a la cual se asimila la comunidad cristiana naciente. Jesús llegó a Sicar para restaurar una alianza rota y los samaritanos son los primeros en revelar las profundidades insospechadas de esta salvación, la cual se extenderá a todos (Jn 4,21-26.42).

El reconocimiento de Jesús como Mesías es el punto de llegada de la mayoría de las acciones milagrosas narradas en el cuarto Evangelio: una especie de profesión de fe indirecta, y una manifestación explícita de la condición salvadora de Jesús; pero la confesión no es consecuencia del milagro sino su sello.

CONSIDERACIONES FINALES Y CUESTIONES ABIERTAS

Jesús es el “Cristo”, ungido universal, su misión está dirigida a todos; y ha sido “Mesías”, enviado a hombres y mujeres más allá de las fronteras culturales, geográficas, políticas, económicas o de género.

El reconocimiento de Jesús es un proceso que se lleva a cabo por iniciativa individual y no por decreto ni por tradición, situación en la cual incurren con frecuencia y en abundancia las tradiciones religiosas. La samaritana ve en Jesús a un judío (Jn 4,9), luego se pregunta si puede ser alguien más grande si se compara con Jacob (4,12). Luego, ella lo considera un profeta (4,19). Más adelante, Jesús se le revela como el Mesías (Jn 4,26), y la samaritana invita a sus conciudadanos a comprobar si en verdad lo es (Jn 4,30).

El capítulo termina con una declaración de los habitantes de Sicar a la Samaritana: “Nosotros lo hemos escuchado y sabemos que en verdad él es el salvador del mundo” (Jn 4,42). El progreso de una afirmación a otra es evidente.⁴⁹ Este es uno de los hilos narrativos del texto.

⁴⁹ Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, 456; Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, 91; Fabris, *Commenti biblici*, 291. El mismo esquema aparece bien claro en la historia del ciego de nacimiento (Jn 9,12.17.22.30-33.36-38).

La fiesta celebrada en Jerusalén pierde su lugar central en este relato, pues solo la actitud de Jesús encarna el espíritu de la fiesta celebrada en Jerusalén; es decir, Jesús lleva a la vida lo celebrado en la fiesta, mientras los demás parece que se quedarán a medio camino entre la profesión de fe en la fiesta y la actitud de vida. Es decir, las pruebas son posteriores a la fe; solo cuando hay fe, solo cuando se cree, puede verse el mundo de manera diferente y descubrir en él cosas antes no percibidas.⁵⁰

La utilización de la abducción como método comprensivo de los textos bíblicos, desde una perspectiva sociosemiótica para la apreciación de productos simbólicos culturales, como son las producciones literarias, parece ser una combinación loable que permite llevar a cabo procesos rigurosos y consistentes de investigación bíblica, sin cerrar las puertas a nuevas –no mejores ni peores– comprensiones del relato.

Este procedimiento permite identificar causas que motivaron la redacción de los textos bíblicos, única vía para conocer los modos de vida y la tradición de los tiempos de Jesús, lo cual deja luces claras para la apropiación del mensaje evangélico en la vida personal y comunitaria hoy, independiente de la filiación religiosa que se profese y demás condiciones particulares. No se puede decir la última palabra en ninguna ciencia o disciplina. Así, pues, este texto plantea puntos de arranque para futuras investigaciones que sigan aportando luces y perspectivas nuevas a los estudios bíblicos.

Hoy, tanto los fanatismos religiosos como la intolerancia religiosa hacen parte de las preocupaciones mayores de cualquier estructura social, religiosa, política, económica y cultural. Vale la pena revisarlos a la luz del Evangelio y desde la perspectiva de las religiones, para comprenderlos de manera clara y evitar que las creencias religiosas, las estructuras y las doctrinas sean pretexto para prolongar la violencia religiosa que, igual que las demás violencias, es injustificada, más aún cuando la mayoría de mensajes doctrinales religiosos se contraponen a la violencia, al fanatismo y a la exclusión.

⁵⁰ Ver a León-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan (Juan 1-4)*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- Balz, H. y G. Schneider. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Vol. 2. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Barrett, C. K. *The Gospel According to Saint John*. Londres: SPCK, 1978.
- Brown, R. *The Gospel According to John (i-xii)*. Garden City (NY): Doubleday, 1966.
- Cardona, R. H. *Los cristianos del 30 al 50 e. c...* Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2004.
- _____. *Jesús de Nazaret en el Evangelio de San Juan*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2012.
- Collins, J. J. *Daniel. With an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1984.
- Crossan, D. *Jesús, vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Culley, R. C. *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*. Philadelphia-Missoula (MT): Fortress Press-Scholars Press, 1975.
- Culpepper, A. *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*. Philadelphia (PA): Fortress Press, 1983.
- Diez Macho, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Fabris, G. *Commenti biblici*. Roma: Borla, 1992.
- Flavio Josefo. *Antigüedades de los judíos*. Tomo III. Barcelona: Clie, 986.
- _____. *Autobiografía; sobre la antigüedad de los judios (contra Apion)*. Madrid: Gredos, 1994.
- _____. *La guerra de los judíos*. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1994.
- García Canclini, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Girard, M. "Jésus en Samarie (Jean 4,1-42). Analyse des structures stylistiques et du processus de symbolization." *Église et Théologie* 17 (1986): 275-310.
- La Casa de la Biblia. *Biblia de América*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994.

- Lagrange, M. J. *Évangile selon Saint Jean*. Paris: Gabalda, 1925.
- Lenglet, A. "Jésus de passage parmi les samaritains: Jn 4,4-42." *Biblica* 66 (1985): 493-503.
- León Dufour, X. *Lectura del Evangelio de Juan (Juan 1-4)*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Meier, J. P. "The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What Can be Said?" *Biblica* 81 (2000): 202-232.
- Montoya Marín, J.E. "La abducción: metodología de investigación cualitativa." *Revista de Salud Pública y Nutrición, Respyn* 6 (2012): 160-171. Disponible en: *Respyn*, <http://www.respyn.uanl.mx/especiales/2012/ee-06-2012/index.html>.
- _____. *Del hombre ciego al hombre social. Aplicación del método abductivo para la comprensión interdisciplinar del capítulo nueve del cuarto Evangelio*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2014.
- _____. "Peirce and Toulmin. Reasonableness, between Abduction and Argumentation." Ponencia presentada en The Charles S. Peirce International Centennial Congress Invigorating Philosophy for the 21st Century, Lowell, Massachussets, julio 16-19 de 2014.
- Nestle, E. y K. Aland. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Neyrey, J. "Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26." *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979): 419-437.
- Peirce, Ch. S. "Collected Papers." En *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. 1-6, editados por Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1931-1935.
- _____. "Collected Papers." En *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vols. 7-8, editados por Arthur W. Burks, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1958.
- _____. *Science*. Worcester (MA): Clark University Press, 1900.
- Peirce Edition Project. *The Essential Peirce. Select Philosophical Writings*. Vol. 2 (1893-1913). Bloomington (IN): Indiana University Press, 1998.
- Pikaza, X. *Dios judío, Dios cristiano. El Dios de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.

- Pikaza, X. y F. de la Calle. *Teología de los Evangelios de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.
- Schnackenburg, R. *Das Johannesevangelium I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV, 1. Freiburg: Herder, 1965.
- _____. “El Evangelio de Juan como problema hermenéutico.” *Estudios del Nuevo Testamento* 13 (1977): 197-210.
- Van Tilborg, S. *Comentario al Evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.
- Vermes, G. *Jesús, el judío*. Barcelona: Muchnik Editores, 1977.

