

## **Para que no entiendan: discurso resistente disfrazado en MC 4,1-34**

### ***So that they may not understand: veiled resistant discourse in Mark 4,1-34***

**Esther Miquel**

Investigadora independiente

Recibido: 2 Octubre 2018

Aceptado: 10 Diciembre 2018

*Resumen:* Este artículo utiliza las investigaciones de James C. Scott sobre lenguajes resistentes en contextos de dominación para mostrar que el discurso parabólico del evangelio de Marcos puede entenderse como un ejemplo de discurso resistente, y para determinar la función que dicho texto habría tenido en la comunicación del mensaje evangélico a sus destinatarios originales. Valiéndose de las herramientas utilizadas por Scott para detectar este tipo de lenguajes, también propone una interpretación de Mc 4,1-34 que pretende dar razón, no sólo del sentido de sus distintos contenidos, sino también de los silencios, opacidades, tensiones y ambigüedades que cubren el texto.

*Palabras clave:* discurso resistente, Evangelio de Marcos, James C. Scott, parábolas

*Abstract:* This paper draws on James C. Scott's research on resistant languages in contexts of domination to show that the parabolic discourse in Mark's Gospel can be understood as a case of resistant discourse, and to determine the function it had in communicating the gospel message to its original addressees. With the help of the analytical tools used by Scott to detect such type of language, it also proposes an interpretation of Mark 4,1-34 that seeks to make sense, not only of its content, but also of the gaps, opacities, tensions and ambiguities that overlie this text.

*Keywords:* Gospel of Mark, James C. Scott, parables, resistant discourse

## 1. INTRODUCCIÓN

El discurso parábólico del evangelio de Marcos (4,1-34) pone en boca de Jesús una serie de parábolas y dichos que, a pesar de ser mayoritariamente tradicionales, configuran un texto lleno de tensiones y paradojas, no sólo para el exégeta crítico actual, sino seguramente también para el lector antiguo<sup>1</sup>.

Para empezar, el propio Jesús marquiano declara explícitamente al círculo de sus discípulos y seguidores cercanos que si usa un lenguaje parábólico es precisamente con el propósito de que “los de fuera” no le entiendan (4,11-12). Por tanto, si como es frecuentemente el caso, el lector se encuentra dudando acerca del sentido de alguna de las parábolas o sentencias del discurso, no podrá evitar pensar que quizás se encuentre entre los de fuera. En otras palabras, sospechará que su incomprensión ha sido expresamente querida por Jesús o por el grupo de aquellos de sus seguidores que se expresa a través de este evangelio. A este grupo lo denominaré, de ahora en adelante, grupo marquiano<sup>2</sup>.

Para hacer las cosas todavía más complicadas, nada más escuchar la primera parábola, el círculo íntimo de seguidores de Jesús, que supuestamente sí deberían entender, tampoco entienden, y piden una explicación a su maestro. Jesús accede (4,14-22), pero antes de interpretar la parábola, expresa su asombro ante su incomprensión y les advierte, de forma indirecta, de la necesidad de comprender esa parábola para comprender todas las demás: “¿No entendéis esta parábola? ¡Cómo podréis entonces entender todas las parábolas!” (4,13b).

<sup>1</sup> Considero que el lector antiguo es aquel que lee directamente el texto o que lo escucha leer. Lo último era lo más frecuente. Ver: E. J. Kenney, *Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge 1982, vol. II, 12.

<sup>2</sup> Aunque la redacción del evangelio de Marcos debe ser atribuida a una o varias personas concretas, los conocimientos que tenemos sobre la práctica de la escritura y la lectura en la antigüedad aconsejan atribuir la producción de obras narrativas, representables en contextos comunitarios o de culto, a una colectividad; en este caso, la colectividad que se identifica con los seguidores postpascuales del Jesús que el evangelio presenta. H. E. Hearon, “The Implications of Orality for Studies of the Biblical Text”, en: R. A. Horsley – J. A. Draper – J. M. Foley (eds), *Performing the Gospel: Orality, Memory and Mark. Essays Dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis 2006, 3-20, 13-18.

Ahora bien, aunque estas palabras sugieren con fuerza que la interpretación en forma de alegoría ofrecida por Jesús contiene alguna clave general para comprender su lenguaje parábólico, el lector ingenuo del evangelio suele ser incapaz de descubrirla. En este punto, el exégeta crítico debería preguntarse si el texto que tiene delante no habrá sido precisamente escrito con la intención de intrigar, manipular o confundir al lector o, al menos, a cierto tipo de lectores.

Mi principal objetivo en este artículo será mostrar que el uso de lenguaje parábólico defendido y ejemplificado en Mc 4,1-34 forma parte de un tipo de estrategia comunicativa, adoptada, aquí, por el redactor marquiano, cuya finalidad es desorientar o confundir a determinadas clases de lectores. Para ello aplicaré a este texto el concepto crítico de “discurso resistente disfrazado” propuesto por el antropólogo James C. Scott<sup>3</sup>.

El concepto de discurso resistente disfrazado se refiere a una clase de estrategias comunicativas que los grupos subordinados utilizan con frecuencia en los espacios controlados por los grupos dominantes. Su uso está motivado por la conciencia aguda de que las audiencias están siempre potencialmente divididas en dos sectores, “los nuestros” y “los de fuera”, el intragrupo y el exogrupo, quienes resisten la dominación y quienes la imponen o la apoyan, y que esto exige al hablante controlar cuidadosamente lo que de su lenguaje puedan captar o utilizar “los de fuera”. De aquí que este tipo de discurso utilice recursos expresivos orientados a disfrazar el mensaje, bien mediante un lenguaje opaco para el exogrupo, bien situándose en un contexto interpretativo que impida determinar con seguridad la identidad o intención del hablante. Las parábolas pueden ser usadas como lenguaje resistente disfrazado según ambas modalidades. Por una parte, pueden seleccionar las imágenes utilizadas de forma que su significado sea claro para el intragrupo pero ambiguo u opaco para el exogrupo. Por otra, el reconocido carácter figurativo y ficticio de la parábola sirve para proteger al hablante, quien siempre podrá defenderse de quienes se sientan amenazados u ofendidos por ella, aduciendo que sólo se trata de un relato imaginario destinado a entretener.

<sup>3</sup> J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcript*, New Haven – London 1990.

Significativamente, el juicio mayoritario de los exégetas acerca del lenguaje y discurso marquianos es unánime en destacar las numerosas tensiones, contradicciones y ambigüedades que inundan el texto y obstaculizan considerablemente su comprensión. En contra de quienes atribuyen este estilo difícil a la falta de habilidad del redactor marquiano, el análisis retórico del evangelio de Marcos realizado por Robert Fowler apoya la tesis de que la dificultad y opacidad del texto es, en la mayoría de los casos, intencionada<sup>4</sup>. Fowler fundamenta esta tesis en la práctica literaria del mundo grecorromano, que concebía los textos literarios, no como depósitos de información definitivamente fijada y destinada a ser asimilada tal cual por los lectores, sino como invitaciones a reflexionar o dialogar con el autor acerca del tema tratado.

En este contexto, donde el término “lector” no se refiere tanto al que materialmente lee cuanto al que escucha al autor de la obra hablándole por boca de otro, la comprensión del texto es el resultado de un proceso interactivo que recuerda en cierta medida al que se produce entre el hablante y el oyente en el contexto de la oratoria. En ambos casos, el sentido del texto no se transmite sólo a través del significado de las palabras, sino también mediante los gestos, los tonos y ritmos de la voz, las exclamaciones y los silencios.

Por otra parte, al igual de lo que sucede siempre en la comunicación cara a cara de la vida corriente, el lector antiguo no exigía del texto una transparencia total. Aceptaba con naturalidad que los autores sólo se explicaran hasta donde ellos mismos quisieran o pudieran hacerlo y que sus discursos no estuvieran exentos de ambigüedad, contradicciones, opacidades y elipsis. Y, como es también el caso en la comunicación verbal de la vida cotidiana, el lector asumía esas dificultades como una invitación a utilizar su inteligencia e intuición social para descifrar el pensamiento sólo parcialmente expresado del autor del texto.

La conclusión de Fowler es que la mayor parte de las dificultades de la obra marquiana son intencionadas y pertenecen al tipo de dificultades que un autor antiguo podía permitirse incluir en el texto y que un lector antiguo podía tolerar encontrar en él.

<sup>4</sup> R. M. Fowler, *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Harrisburg 2001.

No es, por tanto, necesario elucubrar sobre la ineptitud del redactor o la heterogeneidad de las fuentes utilizadas para intentar explicarlas.

Ahora bien, el propio Fowler reconoce implícitamente que la dificultad del evangelio de Marcos es llamativa incluso para los estándares antiguos. El último capítulo de su obra está dedicado a estudiar las correcciones y aclaraciones que Mateo y otros autores cronológicamente cercanos a Marcos y que han usado su texto han considerado conveniente introducir a fin hacerlo más comprensible<sup>5</sup>. Lamentablemente, Fowler no explica por qué el evangelio de Marcos es más opaco que otros escritos narrativos antiguos pertenecientes al mismo contexto cultural y literario.

Por fortuna, lo que la aproximación puramente retórica y literaria de Fowler no explica es, a mi entender, explicable desde la perspectiva más amplia posibilitada por los estudios de Scott. Una perspectiva, esta última, que permite pensar en el texto marquiano como un medio de comunicación resistente utilizado por un grupo subordinado, el grupo marquiano, en un contexto de dominación.

Antes de seguir adelante es importante hacer una aclaración. Aunque el autor implícito del evangelio, al que de ahora en adelante llamaré Marcos, se alinea siempre con la voz de su protagonista Jesús, el carácter narrativo de la obra marquiana nos obliga reconocer en ella dos niveles distintos de discurso y, consiguientemente, dos posibles niveles de lenguaje resistente.

Marcos comunica su mensaje a través de todo su discurso narrativo, es decir, a través de los acontecimientos que decide contar, la manera como los cuenta, los comentarios del narrador omnisciente y las palabras que pone en boca de Jesús. Sus destinatarios son aquellos de sus contemporáneos a los que cree puede llegar el texto. Por tanto, si en su relato hay indicios de que está utilizando un discurso resistente disfrazado, deberemos concluir que él mismo está asumiendo la posibilidad de que en su audiencia haya gente “de fuera”, es decir, gente perteneciente o partidaria de un grupo dominante al que el grupo marquiano se encuentra involuntariamente subordinado. El mero hecho de ser el evangelio un texto escrito y tener, por tanto, una existencia material

<sup>5</sup> Este argumento asume, evidentemente, la prioridad de Marcos sobre Mateo y Lucas. Para una justificación de la hipótesis, ver: E. P. Sanders – M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, London 1989, 51-66.

independiente susceptible de multiplicarse mediante copias, implica que tanto Marcos como su grupo eran necesariamente conscientes de que podía llegar a manos u oídos no deseados.

Por otra parte, en el contexto de la narración evangélica, el discurso del Jesús marquiano se dirige a otros personajes del relato. Su audiencia es, en cada episodio, el conjunto de personajes que escuchan sus palabras. Ahora bien, el relato marquiano revela desde muy pronto a sus lectores que el personaje Jesús tiene enemigos. Estos son Herodes y sus partidarios, los sumos sacerdotes y ancianos, los escribas y los fariseos, es decir, las élites dominantes de la Galilea y la Judea prebélicas, junto a los grupos formados por sus clientes e intermediarios<sup>6</sup>. Exceptuando Herodes, todos estos colectivos de enemigos de Jesús aparecen en uno o varios episodios incorporados a las audiencias que escuchan al maestro galileo. Consecuentemente, ningún lector antiguo podría extrañarse de que, en sus discursos públicos, el Jesús marquiano tomara especiales precauciones.

Aunque personalmente creo que Marcos utiliza lenguaje resistente disfrazado en diversos episodios de su obra, la decisión de estudiar aquí el discurso parábólico se basa en que, como mostraré en lo que sigue, este discurso, no sólo usa lenguaje disfrazado sino que trata sobre las razones de su uso en el movimiento de Jesús.

El concepto de “discurso resistente” es una abstracción creada por Scott que los habitantes del imperio romano obviamente desconocían. No obstante, su definición remite a una constelación de fenómenos socioculturales con los que todas las poblaciones sometidas a Roma estaban ampliamente familiarizadas. Se trata, pues, de un concepto técnico perteneciente a la ciencia antropológica de nuestros días, pero cuyas referencias habrían sido fácilmente reconocibles por cualquier contemporáneo del Jesús histórico o del grupo marquiano.

<sup>6</sup> Tanto los fariseos del tiempo de Jesús como los que aparecen en el relato de Marcos son miembros de una secta formada mayoritariamente por personas de extracción urbana con un nivel de riqueza y educación muy superior a las de los campesinos y artesanos rurales. A pesar de su desacuerdo ocasional con algunos sectores de las élites gobernantes, nunca cuestionaron el funcionamiento del sistema socio-económico vigente: S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton – Oxford 2001, 49.

A continuación expondré los aspectos y elementos fundamentales de la teoría de Scott y mostraré en qué sentido puede aplicarse al discurso de Marcos y al del Jesús que protagoniza su relato. En lo que sigue me referiré generalmente a éste protagonista del relato marquiano simplemente como “Jesús”, asumiendo, como es evidente, de que se trata sólo de la versión o interpretación del Jesús histórico propuesta por el evangelio de Marcos.

## 2. EL MODELO DE DISCURSO RESISTENTE DE SCOTT Y EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DEL IMPERIO ROMANO

El discurso resistente disfrazado es uno de los tipos de discurso que Scott incluye en el concepto más amplio de discurso resistente. Mediante este concepto quiere captar y analizar ciertas creaciones culturales y prácticas de comunicación que la antropología social detecta en muchos grupos humanos sometidos a un determinado tipo de dominación sociopolítica.

Este tipo de dominación, muy frecuente en sociedades preindustriales, se caracteriza sobre todo por generar o mantener una brecha cultural importante entre el grupo dominante y el grupo subordinado, de forma que es posible y correcto hablar de la existencia de dos subculturas dentro de una misma sociedad. Estas dos subculturas, la subcultura del grupo dominante y la subcultura del grupo subordinado, suelen compartir un acervo importante de tradiciones comunes, pero cada una de ellas lo elabora, interpreta y desarrolla de forma diferente y acorde con sus propios intereses y situaciones vitales.

Las dinámicas generadoras de una y otra subcultura son sin embargo muy distintas. La posición políticamente ventajosa del grupo dominante le permite imponer de forma oficial su propia subcultura en todos los espacios e instituciones públicas, creando así condiciones propicias para convertirla en cultura hegemónica. Entre los contenidos culturales que dicho grupo tiene más interés en hacer hegemónicos están, evidentemente, todos aquellos que sirven para dar legitimidad a la situación de dominación, entre los que siempre se incluyen criterios de valoración social y personal claramente desventajosos para el grupo subordinado. Éste, por su parte, usa gran parte de su creatividad cultural para

resistir y contrarrestar todo lo que de dicha subcultura dominante considera lesivo para sus intereses o dignidad.

Scott denomina discurso resistente a todas aquellas expresiones verbales, gestuales o comportamentales que el grupo subordinado utiliza para manifestar su resistencia frente a la situación de subordinación que sufre y frente al discurso cultural con el que el grupo dominante pretende legitimarla.

Como el propio Scott subraya, no todo tipo de dominación permite o facilita el surgimiento de subculturas subordinadas con capacidad para crear discursos resistentes. Según dicho autor, para que esto ocurra deben cumplirse los siguientes requisitos<sup>7</sup>:

1. La situación de dominación se concreta en un conjunto de medios institucionalizados usados por el grupo dominante para extraer del grupo subordinado algún tipo de beneficio, como trabajo, servicios, impuestos, rentas o productos de consumo.
2. Estos medios institucionalizados están ideológicamente fundamentados sobre presupuestos formales relativos al significado y a las consecuencias de ser “superior” o “inferior”, es decir, de pertenecer al grupo dominante o al subordinado.
3. La conducta pública está en gran parte regulada por el formalismo, la etiqueta o los rituales.
4. El estatus social está determinado por el nacimiento, y la movilidad social ascendente es extremadamente infrecuente.
5. El grupo subordinado está privado de casi todos los derechos civiles y políticos de los que disfruta el grupo dominante.
6. Los miembros del grupo subordinado tienen sus propios espacios y tiempos en los que pueden compartir experiencias, crear sus propias prácticas culturales y elaborar, desde sus propios intereses y puntos de vista, las tradiciones recibidas.

De acuerdo con la información que nos proporcionan los historiadores, la mayoría de la población de todas las sociedades incluidas en el imperio romano vivía situaciones de dominación del

<sup>7</sup> Scott, *Domination*, 121.



tipo caracterizado por las seis condiciones anteriores<sup>8</sup>. En todos los casos, los grupos dominantes estaban formados por las élites que en cada lugar ejercían el poder en representación o con el permiso de Roma. Dichas élites, que nunca superaban el 5% de la población, acaparaban la mayor parte de la riqueza, constituida fundamentalmente por tierras heredadas u obtenidas en contiendas armadas y luchas por el poder. Además disfrutaban de importantes ingresos regulares en forma de rentas derivadas del arrendamiento de tierras, de intereses crediticios y de impuestos.

Del resto de la población, más de un 75% eran pobres, es decir, vivían de su trabajo, pero a un nivel económico apenas un poco por encima del de la mera subsistencia. La mayoría eran campesinos que pagaban impuestos, rentas o intereses crediticios a las élites gobernantes. Otros eran esclavos, jornaleros o asalariados que trabajaban al servicio de esas mismas élites o de una pequeña capa media de la población dedicada a la industria artesanal, el comercio o las profesiones liberales. Aunque la proporción de pobres que caían anualmente en la indigencia era considerable, la elevada tasa de mortandad de los indigentes impedía que su presencia en el conjunto de la población fuera considerada significativa.

De acuerdo con la terminología de Scott, los pobres de todas y cada una de las sociedades comprendidas en el imperio romano deben ser considerados grupos subordinados sometidos a la dominación de las correspondientes élites gobernantes. Estas élites contaban siempre con la colaboración de servidores fieles y clientes, de orígenes sociales diversos, a quienes su alianza con el poder reportaba beneficios materiales importantes. En el imperio romano, los servidores y clientes de los grupos dominantes sumaban aproximadamente entre un 15 y un 20 por ciento de la población.

Si exceptuamos a los esclavos, el resto de la población pobre del imperio disponía de espacios y tiempos propios donde crear con sus iguales las subculturas de las que surgen los discursos

<sup>8</sup> Todas las sociedades del tipo al que Noland y Lenski denominan agrarias preindustriales cumplen estos criterios P. Noland and G. Lenski, *Human Societies. An Introduction to Macrosociology*, Boulder - London, 2009, 148-175.

resistentes. Quienes más disfrutaban de estos ámbitos propios eran los campesinos, ya que vivían en aldeas y trabajaban en el espacio rural de su entorno, a distancia considerable de las villas y ciudades donde habitaban los ricos poderosos. Los pobres urbanos estaban menos aislados de sus dominadores, sobre todo durante la jornada de trabajo, pero las viviendas donde habitaban solían concentrarse en barrios y zonas deprimidas de la ciudad que los ricos raramente visitaban.

Todos los datos que tenemos sobre los seguidores postpascuales de Jesús durante el siglo I indican que de forma general pertenecían a la mayoría de población pobre del Imperio. El grupo marquiano no sería en absoluto una excepción. Tanto el vocabulario y el estilo literario como la técnica de composición del evangelio sugieren que la persona o las personas encargadas de su redacción carecían del tipo de formación literaria habitual entre los ricos. De hecho, Mateo y Lucas, realizan importantes mejoras literarias en aquellas partes de sus evangelios que han tomado de Marcos.

Por otra parte, en las profecías *ex eventu* contenidas en Mc 13, donde Jesús habla a sus seguidores sobre el futuro que les espera, se confirma a los miembros del grupo marquiano que serán perseguidos y llevados a juicio ante sanedrines y gobernadores. Aquí, el término “gobernador” parece referirse a autoridades gentiles o dependientes de Roma, mientras que los sanedrines son mencionados en su calidad de órganos judiciales autorizados en el interior de las comunidades judías. Ahora bien, el hecho de que los miembros del grupo marquiano sufrieran persecuciones y condenas a manos de autoridades de todo tipo, tanto judías como gentiles, indica que su particular creatividad cultural, de la que el evangelio de Marcos es un producto, tenía un carácter lo suficientemente resistente como para despertar alarma en los guardianes del *status quo* de todos los lugares donde se extendía su presencia. Consecuentemente, hemos de pensar en el grupo marquiano como un movimiento surgido de entre la población pobre y subordinada de su tiempo, que se ha hecho portador de una elaboración particularmente creativa de subcultura resistente cuyo fundamento remite a la enseñanza y praxis de Jesús.

En el Imperio Romano, poder y riqueza estaban tan claramente vinculados que uno de los primeros requisitos para ocupar cualquier cargo público era gozar de un determinado nivel de

rentas. La otra cara de la moneda era que, tal y como pide el modelo de Scott, las mayorías pobres carecían de derechos políticos y tenían muchos menos derechos civiles que las élites gobernantes. En consecuencia, los pobres no sólo eran vulnerables en razón de su precariedad material, sino también por su indefensión frente a muchas formas legalmente aceptadas de abuso de poder.

Según Eisenstadt y Rohninger<sup>9</sup>, la estrecha vinculación entre el poder y la capacidad de acceder a los recursos fundamentales para la subsistencia, que en todo el área del Mediterráneo antiguo era la tierra, favorece la existencia del tipo de relación interpersonal voluntaria que los sociólogos denominan “clientelismo”. El clientelismo vincula a una persona de bajo estatus social (cliente) con otra de estatus social superior (patrón) en una relación que resulta beneficiosa para ambos. El patrón ofrece protección y favores de carácter material al cliente, quien a su vez ofrece al patrón disponibilidad para realizar distintos servicios y un apoyo incondicional a su reputación.

Debido, no obstante, a la desproporción existente en todos los territorios del Imperio Romano entre el número de pobres y de ricos, un rico tenía mucha más capacidad para elegir clientes de su gusto, que un pobre para encontrar un solo patrón. No es, por tanto, de extrañar que aquellos pobres que tenían la oportunidad de convertirse en clientes de algún patrón poderoso prefirieran, muchas veces, abandonar los valores de la subcultura subordinada a la que pertenecían para apoyar los intereses del grupo dominante.

Este tipo de clientes representan siempre una amenaza importante para los grupos subordinados, pues aunque su fidelidad les vincula a los poderosos, siguen viviendo entre quienes desde el punto de vista socioeconómico son sus iguales. Esto les permite vigilar su entorno humano e informar a sus patrones sobre cualquier movimiento creativo de la subcultura resistente cuyo éxito pudiera dañar sus intereses. Por esta razón, los miembros genuinos del grupo subordinado deben tener siempre muy en cuenta cuál es el contexto de comunicación en el que manifiestan su resistencia. Les importa sobre todo valorar el riesgo que los distintos tipos de audiencia representan.

<sup>9</sup> N. S. Eisenstadt – L. Rohniger, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge 1984.

Scott ofrece una caracterización muy útil de los discursos resistentes en función del contexto de comunicación al que están destinados y del tipo de riesgo que dicho contexto entraña.

El primer tipo de discurso resistente es el discurso resistente oculto que el grupo subordinado crea y utiliza en sus espacios y tiempos propios. Es en estos contextos de comunicación, en los que se siente a salvo de la injerencia de los poderosos, donde crea su propia subcultura y expresa sin disimulo ni cortapisas su resistencia a la ideología con la que la élite dominante pretende legitimar la situación de dominación. En muchos casos, esta subcultura resistente bebe de las mismas fuentes tradicionales que la subcultura dominante, pero selecciona y elabora sus temas de forma muy distinta. Así por ejemplo, sabemos que algunos movimientos populares judíos del siglo I elaboraron selectivamente la herencia de Israel buscando modelos e inspiración en los jefes de la conquista de la tierra prometida y en los profetas, mientras que la clase sacerdotal, los escribas y fariseos centraban fundamentalmente su atención en las normas de pureza, mediante las que protegían su identidad étnica y su estatus social.

El segundo tipo de discurso resistente es el discurso disfrazado, disimulado o semivelado que los miembros del grupo subordinado utilizan cuando quieren expresar su resistencia en contextos de comunicación directa o indirectamente vigilados por el grupo dominante. La mayoría de estos contextos se sitúan en espacios públicos, pero también pueden localizarse en cualquier otro tipo de espacio donde concurren personas cuya sintonía con el mensaje resistente no esté garantizada. Éste es claramente el caso de todas aquellas situaciones en las que el hablante sospecha la presencia entre la audiencia de miembros, servidores o clientes de la élite dominante.

La intención de las estrategias de comunicación utilizadas en este tipo de discurso es conseguir que el mensaje llegue a aquella parte de la audiencia que comparte la subcultura resistente del portavoz, pero que no sea entendido o no pueda ser utilizado como motivo de represalia por aquella parte de la audiencia que comparte los intereses de los poderosos. Entre las distintas formas de lograr esto destacan: utilizar términos o imágenes que la subcultura subordinada ha dotado de un significado distinto al que tienen en la cultura oficial; adoptar una actitud humorística o lúdica de modo que lo dicho no pueda ser tomado oficialmente

en serio; comprometer a la élite dominante apelando a los valores e ideales morales de justicia, magnanimidad y autocontrol que ella misma pretende encarnar y con los que justifica ideológicamente el ejercicio de su poder; utilizar de forma interesada, y muchas veces descontextualizada, referencias a tradiciones morales o religiosas comunes; emplear un lenguaje metafórico o relatos ficticios cuyo sentido sea ambivalente o cuya referencia real sea discutible... Como veremos en el próximo apartado, el discurso parabólico marquiano utiliza algunas de estas estrategias.

El tercer tipo de discurso resistente analizado por Scott es la clara expresión de abierta resistencia con el que, en ocasiones muy especiales, algunos miembros del grupo subordinado se atreven a retar públicamente a sus dominadores. Esta provocación pública funciona también como una llamada dirigida a todos los demás miembros del grupo subordinado que puedan estar presentes para que apoyen abiertamente el reto lanzado. De hecho, el apoyo masivo de sus iguales es casi lo único que puede reprimir la agresión inmediata de los poderosos contra el individuo o los individuos que se han atrevido a desafiarles así en público. Dado el riesgo que conlleva, este tipo de discurso sólo suele ser utilizado por aquellos líderes o movimientos que promueven la rebelión abierta del grupo subordinado contra sus dominadores o que creen poder obligarles a relajar la fuerza opresiva de su dominación.

Sin usar, obviamente, la terminología de Scott, el propio Marcos presupone y atestigua a través de su relato que su entorno social estaba familiarizado con las intenciones y funciones comunicativas que motivaban o aconsejaban el uso de los distintos tipos de lenguaje resistente arriba descritos. Constatamos, en efecto, que el narrador ha puesto en boca de Jesús discursos pertenecientes a cada uno de estos tres tipos, y lo ha hecho en contextos narrativos donde la teoría de Scott da razón tanto de su uso como sus efectos en la historia relatada.

Así, encontramos discurso claramente oculto a nivel narrativo en todos aquellos episodios del evangelio donde Jesús imparte enseñanza a sus seguidores más cercanos, en lugares o contextos privados (4,10-24; 7,17-23; 9,30-37; 10,23-31.32-45; 11,20-25; 13,1-37; 14,17-26). Encontramos discurso disfrazado a nivel narrativo cuando, por ejemplo, Jesús habla a una multitud con el lenguaje

figurado de la siembra, reconociendo luego ante los suyos que se ha expresado así para que los fuera no le entiendan (4,10-11). Detectamos, finalmente, discurso abiertamente resistente a nivel narrativo en la escena del templo, donde Jesús acusa públicamente a los líderes de Israel de haber convertido el templo en una guarida de ladrones (12,17)<sup>10</sup>.

Ahora bien, de acuerdo con lo anunciado en la introducción, la tesis de este escrito es que el autor implícito del segundo evangelio, no sólo presenta a Jesús usando y justificando el uso de discursos resistentes, sino que él mismo, Marcos, también utiliza con frecuencia este tipo de lenguaje. Dicho de forma más concreta: el lenguaje que Marcos utiliza para hablar a sus audiencias en algunos momentos o episodios de su evangelio debe ser identificado como lenguaje resistente disfrazado. Entre ellos destaca, precisamente, el discurso parabólico.

En principio, podría parecer que el carácter literario, es decir, no oral, del evangelio lo excluye de la clase de discursos estudiados por Scott. Sin embargo, hay razones para pensar que las audiencias implícitas del evangelio cumplían, en muchos casos, las características presupuestas por los discursos resistentes disfrazados. En otras palabras, algunos de los contextos de comunicación donde Marcos pudo prever fuera leído el texto evangélico implicaban, para el grupo marquiano, riesgos semejantes a los que afrontan los portavoces de subculturas resistentes cuando hablan en público.

Por una parte, y como ya he indicado con anterioridad, la materialidad de los documentos donde el evangelio estaba escrito hacía posible que enemigos u opositores del grupo se hicieran con él y lo leyeran. Por otra, el interés misionero que el grupo mismo acredita tener al poner en boca de Jesús el anuncio de la expansión de su mensaje (Mc 1,38; 3,14, 6,1-12; 13,10) sugiere que una de las funciones para las que se compuso el evangelio fue, precisamente, la de dar a conocer ese mensaje a los de fuera. Ahora bien, esto exigiría leer el texto ante audiencias cuya

<sup>10</sup> La única defensa usada aquí por Jesús es hablar, no con sus propias palabras, sino con las de las Escrituras de Israel (Is 56,7 y Jr 7,11), reconocidas sagradas y vinculantes incluso por sus enemigos. Sobre esta estrategia ver: Scott, *Domination*, 103-109.

sintonía con lo escuchado no estaba garantizada y, por tanto, asumir el riesgo de posibles traiciones o denuncias.

Así pues, en la medida en que asumamos que el grupo marquiano era consciente de no poder controlar totalmente la composición de las audiencias a las que podía llegar su evangelio, resulta plausible y verosímil que en sus referencias a los aspectos políticamente más sensibles del proyecto del grupo utilizara lenguaje resistente disfrazado.

### 3. CLAVES DEL LENGUAJE RESISTENTE EN EL DISCURSO PARABÓLICO MARQUIANO

Desde el punto de vista narrativo, el discurso parabólico que Marcos atribuye a Jesús no es un discurso unitario, pues las audiencias a las que se dirige varían de unas partes a otras. El texto empieza con una escena en la que Jesús, sentado en una barca, cuenta la parábola del sembrador a una inmensa multitud que le escucha desde la orilla (4,1-9). A continuación, y como respuesta a sus seguidores más cercanos que le preguntan en privado sobre el significado de lo dicho, explica la razón de hablar en parábolas (4,11-12) y les expone la interpretación alegórica de la parábola del sembrador (4,14-20). Seguidamente, tras idénticas introducciones narrativas (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς), en las que el pronombre en dativo sólo puede referirse a quienes escucharon la enseñanza privada precedente, Jesús pronuncia dos sentencias dobles (4,21-22.24c-25) formadas por dichos figurados y separadas por llamadas de atención (vv.23.24b). Finalmente, con introducciones parecidas a las anteriores pero sin pronombres personales en dativo (καὶ ἔλεγεν), Marcos pone en boca de Jesús dos parábolas sobre el reinado de Dios (4,26-32). La ausencia de complemento indirecto en las introducciones a estas dos parábolas y el hecho de que queden sin interpretar, sugiere que Marcos las presenta como nuevos ejemplos de enseñanza parabólica dirigida al público general<sup>11</sup>. Esta sugerencia está apoyada por el sumario con que finaliza el discurso (vv.33-34), donde se reafirma que, de

<sup>11</sup> S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2010, 234-235; J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven – London 200, 289-290, 325.



forma habitual, Jesús reservaba la explicación de las parábolas para los suyos.

En este punto ya podemos constatar que los cambios de audiencia en Mc 4,1-34 son coherentes con el uso que a nivel narrativo Jesús hace del lenguaje disfrazado de las parábolas: Cuando habla en público usa parábolas sin interpretar, para que ningún enemigo potencial pueda entenderle, pero en privado se las explica a los suyos.

El lenguaje disfrazado que Marcos usa para dirigirse a sus lectores es, sin embargo, más difícil de detectar, pues a este nivel de discurso carecemos de la información equivalente a la que a nivel narrativo se ofrece en las explicaciones privadas. Tenemos, por tanto, que acercarnos al texto con una actitud programática de sospecha, intentando identificar las estrategias de comunicación desorientadoras y los elementos ambiguos que podrían servir de disfraz a mensajes políticamente comprometedores.

a. Claves escondidas en la alegoría de la parábola del sembrador

Uno de los elementos más desorientadores y sospechosos del discurso parabólico es el ya mencionado v.13b, donde Jesús da a entender que la comprensión de la parábola del sembrador es un requisito necesario para comprender el resto de sus parábolas. La desorientación provocada por este elemento se debe a que, en la alegoría que Jesús ofrece a los suyos como interpretación de esa parábola particular, no hay aparentemente nada capaz de iluminar el contenido de otras parábolas diferentes, como por ejemplo, las que el lector ya ha tenido la oportunidad de escuchar (2,21.22; 3,24-25.27). Es más, Marcos ni siquiera se molesta en decirnos si los discípulos fueron o no capaces de captar correctamente el mensaje de la explicación. En este punto, el lector sólo puede preguntarse, perplejo, qué se supone debería entender de la alegorización de la parábola del sembrador que pueda ayudarle a entender todas esas otras parábolas.

Ante la sugerencia de un aviso que, luego, no parece concretarse en nada, algunos lectores se sentirán burlados, otros achacarán todo a una confusión causada por el carácter primitivo del texto, pero otros, recordando lo dicho en los vv.11-12, sospecharán



que el autor les está retando a descifrar un discurso expresamente pensado para ser sólo entendido por los que ya son, de alguna manera, cercanos a Jesús, es decir, por aquellos que tienen capacidad para sintonizar con las experiencias, preocupaciones y esperanzas que están en el origen de su mensaje (4,33-34) y se esfuerzan por captarlo (4,9.23).

Pero, ¿qué se supone deberíamos entender? ¿Qué información relevante se disimula bajo este juego de sugerencias y ocultamientos?

Hace ya varias décadas que Joaquim Jeremias argumentó de forma convincente que las tres parábolas reunidas en el discurso parábólico marquiano – el sembrador (4,3-9), el campo sembrado (4,26-20) y el grano de mostaza (4,30-32) – cuyo carácter tradicional nadie pone en duda<sup>12</sup>, fueron originalmente parábolas de contraste. Según este autor, con quien están de acuerdo la mayoría de los exégetas actuales, en ellas se establece un contraste entre el comienzo oculto y silencioso del crecimiento de las semillas con su seguro y manifiesto logro final<sup>13</sup>. En el contexto del Jesús histórico y de sus más inmediatos seguidores, estas imágenes habrían servido para ejemplificar lo que se esperaba sucediera con el reinado de Dios, inaugurado con la predicación de Jesús y la creación de su movimiento<sup>14</sup>: A pesar de su inicial insignificancia y de los numerosos obstáculos que dificultaban su expansión, su éxito estaba garantizado por el mismo Dios que garantiza la asombrosa multiplicación de las cosechas, el inexorable creci-

<sup>12</sup> La parábola del sembrador y la del grano de mostaza tienen paralelos en EvT, en los logia 9 y 20 respectivamente. El v.10 del logion 21 EvT es paralelo al final de la parábola del campo sembrado. Ver: J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos. Mc 1-8,26*, Salamanca 1986, 182-184, 211-212, 216; Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 212; Marcus, *Mark 1-8*, 293, 325.

<sup>13</sup> J. Jeremias, *Rediscovering the parables of Jesus*, New York 1966, 116-127; Gnilka, *El evangelio*, 187-188; Marcus, *Mark 1-8*, 296-297.

<sup>14</sup> C. H. Dodd, *The parables of the Kingdom*, London 1961, 131-145. Condicionados por la explicación alegórica (vv.14-19) y el sentido técnico de λόγος en ciertos escritos cristianos, algunos exegetas consideran que interpretar la parábola refiriéndola al triunfo del reinado de Dios no es lo mismo que interpretarla como referida al triunfo de la predicación de Jesús; ver Gnilka, *El evangelio*, 188. Semejante distinción carecería, sin embargo, de sentido para quienes creyeran que el reinado de Dios se expande mediante la acogida y el compromiso con el mensaje que lo anuncia. Asumo aquí que ésta fue la convicción prevalente en el contexto de Jesús y que es la reflejada en la parábola del sembrador.

miento de los sembrados y la transformación del diminuto grano de mostaza enterrado en la tierra en un arbusto frondoso.

El hecho de que el propio Jesús o sus más inmediatos seguidores expresaran este mensaje, no de forma directa y explícita, sino mediante el lenguaje disfrazado de las parábolas, debe hacernos conscientes, si no lo éramos ya, de su carácter eminentemente resistente y del recelo que su noticia habría despertado entre los ricos y poderosos.

Aunque el evangelio de Marcos nunca explica la idea de reinado de Dios que su protagonista Jesús proclama, es difícil imaginar que el grupo marquiano pudiera considerarla compatible con las formas de ejercer el poder y de acaparar la riqueza vigentes en su entorno y que ese mismo Jesús critica (10,42-43; 11,17; 12,1-12.38-40)<sup>15</sup>. Pero si la idea de reinado de Dios recreada por el grupo marquiano seguía suponiendo una amenaza para los partidarios del *status quo*, no es sorprendente que, a la hora de proclamar su triunfo seguro, Marcos también prefiriera usar un lenguaje disfrazado<sup>16</sup>. Es así como se explica que, además de conservar las tres parábolas de contraste en las que la tradición ya había disimulado esa proclamación, la haya colocado en un contexto narrativo lleno de elementos intencionadamente ambiguos y, por tanto, desorientadores.

El primero de esos elementos es la interpretación o explicación alegórica de la parábola del sembrador. Su ambigüedad consiste en que ella misma puede ser interpretada de dos formas distintas. Una, que entiende la explicación como una alegoría ética, donde los distintos tipos de tierra representan distintos caracteres humanos y sus correspondientes reacciones frente al mensaje. Otra, que enlaza con el sentido políticamente peligroso de la parábola original y describe, de forma también alegórica, los tipos de riesgos que comprometen la expansión del mensaje, representado por la semilla.

<sup>15</sup> Ver un análisis político-religioso de Mc 12,1-12 en E. Miquel, "Jesús y la higuera: Exégesis sincrónica de Mc 11,12-14.20-25", *Estudios Bíblicos* 70 (2012), 147-165, pp. 24-26.

<sup>16</sup> Marcus refiere esta parábola de contraste a la manifestación final del reinado de Dios, pero entiende el concepto marquiano de reinado de Dios en clave apocalíptica. Su silencio respecto a las implicaciones políticas de dicho concepto le impide justificar adecuadamente la persecución que él mismo reconoce sufre el grupo marquiano. Ver: *Mark 1-8*, 28-29, 294-298.

La primera se basa en el topos tradicional que conecta estrechamente tipos de caracteres humanos con las conductas y actitudes morales que les son propias y con las consecuencias que éstas conllevan. El pensamiento escatológico antiguo, tanto de tradición grecorromana como judeocristiana, utiliza variantes de este topos para hablar sobre las consecuencias que esos caracteres y sus comportamientos típicos tienen para el futuro *post mortem* de las personas o de sus almas<sup>17</sup>. Desde Mateo y Lucas, éste ha sido el contexto de interpretación de la parábola del sembrador priorizado por la exégesis<sup>18</sup>.

La segunda interpretación despliega el patrón reiterativo mediante el que la parábola del sembrador menciona tres de los obstáculos que se oponen a la multiplicación de las semillas, haciéndolos corresponder a los tres principales peligros que amenazan la expansión del mensaje de Jesús<sup>19</sup>. Los diversos obstáculos que en la parábola original ilustraban conjuntamente las dificultades iniciales de un proceso vegetal de germinación y crecimiento, se convierten, de este modo, en punto de partida de tres desarrollos alegóricos distintos.

La explicación alegórica así interpretada mantiene el sentido políticamente peligroso de la parábola original –el contraste entre los comienzos precarios del reinado de Dios anunciado por Jesús y su seguro y exuberante éxito final– pero lo enriquece deteniéndose en la descripción y valoración detallada de las tres principales causas o situaciones de esa precariedad inicial. Su mensaje sería: Del mismo modo como las semillas malogradas por las aves, las piedras y las zarzas no impiden que la cosecha

<sup>17</sup> 4 Esd 8,41: Y como el labrador siembra en la tierra muchas semillas y planta gran cantidad de plantas, pero no todo lo sembrado florece ni todo lo plantado echa raíces, de igual manera no todos los que han sido sembrados en el mundo alcanzan la salvación. Ver también: Hermas: Comparación IV.

<sup>18</sup> Gnilka, *El evangelio*, 205-206; U. Luz, *El evangelio según San Mateo. Mt 8-17*, Salamanca 2001, 405, 408-411; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke 1-IX*, New York 1981, 711. Mateo refuerza el carácter escatológico de su interpretación colocando la parábola del sembrador junto a la del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30.36-43).

<sup>19</sup> Marcus, *Mark 1-8*, 313, reconoce esta coherencia, pero interpreta la alegoría de la parábola en términos puramente epistemológicos. Según este autor, los obstáculos dificultan, no la expansión del anuncio y llegada del reinado de Dios, sino del conocimiento de que el reinado de Dios ha venido en Jesús.

final sea un logro, las personas apartada del proyecto de Jesús por Satanás, por el miedo a la persecución y al sufrimiento o por una preocupación excesiva con los negocios del mundo tampoco impedirán el triunfo final del reinado de Dios.

Aunque Marcos, experto en la ambivalencia, no desdeña ejemplificar en otras partes de su obra la tipología moral correspondiente a la primera interpretación<sup>20</sup>, el discurso parábólico ofrece indicios suficientes de que la información que el Jesús marquiano dirige a los suyos se expresa a través de la segunda.

Uno de los indicios más importantes es la continuidad ya señalada existente entre esta segunda forma de entender la explicación alegórica de la parábola del sembrador y el sentido original de esta última. Dicha continuidad de sentido encuentra ulterior apoyo en la conclusión de algunos análisis de carácter histórico-crítico, según los cuales el evangelista habría encontrado la parábola y la explicación unidas en su fuente. La hipótesis más plausible es que en esa fuente estuvieran ya conectadas por un escueto contexto narrativo, cuyo rastro sería discernible en los versículos 10 y 13a<sup>21</sup>, y que Marcos las hubiera trasladado con muy pocas modificaciones al contexto evangélico actual intercalando los vv.11-12.13b entre ellas<sup>22</sup>.

Otro importante indicio es que esta interpretación responde precisamente a la pregunta del v.13b que había motivado la explicación alegórica. En efecto, el lector capaz de entender que

<sup>20</sup> Muchos autores descubren en el relato evangélico personajes que encarnan los tipos morales mencionados en la alegoría: J. R. Donahue, *The Gospel in Parables*, Minneapolis 1988, 46-47; Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 235.

<sup>21</sup> Probablemente del v.10 sólo se incluiría καὶ ἠρώτων αὐτὸν, quizás con la mención explícita de algún sujeto (los discípulos, los doce ...); y del v.13 únicamente καὶ λέγει αὐτοῖς.

<sup>22</sup> Gnllka, *El Evangelio*, 200-206. Según estos análisis, tanto la declaración de Jesús sobre la intención del lenguaje parábólico (vv.11-12) como la segunda parte del comentario con el que introduce la explicación de la parábola del sembrador (v.13b) habrían sido insertados por el redactor marquiano entre la pregunta por el significado de la parábola (v.10) y la interpretación analógica de la misma (vv.14-20) que, junto a la propia parábola, pertenecerían a un estadio intermedio premarquiano de la tradición. En el proceso de inserción, el v.10 habría sido también ligeramente modificado: M. Rescio, "I doppi detti sulla lampada e la misura", en: M. Pesce - M. Rescio, (eds), *La trasmissione delle parole di Gesù nei primi tre secoli*, Brescia 2011, 119-142, pp. 122-123.

los tres tipos de suelos representan obstáculos para la expansión del mensaje de Jesús, se dará también cuenta de que uno de ellos especialmente, la persecución y opresión de los mensajeros, es la razón fundamental por la que éstos sólo pueden proclamarlo públicamente de forma disfrazada. Dicho de otra manera, los vv. 16-17 de la explicación alegórica sugieren al lector atento que si Jesús habla en parábolas es a fin de que los poderosos y sus clientelas desconozcan el verdadero calado de su mensaje y no tengan, por tanto, razones para violentar a sus seguidores –entre los que, evidentemente, se incluye el grupo marquiano<sup>23</sup>.

Esta información es una, clave, no suficiente, pero sí necesaria para comprender todas las parábolas de Jesús. Con su ayuda, el lector entiende que la clase de enseñanza que debe esperar encontrar velada bajo lenguaje parabólico o lenguaje disfrazado en general es precisamente aquella cuyo contenido levanta las sospechas de los poderosos. Así alertado sobre los intereses en juego en el contexto de comunicación donde se halla, podrá dirigir adecuadamente su atención y captar el resto de la enseñanza a su alcance.

En vez de fijarse únicamente en las carencias morales de los tres caracteres humanos representados por las semillas caídas en suelos infecundos<sup>24</sup>, los lectores así avisados serán también capaces de identificar las condiciones sociales y políticas que motivan las conductas deficientes de estos caracteres y dificultan, de este modo, el triunfo del proyecto de Jesús: Unas autoridades que ven el anuncio de la llegada del reinado de Dios como una amenaza a sus intereses; una población humilde que teme la violencia de los poderosos, tiene dificultades materiales y mira con ansia la riqueza de los ricos, y por último, unas dinámicas

<sup>23</sup> Según los análisis histórico-críticos de H. N. Roskham, *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context*, Leiden – Boston, 2004, 27-74, los vv.16-17, donde encontramos la interpretación analógica del suelo pedregoso, son los que muestran mayores huellas redaccionales. La elaboración redaccional habría enfatizado el tema de la persecución.

<sup>24</sup> Según Hooker, *The Gospel*, 132 y Marcus, *Mark 1-8*, 310-312, la clave para comprender todas las parábolas está en la división que la alegoría establece entre los tipos humanos que oyen el mensaje pero no dan fruto y el de quienes lo oyen y dan fruto. Marcus concibe este fruto como conocimiento sobre el plan de Dios y defiende el carácter divinamente predeterminado de esa división, pero ni él ni Hooker explican cómo usar esta supuesta clave para comprender las parábolas.

sociales que tientan a muchos miembros del grupo subordinado para que renieguen de los proyectos liberadores nacidos en su seno y se conviertan en clientes del grupo dominante. Son, sobre todo, estos traidores potenciales quienes encarnan el máximo peligro y frente a quienes el Jesús marquiano y los suyos necesitan disfrazar su lenguaje.

Los análisis precedentes han mostrado las razones sociopolíticas por las que es plausible pensar que la ambigüedad generada en el discurso parabólico por la doble lectura a la que se presta la alegoría del sembrador es intencionada. Con ella, el evangelista habría dividido a sus lectores en dos clases: quienes son sensibles a las inquietudes que motivan el auténtico mensaje del Jesús marquiano y hacen la lectura políticamente peligrosa del texto, y los que no sintonizan con dicho mensaje y son fácilmente encauzados a adoptar una interpretación más convencional del mismo.

#### b. El misterio del reinado de Dios

Conocidas ya las razones sociopolíticas por las que el Jesús marquiano usa un lenguaje disfrazado, analizaré ahora el fragmento redaccional 4,11-12, donde él mismo había ya revelado al círculo de sus seguidores cercanos la intención con la que usa el lenguaje parabólico.

“A vosotros se os ha dado el misterio (μυστήριον) del reinado de Dios, pero a los de fuera todo les llega en parábolas, para que, viendo vean pero no entiendan, y oyendo oigan pero no comprendan, no sea que se conviertan y se les perdona” (4,11-12).

El v.12 es una cita de Isaías 6,9-10 que sirve para dar respaldo escriturístico a la dureza de la actitud que Jesús tiene hacia los de fuera. La cita no pretende explicar dicha actitud, sino únicamente justificarla. Si Dios ordena al profeta Isaías que confunda el entendimiento de los israelitas para evitar perdonarles, nadie debería escandalizarse porque Jesús siga esas mismas indicaciones con quienes no se cuentan entre los suyos.

Por el contrario, el v.11 expresa el trato privilegiado que reciben los seguidores cercanos de Jesús. A ellos y sólo a ellos les ha sido dado el misterio del reinado de Dios.

La mayoría de los comentaristas y traductores dan al término griego μυστήριον que aparece en este versículo el significado nominal de “secreto”; es decir, información, decisión o disposición conocida sólo por un círculo de personas que tienen la obligación de guardarla para sí. Este significado, que es claramente secundario, lo encontramos tanto en autores griegos como judíos de habla griega<sup>25</sup>, aunque los primeros suelen reservar el término para designar su referente original: un tipo de cultos que los historiadores y filólogos modernos denominan “cultos místéricos”<sup>26</sup>.

Uno de los rasgos más destacados de los cultos místéricos, y sin duda el más familiar para la sociedad en torno, era la obligación que adquirirían quienes participaban en sus ritos de iniciación de no revelar jamás lo que en ellos ocurría<sup>27</sup>. La participación en estos ritos distinguía a los μύστες o iniciados del resto de la gente que sólo los acompañaba en las manifestaciones públicas del culto o se mantenía simplemente al margen. El secretismo asociado a la iniciación en los cultos místéricos es, sin duda alguna, lo que introdujo en la lengua griega común el uso secundario del término μυστήριον con el significado de “secreto”<sup>28</sup>.

Aunque el secreto que rodeaba las iniciaciones es seguramente responsable de la escasez de datos disponibles hoy sobre ellas, todo apunta a que ofrecían ciertos conocimientos míticos y propiciaban el acceso a experiencias religiosas altamente

<sup>25</sup> Sófocles, *Fragmento* 493; Platon, *Teeteto* 156a; Jdt 2,2; Tob 12,7.11; 2 Mac 13,21; Eclo 27,16-17.21.

<sup>26</sup> Aunque la mayoría de los documentos antiguos utilizan el plural “mysteria” para referirse a un culto místico, existen testimonios epigráficos del siglo II que usan el singular; ver: J. N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin – Boston 2014, 150.

<sup>27</sup> El carácter secreto de estos cultos aparece, por ejemplo, en la *Metamorfosis* IX, 23, de Apuleyo, una novela popular que refleja el conocimiento común compartido de la sociedad greco-romana del siglo II. De conocimiento popular eran también los mitos etiológicos del culto: H.-J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, Minneapolis 20, 87.

<sup>28</sup> Según Klauck, *The religious context*, 84, desde Platón existe un uso del término que anticipa el sentido de “secreto” y se refiere a ciertos conocimientos filosóficos sólo accesibles o reservados a los sabios. Ver: F. Casa-desús, “The transformation of the Initiation Language of Mystery Religions into Philosophical Terminology”, en: M. J. Martín-Velasco – M. J. García-Blanco (eds), *Greek Philosophy and Mystery Cults*, New Castle upon the Tyne 2016, 1-26.



valoradas<sup>29</sup>. Los μύσταις adquirirían, además, un vínculo especial y permanente con la divinidad central del culto, que les garantizaba su protección o salvación frente a determinados tipos de peligros: enfermedades, partos, naufragios, guerras ... y, en muchos casos, el juicio *post mortem* de sus almas.

Desde la publicación en 1968 del estudio de Raymond E. Brown sobre el trasfondo semítico del término μυστήριον en el Nuevo Testamento<sup>30</sup>, un buen número de exégetas creen distinguir una tercera acepción del término que habría sido usada de forma preferente por la literatura apocalíptica judía, y desde la que habría pasado al cristianismo primitivo. Una llamada de atención es pertinente en este lugar: Dado que la mayor parte de las obras literarias judías clasificadas por unos u otros especialistas como “apocalípticas” carecen de versión griega, la identificación y caracterización de esta tercera acepción del término μυστήριον es extremadamente hipotética, pues depende fundamentalmente de las palabras hebreas o arameas que esos especialistas suponen son equivalentes o han sido traducidas por μυστήριον en los documentos neotestamentarios<sup>31</sup>.

Ahora bien, si consideramos los ejemplos esgrimidos por dichos especialistas, es posible entender esta supuesta tercera acepción del término simplemente como un caso especial de la segunda, determinado por el tipo de contexto narrativo en el que es utilizada. El contexto en cuestión trata siempre sobre algún designio divino que ha permanecido secreto hasta el momento en que es revelado de forma extraordinaria a una o varias personas especialmente elegidas para recibirlo – profetas, videntes, sabios ...<sup>32</sup> Aunque aquí el referente del término μυστήριον es un tipo particular de secreto (un secreto de Dios) y no un culto, su relación narrativa con actos de revelación divina lo aproxima al ámbito de los cultos místéricos, en los que la divinidad revela a los iniciados conocimientos míticos o experienciales que deben guardar en

<sup>29</sup> Para Bremmer, *Initiation*, 12, éste es uno de los rasgos más característicos de los cultos que los antiguos denominan *mysteria*.

<sup>30</sup> R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term “Mystery” in the New Testament*, Philadelphia 1968.

<sup>31</sup> Brown y la mayoría de sus seguidores reconstruyen este significado a partir del término hebreo מֵסֵתֵר.

<sup>32</sup> J. P. Louw – E. A. Nida – R. B. Smith – K. A. Munson (eds), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domain* (2<sup>nd</sup> Ed.), entrada 28.77.



secreto. No es, pues, extraño que un autor judío con formación helenística como Filón de Alejandría se exprese a veces con una retórica que oscila entre estas dos acepciones. Así, por ejemplo, en *Leg.* 3:71.100, *Cher.* 1:42.48-49 y *Deus.* 1:61, utiliza metafóricamente la terminología de los cultos místéricos para hablar de su propia interpretación inspirada de los escritos sagrados de Israel, que considera una manifestación de la revelación divina<sup>33</sup>.

Algunos estudiosos defensores de la especificidad de la tercera acepción del término μυστήριον pretenden concretar todavía más su significado afirmando que debe siempre entenderse en un sentido escatológico, es decir, que el secreto divino revelado trata siempre sobre lo que sucederá en los tiempos finales<sup>34</sup>. Esta tesis es, sin embargo, difícil de sostener. Aunque sí es cierto que el contenido de esos secretos divinos se refiere, muchas veces, a acontecimientos futuros, no es legítimo presuponer que ese futuro ha sido siempre concebido como el final de la historia o del mundo presente. Así, el libro de Daniel, cuyo uso de la palabra μυστήριον es, según esos mismos autores, un modelo paradigmático para la literatura apocalíptica judía, lo aplica a los secretos divinos concernientes al futuro del rey Nabudonosor, un futuro que ni siquiera el propio vidente Daniel sitúa en los tiempos finales<sup>35</sup>.

Sin ninguna duda, estas diversas formas de entender el término μυστήριον eran familiares tanto para el grupo marquiano como para los lectores de su evangelio<sup>36</sup>. El significado genérico de “secreto” estaba incorporado en lenguaje de los LXX, de forma que debía ser forzosamente conocido por cualquier greco-parlante cercano al mundo judío. El significado más específico y propiamente semítico del término que lo entiende como “secreto divino revelado” es bastante común en la literatura judía intertestamentaria escrita en griego y hay muchas evidencias de que fue rápidamente adoptado por el cristianismo de los orígenes<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Klauck, *The Religious Context*, 84-84.

<sup>34</sup> B. L. Gladd, *Revealing the Mysterion, The use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with its bearing on First Corinthians*, Berlin – New York 2008, 22.

<sup>35</sup> Notar el paralelismo entre μυστήριον τῆς βασιλείας en Mc 4,11 y μυστήριον τοῦ βασιλέως en Dn 2,19.

<sup>36</sup> El libro de la Sabiduría, por ejemplo, utiliza las dos acepciones: Sab 2,22; 6,22 se refieren a los secretos divinos, mientras que Sab 14,15, 14,23 se refiere a cultos.

<sup>37</sup> Gladd, *Revealing the mysterion*, 108-262.

Además, y como ya he mencionado, se encuentra en el libro de Daniel, un escrito que Marcos o alguna de sus fuentes parece haber conocido (Dan 7,13; Mc 13,26; 14,62).

Sabemos, además, que, a pesar de tener su paradigma originario en los μυστήρια de Eleusis y Dionisos de la Grecia Clásica, los cultos místéricos experimentaron en las épocas helenística y romana una enorme proliferación y diversificación, al tiempo que se expandían por todo el entorno del Mediterráneo. Muchos de estos nuevos μυστήρια fueron fundados en torno a santuarios ya existentes, otros como atracción complementaria de festivales cívicos tradicionales, otros incluso en el contexto de asociaciones privadas<sup>38</sup>. Sin temor a exagerar, se puede decir que en la época imperial, iniciarse en uno o varios de estos cultos dejó de ser una rareza entre la gente pudiente y, para ciertos cargos cívicos llegó a ser casi una obligación social<sup>39</sup>. No es, pues posible imaginar que quienes proclamaban o escuchaban un documento como el evangelio marquiano, escrito en griego, pudieran desconocer la terminología con la que el común de los grecoparlantes, no necesariamente iniciados en un culto de este tipo, hablaba sobre ellos<sup>40</sup>.

Asumiendo, pues, la familiaridad de Marcos y sus audiencias con las distintas acepciones del término μυστήριον, considero que la función del v.11a en el contexto del discurso parabólico no es sino la de iniciar la sucesión de ambigüedades que recorren el texto y posibilitan dos lecturas notablemente diferentes del mismo. La dirigida a los lectores afines al grupo marquiano, en la que se revelan diversos aspectos del mensaje que éste atribuye a Jesús. Y la dirigida tanto a los opositores del grupo como a los lectores convencionales, poco inclinados a comprometerse con proyectos político-religioso arriesgados, a quienes sólo se desea confundir y desorientar.

<sup>38</sup> N. Belayche – F. Massa, “Quelques balises introductives: Lexique et historiographie”, *Metys* N.S. 14 (2016), 7-19, p. 8.

<sup>39</sup> N. M. Dimitrova, *Theoroi and initiates in Samothrace. The epigraphical evidence*, Princeton 2008, 9-14.

<sup>40</sup> Esta conclusión sigue siendo válida incluso bajo el supuesto de que el grupo marquiano estuviera situado en Palestina. Ver N. Belayche, “Les Dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine Romaine”, en: L. Bricault – M. J. Versluys – P. G. P. Meyboom (eds), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*, Leiden – Boston 2007, 448-469.

De los primeros se esperaría comprendieran que Jesús estaba hablando del secreto relativo al reinado de Dios<sup>41</sup>, revelado, aunque de forma disfrazada, en la parábola del sembrador. Se trata del conocimiento de su futuro triunfo final, que permanece velado para muchos por causa de sus precarios comienzos y de la necesidad de ocultarlo a los ojos de los poderosos.

De los segundos, sin embargo, se esperaría entendieran la expresión *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* como referida a un culto misterioso<sup>42</sup> –el culto misterioso del reinado de Dios<sup>43</sup>– y que, de este modo, quedaran predispuestos a leer la totalidad del discurso parabólico en el marco interpretativo constituido por la realidad y dinámica socio-religiosa de este tipo de cultos.

En el contexto histórico y social de Marcos, la identificación pública del círculo de Jesús y, por consiguiente, del grupo marquiano con el círculo de iniciados en un culto misterioso no sólo sería creíble para los de fuera, sino también ventajosa para los de dentro. Ofrecería, en efecto, una imagen externa no conflictiva y piadosa del grupo que contribuiría a diluir posibles sospechas sobre las implicaciones sociales y políticas de sus proyectos.

Dado que entre las formas más acomodaticias y asequibles adoptadas por los cultos misteriosos de la época imperial está la de los *μυστήρια* creados y mantenidos por asociaciones voluntarias, nadie podía considerar extraño que el grupo de seguidores del Jesús marquiano estuviera congregado en torno a un culto de este tipo<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Se trataría de un genitivo epexegetico, que interpreta o identifica el sustantivo que le sigue: M. Zerwick – Mary Grosvenor, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, Roma 1993, p. 111.

<sup>42</sup> M. D. Hooker, *The Gospel according to St Mark*, London 1991, 127 reconoce que esta interpretación pudo ser normal entre los lectores gentiles de Marcos.

<sup>43</sup> En Sab 14,15 encontramos una expresión casi paralela a la de Marcos (ὅμιν τὸ μυστήριον δέδοται), en la que sin duda alguna se está hablando de un culto: ἀώρω γὰρ πένθει τρυχόμενος πατήρ τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας τὸν ποτε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησεν καὶ παρέδωκεν τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς. El verbo *παραδίδωμι* tiene un sentido muy próximo al de *δίδωμι*: dar, otorgar, transmitir por tradición.

<sup>44</sup> El culto al que se refiere Sab 14,14-15 pertenece a este tipo. A.-F. Jaccottet – F. Massa, “Rituels, transmission et savoirs partagés à Éphèse. Dés associations dyonisiaques aux communautés chrétiennes”, *Kernos* 27 (2014) 285-320, pp. 302-308, sugiere que Ignacio de Antioquía probablemente concebía las iglesias cristianas según el modelo de asociaciones misteriosas.

Esta forma engañosa de presentar al grupo serviría además para justificar el secretismo y el exclusivismo que Jesús manifiesta en los vv.11-12 y que, de no explicarse de forma convincente, podía generar desconfianza entre los guardianes del *status quo*. Puesto que uno de los rasgos más popularmente conocidos de los cultos místéricos era precisamente el secreto que debían guardar los iniciados respecto a los conocimientos adquiridos y las prácticas realizadas en el culto, a nadie podía extrañar que Jesús, el fundador a nivel narrativo del supuesto μυστήριον del reinado de Dios, protegiera los conocimientos secretos del grupo de iniciados utilizando un lenguaje figurativo velado. De este modo, la diferenciación entre los de dentro y los de fuera que el Jesús marquiano establece entre su audiencia por motivos sociopolíticos y razones de seguridad, es presentada a los lectores ingenuos o acrílicos del evangelio como una forma normal de comportamiento en el contexto social normalizado de los cultos místéricos.

Es importante constatar aquí que, en el relato evangélico, la mención del misterio del reinado de Dios tiene lugar en un ámbito privado donde Jesús está a solas con los suyos (v.10). Por tanto, la ambigüedad asociada al uso del término μυστήριον, que considero un efecto intencionado de lenguaje resistente disfrazado, pertenece al lenguaje resistente que Marcos dirige a sus audiencias, no al que el Jesús de la narración evangélica usa en su discurso público.

Si mi lectura es correcta, el v.11 sería un elemento central y genial del discurso resistente utilizado por Marcos, pues no sólo justifica el uso del lenguaje disfrazado de las parábolas apelando al propio Jesús, sino que la justificación ofrecida está ella misma formulada en lenguaje resistente disfrazado, dirigido ahora a los lectores.

De este modo aquellos lectores que, por su actitud crítica y su sensibilidad cercana a la del grupo marquiano, fueran capaces de captar el carácter resistente de la ambigüedad introducida en el v.11, percibirían que el autor implícito del evangelio también se considera a sí mismo justificado para utilizar lenguaje disfrazado. Esto les motivaría a realizar una lectura todavía más atenta del texto con el fin de descubrir el resto de información sensible que Marcos pudiera haber considerado necesario disfrazar.

c. Otros elementos de lenguaje resistente disfrazado en el discurso parabólico

Además de los estudiados en los dos apartados anteriores, la estrategia resistente de disfrazar mensajes peligrosos ha dejado su huella en otros lugares del discurso parabólico. Lo que queda de este apartado estará dedicado a señalarlos y a analizar su efecto sobre el mensaje transmitido.

Una de ellas es la convergencia, en el mismo discurso, del uso profuso de imágenes agrícolas y del término *μυστήριον*. Estas imágenes, relacionadas todas ellas con el proceso cíclico pero siempre sorprendente de la reproducción vegetal, sirven para expresar de forma figurada el mensaje políticamente peligroso de las tres parábolas de contraste. Su profusión en la proximidad del término *μυστήριον* sirve también, sin embargo, para camuflar este mismo mensaje, pues motiva sutilmente al lector incauto a desviar sus esfuerzos interpretativos de la realidad sociopolítica y dirigirlos al escenario mítico y ritual de los cultos místéricos, donde los fenómenos vegetales tenían un papel muy destacado.

Sabemos, en efecto, que en el culto místico de Eleusis, el más paradigmático del mundo antiguo y al que de forma más o menos directa muchos otros imitaban, el ciclo agrario jugaba un papel central<sup>45</sup>. Por una parte, estaba integrado en el mito fundacional del misterio, según el cual, la liberación de Perséfone de su secuestro en las profundidades de la tierra y su reencuentro con su madre, la diosa Demeter, explica la renovación de la vida de las plantas en primavera y el fin del periodo yermo en los cultivos. Por otra parte, los momentos de la siembra y la germinación en dicho ciclo también representaban la experiencia de la propia iniciación, en la que el candidato debía pasar por una primera fase de intenso sufrimiento psíquico, capaz de provocar en él la expectativa de una muerte inminente, para experimentar seguidamente la vivencia exultante de una resurrección o salvación.

Aunque los mitos etiológicos de los distintos cultos místéricos son muy diversos, la mayoría de los estudiosos coinciden

<sup>45</sup> M. B. Cosmopoulos, *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*, Cambridge – New York 2015, 12-14.

en afirmar que los ritos de iniciación de todos ellos incluían experiencias religiosas parecidas a la descrita<sup>46</sup>. Ciertamente, la aniquilación en ellos evocada podía corresponder a diferentes situaciones de peligro, como enfermedades, partos, naufragios o batallas, pero también y con mucha frecuencia se refería al tránsito de la muerte, entendido como momento crítico en el que el destino del difunto o de su alma quedaba definitivamente determinado<sup>47</sup>.

Así, pues, la salvación que el iniciado esperaba obtener de la divinidad asociada al culto era entendida, en unos casos, como protección o sanación de su persona en esta vida, pero en otros muchos, como garantía de una existencia bienaventurada más allá de la muerte<sup>48</sup>. En cualquier caso podemos afirmar que, en el contexto de los cultos místéricos, el tránsito desde la experiencia de quasi-aniquilación a la de una existencia renovada tuvo su representación tradicional más lograda en la imagen agraria de la semilla que baja a lo profundo de la tierra para resurgir a la vida en forma de planta.

Assumiendo la familiaridad de toda la población del imperio con este contexto sociocultural, la mención del “misterio del reinado de Dios” en el discurso parabólico de Marcos garantizaba que todos sus lectores se plantearan, al menos de forma tentativa, la posibilidad de entender la expresión como referencia a un culto místico.

Otras huellas de lenguaje resistente son discernibles en los dos pares de dichos dobles (21b-22 y 24c-25), separados por las llamadas de atención de los vv.23.24b, y que el propio Marcos parece haber construido a partir de varias sentencias tradicionales<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> K. Clinton, “Stages of Initiation in the Eleusian and Samothracian Mysteries”, en: M. B. Cosmopoulos (ed), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London – New York 2005, 50-78, 55.

<sup>47</sup> Una cita de Estobeo supuestamente perteneciente a *De Anima*, de Plutarco, habla de estas experiencias: “En el momento de morir, el alma sufre como lo hacen los iniciados en los grandes misterios, y es por esto por lo que las palabras y las acciones de morir y de participar en los ritos se parecen tanto. ... Antes del fin se pasa por todo tipo de experiencias terribles, terror, temblor, sudor y asombro. Pero después, aparece una luz maravillosa ... (*Estobeus* 4.52.48-49).

<sup>48</sup> Cosmopoulos, *Bronze Age Eleusis*, 14.

<sup>49</sup> Rescio, “I doppi detti ...”, 126-127. Las cuatro sentencias tienen paralelos en fuentes aparentemente independientes de Mc. Mc 4,21 en: Mt 5,15,

El primer dicho doble sobre la luz y la manifestación de lo escondido admite una interpretación perfectamente alineada con la de las parábolas originales de contraste, según la cual, el proyecto empezado por Jesús en condiciones precarias y poco vistosas está destinado a triunfar y ser reconocido por todos. Pero además, es consistente con la declaración de Jesús en los vv.11-12 y la explicación alegórica de la parábola del sembrador, donde se da a entender que esta oscuridad inicial es también una estrategia intencionada de protección. Este significado que, de acuerdo con la tesis aquí defendida, refleja la auténtica posición del grupo marquiano, está sin embargo expresado mediante unas imágenes que, de nuevo, parecen querer llevar al lector acrítico hacia el contexto interpretativo equivocado de los cultos místéricos.

Así, en el v.21b se habla de “una luz que viene”, como si fuera portata por alguien que se acerca o irrumpiera de repente en el lugar que define la perspectiva del hablante. Esta imagen dinámica podría, en efecto, querer evocar una de las experiencias más importantes de la iniciación en muchos cultos místéricos, cuando, tras haber permanecido largo tiempo en la oscuridad de la noche o de una cámara sin iluminar, dependiendo de la infraestructura material del culto, los candidatos veía súbitamente la luz que salía por las puertas recién abiertas del templo o que traían los portadores de antorchas<sup>50</sup>.

Las cosas que, según el v.22, han sido ocultadas para que luego brillen o se manifiesten, parecen a su vez referirse a otro rito típico de la iniciación en los μυστήρια, en el que ciertos objetos sagrados previamente escondidos en una cesta o en un recinto eran descubiertos o iluminados con un gran fuego ante los ojos asombrados de los candidatos<sup>51</sup>.

Lc 11,33, evT 33 y P.Oxy recto I 20-22. Mc 4,22 en: Mt 10,26, Lc12,2; evT 5 y 6, P.Oxy 654, 27-31 y P.Oxy 654, 32-40. Mc 4,24 en: Mt 7,2b y Lc 6,38; 1 Clem 13,2; Policarpo, *Filipenses* 2,3. Mc 4,25 en: Mt 25,29// Lc 19,26 y evT 41.

<sup>50</sup> Apuleyo, *Metamorfosis* IX, 23: “En medio de la noche, vi un sol radiante con una luz brillante”. Cosmopoulos, *Bronze Age Eleusis*, p. 21. Sobre la luz y el fuego en los ritos de iniciación de Eleusis, ver: K. Clinton, “Epiphany in the Eleusian Mysteries”, *Illinois Classical Studies* 29 (2004), 85-109.

<sup>51</sup> El rito con la cesta está epigráfica e iconográficamente atestiguado en un número apreciable de cultos místéricos: Klauck, *The Religous Context*, 97. Sobre imágenes de seres divinos iluminadas por antorchas de fuego, ver también: Clinton, “Epiphany ...”, 85-109.



Ciertamente, las imágenes utilizadas por estos dichos son tan genéricas y tradicionales que podrían ser interpretadas en muchos otros contextos distintos al de los cultos místéricos. No obstante, su inclusión en un discurso que ya ha insinuado estar hablando sobre uno de esos cultos predispondría al lector acrítico a relacionarlas con los ritos arriba mencionados. De este modo, el mensaje políticamente peligroso del triunfo inexorable del reinado de Dios queda disfrazado de alusiones rituales, y parcialmente velado por la ambivalencia.

El segundo dicho doble (vv.24c-25) empieza con una sentencia sobre reciprocidad en la medida, y continúa con un proverbio irónico sobre la desigualdad injusta en la distribución de la riqueza: “Con la medida con que midáis os medirán y se os dará con creces (v.24b). Porque al que tiene se le dará y al que no tiene, incluso lo que tiene se le quitará” (v.25)<sup>52</sup>.

Lo común a estas dos sentencias es que ambas se refieren a casos llamativos de trato privilegiado: El de quienes reciben más de lo que, según las medidas de la reciprocidad, les correspondería<sup>53</sup>, y el de quienes se benefician escandalosamente de la falta de equidad distributiva. Aunque ambas sentencias tienen un sentido literal en el ámbito de los intercambios recíprocos y la economía redistributiva, también pueden usarse metafóricamente para hablar de privilegios en otros contextos.

Lo más desconcertante de este doble pronunciamiento de Jesús es que no parece dicho con la intención crítica de denunciar situaciones injustas, sino con la actitud socarronamente provocativa propia de quien anuncia los suyos beneficios inmerecidos o injustos. En un tono que podemos imaginar entre jocoso e irónico, Jesús les promete a que tendrán el privilegio de recibir mucho más de lo que, según los criterios de reciprocidad y equidad vigentes les correspondería.

<sup>52</sup> Este proverbio constata con ironía la injusticia de un sistema que permite a los ricos enriquecerse siempre más, mientras que a los pobres se les arrebató lo necesario para vivir. Para otras versiones antiguas de esta crítica ver: Formion 1.1.7-8; Juvenal, *Sátiras* 3.208-9.

<sup>53</sup> La parte final del v.22, “y se os dará con creces”, no aparece en ningún paralelo. Esto sugiere que ha sido Marcos quien la ha añadido, convirtiendo un dicho tradicional sobre justicia recíproca en un ejemplo sorprendente de trato privilegiado. Marcus, *Mark 1-8*, p. 315 reconoce este añadido redaccional, aunque lo interpreta de forma diferente.



Aparte del humor, el indicio más claro de que estamos ante un fragmento de lenguaje disfrazado es la ambigüedad derivada de poder situarlo en dos marcos de interpretación divergentes. Uno, el de un movimiento popular en el que su líder promete privilegios especiales a los suyos para el día de su triunfo. Otro, el de los cultos místéricos donde los iniciados reciben la garantía de que gozarán de un favor especial a la hora de ser retribuidos en la otra vida<sup>54</sup>.

El primero es coherente con el mensaje políticamente peligroso de las parábolas de contraste, con la información crítica camuflada en la analogía del sembrador y con Mc 10,29-30, donde la recompensa prometida incluye, no sólo vida eterna, sino también beneficios materiales y sociales para la vida presente. El segundo es coherente con las creencias morales y escatológicas asociadas a un gran número de cultos místéricos, entre los que se supone estaría el *μυστήριον* del reinado de Dios. Evidentemente, la interpretación correspondiente al primer contexto sería la destinada a ser entendida por los lectores afines al grupo marquiano, mientras que la correspondiente al segundo buscaría despistar una vez más al lector convencional e incauto, cada vez más predispuesto a remitir todas las ambigüedades del texto al ámbito de las prácticas y creencias típicas de los cultos místéricos.

#### 4. CONCLUSIONES

El análisis precedente del discurso parabólico de Marcos ha puesto en evidencia que las ambigüedades, tensiones y ambivalencias del texto permiten dos lecturas notablemente distintas. Una, políticamente peligrosa y claramente alineada con los

<sup>54</sup> Encontramos una alusión irónica y jocosa a esta creencia en boca de Diógenes el Cínico, en Diógenes Laertius, *Vitae* VI.39: “sería risible que Argesilao y Epaminondas (ejemplos de virtud) tuvieran una existencia mísera, mientras gente vulgar habitara las islas bienaventuradas sólo por haberse iniciado”. Ver otra alusión similar en Epicteto, *Discursos* 3.21.14ss. Existe una colección de tablillas doradas procedentes de tumbas de iniciados en los misterios de Dionisos, donde están escritas sus credenciales para obtener un estatus privilegiado en la otra vida: R. G. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the ‘Orphic’ Gold Tablets*, Cambridge – New York 2004, 30-37.

estratos tradicionales más antiguos integrados en el discurso, especialmente, las tres parábolas. Otra, más convencional, que remite a las tipologías morales y al imaginario social de los cultos místéricos.

La posibilidad, ofrecida por el propio texto, de ser leído desde estos dos puntos de vista tan distintos, y las diferentes connotaciones sociopolíticas de una y otra lectura da plausibilidad a la tesis aquí defendida de que Marcos está haciendo uso de un discurso resistente disfrazado. Un discurso disfrazado que se expresaría casi siempre en el contexto del relato a través de las palabras de Jesús, pero que también sería perceptible en las estrategias comunicativas y narrativas del autor implícito.

Esta tesis tiene su primer y más claro fundamento en la lectura literal de los vv.11-12, donde el propio Jesús marquiano avisa a su círculo de seguidores cercanos, a los doce y a todos los futuros lectores del evangelio que, si habla públicamente en parábolas, es para que los de fuera no le entiendan. Dado que Marcos se expresa muchas veces a través de la voz de su protagonista Jesús y que, en todo caso, se alinea siempre con sus declaraciones e intenciones, podemos concluir que él también se siente justificado para disfrazar el discurso evangélico a fin de que no pueda ser plenamente comprendido por lectores capaces de traicionar o comprometer a su grupo.

El segundo argumento en que se apoya la plausibilidad de mi tesis es, pues, que permite explicar de forma coherente la presencia, en el discurso parabólico, de todas las oscuridades y ambigüedades que lo recorren. La razón sería, efectivamente, la misma que el propio Jesús ha dejado entrever en su explicación alegórica de la parábola del sembrador; a saber, el miedo del mensajero a ser entendido por personas que podrían recelar del mensaje y denunciar, perseguir o violentar a los mensajeros. Los análisis realizados han mostrado, efectivamente, que todos los elementos ambiguos del texto permitían una lectura políticamente sensible o peligrosa y otra, más convencional, que de algún modo le hacía de disfraz o velo.

Evidentemente, ningún intento de explicar el significado de un texto que no oculta su intención de ser ambiguo puede tener la seguridad de haber acertado. Si la tuviera, el texto no sería realmente ambiguo. Por eso, la única forma de procurar apuntalar

mejor la tesis aquí defendida, y que queda para futuras investigaciones, sería valorar su alcance explicativo en el conjunto del texto evangélico. Dicho en otras palabras, comprobar hasta qué punto otras oscuridades y ambigüedades del texto marquiano pueden entenderse como estrategias comunicativas de lenguaje resistente disfrazado.

Si la tesis es correcta, esta manera de ponerla a prueba se asemejaría mucho a lo que Marcos esperaba de aquellos lectores no pertenecientes a su grupo, pero que mostraban interés y aptitud para incorporarse a él: Que escucharan la entera narración evangélica con los oídos y la mente bien alertas (vv.3.9.23.24) a fin de entender lo que su nivel de sintonía con el mensaje les permitiera (v.34). Quienes consiguieran una comprensión cabal del mismo mostrarían así ser candidatos adecuados para la forma de seguimiento a Jesús practicada por el grupo que está detrás de este texto.