



Del conflicto por la tierra a la Parábola de la viña. El problema teológico de Mc 12,1-12*

David Castillo Mora^a

Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica
<http://orcid.org/0000-0002-7957-647X>

RECIBIDO: 19-07-18. APROBADO: 21-11-18

RESUMEN: Desde la perspectiva hermenéutica en clave liberadora, Mc 12,1-12 es un texto problemático a nivel socioeconómico y teológico. Un análisis de la parábola desde los conflictos por la tierra en la Palestina del primer siglo y en contraposición con la parábola –como se lee en el Evangelio de Tomás– cuestiona la lectura alegórica tradicional para devolver al texto su importancia como discurso de crítica ante los abusos económicos sobre el campesinado. Con Tomás se verá que un latifundista como imagen del Dios de Jesús es inadecuado e impensable en algunos de los movimientos cristianos de mediados del primer siglo de nuestra era.

PALABRAS CLAVE: Evangelio de Tomás; Evangelio de Marcos; parábola; parábola de la viña; violencia económica; hermenéutica bíblica.

From the Conflict for the Land to the Parable of the Vineyard. The Theological Problem of Mk 12:1-12

ABSTRACT: Within Liberation Hermeneutics, Mk 12:1-12 is a problematic text, from a theological and socio-economical point of view. An analysis of the parable from the perspective of several land conflicts in Palestine, on the first century, questions the traditional allegorical reading of this text, and allows it to speak as a critique of the economic abuses against the peasantry. Using the Gospel of Thomas, this research will suggest that to imagine Jesus's God as a powerful landowner is inadequate and unthinkable among some Christian movements of the half of the first century.

KEYWORDS: Gospel of Thomas; Gospel of Mark; Parable; Parable of Vineyard; Economic Violence; Biblical Hermeneutics.

CÓMO CITAR:

Castillo Mora, David. "Del conflicto por la tierra a la Parábola de la viña. El problema teológico de Mc 12,1-12". *Theologica Xaveriana* 188 (2019): 1-25. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.ctpv>

* Artículo de investigación.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: d.castillo@ubl.ac.cr

*Pero aquellos labradores dijeron entre sí:
“Vamos, matémoslo, y será nuestra la herencia”.*
Mc 12,7

Introducción: ¿Qué hacer con los textos de terror?

La Biblia está llena de textos de terror, y no solo en el sentido acuñado por Phyllis Trible¹. Los múltiples textos de terror que han generado, tanto por su contenido explícito como por su recepción, estructuras de dominación y opresión en términos económicos, étnico-raciales, ecológicos, políticos, religiosos, y de orientación sexual, son parte del tejido del social y literario de la Escritura.

Esta realidad suscita la necesidad de buscar formas de lectura² que acojan al texto y exploren sus capacidades de dar vida en tantos contextos de muerte. Un ejemplo es *Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente)* de Guido Mahecha³, que muestra la necesidad de asumir estrategias hermenéuticas que intencionalmente cuestionen los discursos de terror del texto y permiten suscitar la esperanza y la dignidad humanas⁴.

La parábola de la viña —una de las más conocidas en la tradición bíblica y recogida con mayores o menores cambios, tanto en los tres evangelios sinópticos como en el Evangelio gnóstico de Tomás— es uno de esos textos con mayor potencial terrorífico. La recepción de la parábola en la tradición cristiana ha evidenciado una preferencia por su interpretación alegórica⁵ y en esta por una equiparación entre la figura de *Dios* y el *dueño de la viña*, la figura de *líderes del pueblo judío y los viñadores*, y la figura de *Jesús y el hijo enviado y muerto*⁶.

¹ Trible, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*.

² Acogidas en lo que se ha denominado hermenéuticas de la liberación. Para un ejemplo de dichas hermenéuticas, ver las publicaciones de Ribla y *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* editado por Norman Karol Gottwald y Richard A. Horsley (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993).

³ Mahecha, “Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente)”, 7-50.

⁴ En la hermenéutica de la liberación se habla de una elección ideológica, “leer en solidaridad con”.

⁵ Van de Hoek, “Allegorical Interpretation”, 9-11, explica el término desde el griego *alla-goreo* (allegoreo), “hablar otras cosas”; se usa primero en el contexto griego para explicar pasajes complicados, especialmente en Homero y Hesiodo, ingresa al judaísmo en autores como Filón, y luego al cristianismo con personas como Orígenes, quien establece que los textos tienen tres niveles de sentido, en los cuales el primero es el corporal (nivel histórico y literario) y el último, el espiritual (nivel alegórico y místico).

⁶ Es la lectura común que se encuentra en diversos trabajos. Un ejemplo en C. S. Mann, *The Anchor Bible. Mark*, 460.

Dicha interpretación –común en los ambientes académicos y eclesiales– enfatiza en la experiencia ministerial y pascual de Jesús⁷ mientras trivializa la lucha por la tierra⁸ y deslegitima teológicamente la lucha de los grupos víctimas de la violencia económica institucional⁹ en la Palestina del siglo I. Para explorar otras posibilidades de lectura, este artículo interpreta desde la exégesis crítica y la hermenéutica de la liberación, para abordar los aspectos literarios, sociológicos e ideológicos del texto¹⁰.

Mc 12,1-12: ¿Espejo de la eterna lucha por la tierra?

La Biblia como biblioteca finalizada tiene una historia de poco menos de dos siglos de constante interpretación y reinterpretación. En este ejercicio repetitivo de lectura y relectura algunas interpretaciones se han “canonizado” y convertido en las formas correctas de lectura. El texto leído acá es uno que puede ejemplificar dicho proceso. Los títulos en la mayoría de las biblias traducidas al español ya son indicadores hermenéuticos que dictan cómo debe ser leído. Mc 12,1-12 es *la parábola de los viñadores malvados*¹¹.

Ahora, los viñadores del texto no son tan malvados cuando se lee la parábola desde la realidad del latifundio, la tenencia y renta de tierra, la violencia para poseerla, y el discurso teológico que la legitima. Desde ahí la parábola es ventana a un mundo donde la desigualdad económica y social ha llegado a niveles escandalosos, y donde la tierra –fuente de sustento diario e identidad sociorreligiosa– es un elemento en violenta disputa¹².

⁷ Sin duda un gran ejemplo es Xavier Pikaza, *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*.

⁸ Ver a Cook y Foulkes, *Comentario bíblico hispanoamericano. Marcos*, 318: “El trasfondo de la parábola es la tenencia de tierra, tan dramático hoy como lo fue en tiempos de Jesús y Marcos”.

⁹ Esto se nota en el comentario de Pikaza, *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*, 329, quien, en su lectura sumamente alegórica, critica y descalifica a los terratenientes como asesinos y ladrones, sin comprender el contexto de lucha y violencia al que refiere la parábola.

¹⁰ La lectura ideológica implica trabajo a nivel literario e histórico-social (Clines, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*; y Yee, “Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body”), para situar un discurso en un contexto, una tensión entre grupos y un proyecto de legitimación. De hermenéutica de la liberación seguimos a Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, para leer en favor de las luchas por emancipación socioeconómica.

¹¹ Alonso Schökel (trad.), *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino América Latina* (2007); Lacueva, (dir.), *Reina-Valera 1977* (1977); y Sociedad Bíblica Internacional, *Santa Biblia. Nueva versión internacional* (1999); *parábola de los viñadores asesinos* en Ricciardi (dir.), *La Biblia latinoamericana* (1972); y *viñadores homicidas* en Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén (trad. y ed.), *Biblia de Jerusalén* (2007).

¹² Según Cook y Foulkes, “los abusos agrarios de esta índole [...] violaban todas las estipulaciones de la ley” (Cook y Foulkes, *Comentario bíblico hispanoamericano: Marcos*, 316).

El rescate de las dimensiones literarias y sociohistóricas del relato es esencial. El pasaje de Mc 12,1-12 relata eventos conocidos para la población Palestina en el siglo I de nuestra era. Muchos de los habitantes de Galilea y otras zonas de Palestina eran arrendatarios que habían perdido la tierra o heredado las deudas familiares debido a la presión económica ejercida por el Templo, la monarquía herodiana y el Imperio Romano, y alquilaban tierras a latifundistas como el de la parábola, para producir y ganar el sustento diario. Así lo afirma R. Horsley:

...muchas de las parábolas de Jesús –el mayordomo deshonesto, los labradores de la viña, los labradores malvados, y el siervo sin misericordia– presentan una imagen de grandes extensiones de tierra en manos de dueños ausentes, atendidas por un administrador y trabajadas por arrendatarios o trabajadores de un día [...dichas parábolas] valoran las circunstancias económicas en Galilea [...] aquellas de la tenencia de tierra del pueblo...¹³

En este contexto, la reacción violenta del amo de la propiedad contra quienes no pagaban impuestos o no entregaban el producto de la cosecha también era común. Dicho escenario de conflicto debió ser familiar para la audiencia de Jesús, así como la del Evangelio de Marcos. Sin duda que un estudio de la sociedad agraria palestina y de las relaciones económicas en torno de la tierra no representa mayor novedad, pues múltiples comentarios hacen mención de ellas¹⁴. Lo que sí representa algo nuevo es la revisión y cuestionamiento del discurso teológico del texto y de su reproducción por la tradición.

Las parábolas: entre sentido alegórico y espejo de la realidad

Es importante para este trabajo discutir la naturaleza de las parábolas. Tradicionalmente, las parábolas del Nuevo Testamento se han leído de forma simbólica y no concreta. Dado que las parábolas se componen por ambas dimensiones – metafóricas e históricas – es importante recuperar el rol de la parábola como mezcla de alegoría y realidad.

El término *parábola* es la traducción griega –así en la LXX– de la palabra hebrea *mashal*¹⁵, que sugiere una similitud o comparación con amplio rango de aplicaciones¹⁶.

¹³ Horsley, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*, 90-91. En la página 233 de la misma obra el autor señala que “la prominencia del tema de la deuda en las parábolas de Jesús, la evidencia por el crecimiento del latifundio, y la evidencia de los grandes números de trabajadores de un día presentes a nivel local” demuestra la descomposición social en el siglo I de nuestra era, en Palestina.

¹⁴ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos*, Vol. II; y Herzog *Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus*, entre otros.

¹⁵ Bailey y Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament. A Handbook*, 106.

¹⁶ *Ibid.*, 146.

Bailey conecta las parábolas de Jesús con relatos que emergen en círculos rabínicos del año 70¹⁷. El género narrativo parábola –según Crossan– incluye “desde un proverbio hasta una alegoría”¹⁸, y Bailey, por su parte, lo considera como “una metáfora o símil extendido en una breve narrativa [...] usada para propósitos didácticos”¹⁹. Pronzato amplía la noción y sugiere que este género es variado e incluye “parábola, alegoría, dicho sapiencial, enigma, proverbio, fábula, apólogo, parangón, acertijo”²⁰, dentro de lo que resalta el carácter pedagógico en los relatos.

Sin embargo, ¿cómo funcionaba esta pedagogía? Lejos de ser instrucciones literales donde el sentido está en la letra del relato, las parábolas eran formas de promover la reflexión y la crítica. Según Pronzato, el *mashal* tenía “algo velado y enigmático [en el cual] el significado permanece escondido para invitar al oyente a buscar”²¹. J. D. Crossan comparte también esta idea, al sugerir que las parábolas entran en un doble juego que implica algo dicho y algo sugerido²². Previamente, esta característica había sido mencionada por C. H. Dodd, quien señala que la parábola “atrae al oyente por su viveza o singularidad y deja la mente con cierta duda sobre su aplicación exacta, de modo que la estimula a una reflexión activa”²³. Las parábolas se convierten en medios didácticos que provocan el pensamiento crítico a partir de contenido tanto simbólico como concreto.

En su función pedagógica, las parábolas navegan entre el sentido alegórico y la realidad. Pronzato recuerda que “uno de los rasgos fundamentales de las parábolas es su concreción, es decir, su enlace con la vida real, con un mundo que es familiar para cierto tipo de oyentes, unidos a sus experiencias”²⁴. Para este autor, dicha conexión con la realidad es lo que hace que “la parábola sea plausible y por tanto comprensible”²⁵.

C. H. Dodd elabora también esta idea del realismo, señalando que “en todas las parábolas de los evangelios [...] todo está de acuerdo con la naturaleza y la vida”²⁶. Para Dodd, “cada símil o relato es un cuadro perfecto de algo que puede observarse

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ Crossan, “Parable”, 147.

¹⁹ Bailey y Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament. A Handbook*, 146.

²⁰ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos II*, 233.

²¹ *Ibíd.*

²² Crossan, “Parable”, 147.

²³ Dodd, *Las parábolas del Reino*, 25.

²⁴ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos II*, 234.

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Dodd, *Las parábolas del Reino*, 29.

en el mundo de nuestra experiencia [...] son lo que cualquiera consideraría naturales en esas circunstancias”²⁷. Si la parábola tornara de lo real a lo sorprendente, esto sería perceptible, por lo que sería fácil reconocer cuándo se abandona lo realístico y se llega a lo evocativo²⁸. Dodd amplía su idea del realismo en las parábolas argumentando lo siguiente:

... las parábolas ofrecen un cuadro singularmente completo y convincente de la vida en una pequeña ciudad de provincia, un cuadro de los pequeños burgueses y campesinos probablemente más completo que el que poseemos de cualquier provincia del Imperio romano [...]. Hay una razón que explica este realismo de las parábolas de Jesús. Este se debe a la convicción de que no hay una mera analogía sino una afinidad interna entre el orden natural y espiritual...²⁹

La parábola por ende recoge la vida diaria y la necesita también para posibilitar una conexión experiencial con la audiencia y una apropiación de significado. La dimensión metafórica es también parte de toda parábola. Pronzato recuerda que la parábola es siempre una “ficción poética y, por tanto, hay siempre un cierto ‘desnivel’ entre el plano de la vida y el de la invención”³⁰.

Para Crossan, “la tradición hebrea permite historias posibles e imposibles en el género”³¹, combinando ambas dimensiones. La parábola como forma literaria es importante, pues evoca sentidos que van más allá de lo concreto. Al ver la parábola en sus dimensiones simbólicas, Dodd señala que “la parábola típica, sea una simple metáfora, un símil más elaborado o un relato extenso, presenta un solo punto de comparación”³². Para él eso es importante porque “los detalles no tienen un significado independiente. Por el contrario, en toda alegoría cada detalle es una nueva metáfora con un significado propio”³³.

La crítica de Dodd a los significados independientes de los elementos de una parábola se ubica en el marco de la práctica de la Iglesia cristiana tradicional, la cual “trató [a las parábolas] durante siglos como alegorías en las que cada término debía

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*, 30.

³⁰ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos II*, 234.

³¹ Crossan, “Parable”, 146.

³² Dodd, *Las parábolas del Reino*, 27.

³³ *Ibíd.*

ser descodificado palabra por palabra”³⁴. Dodd da el ejemplo de San Agustín y el buen samaritano, donde cada palabra es sujeta a una interpretación³⁵.

J. D. Crossan va más allá del vínculo entre lo concreto y lo metafórico, y habla de tres dimensiones de significado en las parábolas. Primero señala que una parábola “debe decir, en el menor espacio posible, una historia con doble significado”³⁶. Este doble significado se reparte en un sentido que permanece en la superficie –bastante claro en su discernimiento– y otro que se antoja más profundo³⁷.

Crossan propone la posibilidad de otra dimensión, y es la de la apertura a “múltiples sentidos que se hayan escondidos dentro de la complejidad de la narrativa, los cuales provocan a la audiencia a buscar su interpretación”³⁸.

Queda claro que las parábolas se abren a un sinfín de posibilidades interpretativas, partiendo de lo concreto, moviéndose a lo simbólico, y teniendo apertura a una gama de apropiaciones que implican el esfuerzo interpretativo de la audiencia. Debemos cuidarnos de interpretaciones que fuerzan un sentido único.

Recepción de Mc 12,1-12 en la tradición y la crítica

Mc 12,1-12 es una *parábola extensa* o *novellen*³⁹ de juicio⁴⁰. El juicio será el tema central para la mayoría de autores consultados. En términos de su producción, existe un debate entre si el texto surge en boca de Jesús⁴¹ o en la mano del autor del Evangelio.

La parábola se considera dependiente de Is 5 por el vocabulario relacionado con la viña⁴². Pronzato sugiere que el *modelo literario* de la parábola claramente surge de Is 5⁴³, y Boring señala que palabras como *plantar, cerca, cavar, construir, rentar o irse lejos* conectan a la audiencia con dicho texto⁴⁴.

³⁴ *Ibíd.*, 21.

³⁵ *Ibíd.* C. H. Dodd recoge la interpretación de Agustín quien, en la frase “un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó”, ve en el hombre a Adán, y en Jerusalén, la ciudad celeste de paz de la que cayó Adán. Jericó es la luna y la mortalidad, mientras que los ladrones son el demonio y sus ángeles.

³⁶ Crossan, “Parable”, 146.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, 146-147.

³⁹ Dodd, *Las parábolas del Reino*, 27.

⁴⁰ Gnilka, *El Evangelio según San Marcos* Vol. 2, 170.

⁴¹ En esta línea está Boring, *Mark: A Commentary*, 328.

⁴² Gnilka, *El Evangelio según San Marcos* Vol. 2, 162.

⁴³ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos* II, 234.

⁴⁴ Boring, *Mark: A Commentary*, 328.

Este vínculo con Is 5 ha sido una de las razones para leer Mc 12, 1-12 de forma alegórica, lo que no vendría de Marcos, pues ya estaría presente en el judaísmo, contexto en el cual algunos intérpretes ya la habían vinculado a la destrucción del Templo⁴⁵. La lectura alegórica dentro del Evangelio y del cristianismo posterior representaría un paso en la línea de interpretación de Is 5⁴⁶.

De eso también hace eco Evans⁴⁷, quien propone que la forma y contenido de la parábola, especialmente en sus dimensiones alegorizadores, no obedezcan a una edición posterior, sino a la tradición judía heredada desde la Antigüedad.

Sobre el discurso alegórico, ya Orígenes había interpretado a Mc 12,1-12 al decir que “la torre es el Templo, el altar de las libaciones, el amo que va lejos señala el plan de Dios que permanece escondido después de haber acompañado a los israelitas a través del desierto con la nube y columna de fuego”⁴⁸. Al seguir un estilo que continuaría en la historia cristiana hasta llegar a la alta Edad Media, Calvino propuso que la “cerca (es la) ley que impedía la mezcla con los pueblos gentiles; la torre (es el templo”, etc.⁴⁹.

Gnilka⁵⁰ dice que, para Calvino, la idea es suavizar el escándalo de la cruz. Por otro lado, Barth señala –cuatro siglos después– que la “desconsideración de los viñadores expresa que la revelación divina provoca la resistencia humana”⁵¹. Al calificar la acción de los viñadores como “desconsiderada”, Barth perpetúa la interpretación alegórica clásica de ignorar las complejas realidades de las personas que luchan día a día por una vida digna.

Pronzato⁵² argumenta que no se debe alegorizar todo el texto, pero –igual que la mayoría de autores– ve al amo como Dios, la viña como Israel, los labradores como los jefes del pueblo, y los criados como los profetas. Un ejemplo de lo que señala Pronzato es Pikaza⁵³, quien de entrada afirma: “El *kyrios* que planta la viña es Dios, quien está en el fondo de la parábola”.

⁴⁵ *Ibíd.*, 329

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Evans, *Word Biblical Commentary: Mark 8:27-16:20*, 221-222.

⁴⁸ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos II*, 233.

⁴⁹ Gnilka, *El Evangelio según San Marcos Vol. 2*, 171.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos II*, 328.

⁵³ Pikaza, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, 329.

Pikaza⁵⁴ sostiene que los siervos eran los profetas que, como en la tradición deuteronomista, hablaban en nombre de Dios y querían que el fruto fuera para el mismo Dios, entendiendo esto como “para los pobres”. En esta línea alegórica Gnilka⁵⁵ también lee desde la experiencia de Jesús y afirma que la parábola de “los viñadores homicidas que matan al hijo amado anticipa la suerte que le aguarda”.

La lectura alegórica no ha silenciado las dimensiones concretas del texto. Para C. H. Dodd hay “parábolas cuyo engarce en la situación que existía durante el ministerio de Jesús resulta suficientemente claro...”⁵⁶ Dodd ve que “el relato en sus líneas principales es natural y absolutamente realista”⁵⁷. Este autor desalegoriza la parábola, señalando que la presencia de tres siervos obedece a una costumbre en cuentos y parábolas y que la presencia del hijo responde a la “a la lógica del relato más que a un motivo teológico”⁵⁸.

Un amo que arrienda la viña y se va al extranjero era algo normal, según Pronzato, quien explica: “...muchos terrenos en Galilea, especialmente a lo largo del valle superior del Jordán, pero también en torno al lago y a la zona de colinas, pertenecían a latifundistas extranjeros”⁵⁹. Briglia observa: “La práctica del arrendamiento de fincas era común en la Palestina en que vivió Jesús. De hecho, el ausentismo de los propietarios era una característica del sistema económico grecorromano”⁶⁰. Para Pronzato hubo arrendatarios interesados en heredar tierra de un amo:

...quitando del medio al heredero –y suponiendo que el amo ha muerto, tienen el derecho de acogerse a ciertas disposiciones legales en materia de transferencia de propiedad– como la llamada *mattenat bari* o mejor, la conocida bajo el nombre de *kazaka*, que asigna un bien vacante al primero que lo ocupa [...]. Esta es una señal para recuperar una realidad intrínseca al evento narrado: la violencia por la tierra.⁶¹

Pronzato señala uno de los detalles más importantes a través de los cuales este artículo interpreta la parábola: los conflictos entre campesinos desheredados y terratenientes por la tierra. Myers menciona que debido al latifundismo imperante en el norte de Palestina se incrementó “la actitud revolucionaria de los campesinos galileos

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ Gnilka, *El Evangelio según San Marcos* Vol. 2, 56.

⁵⁶ Dodd, *Las parábolas del Reino*, 110.

⁵⁷ *Ibíd.*, 122.

⁵⁸ *Ibíd.*, 125.

⁵⁹ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos* II, 235.

⁶⁰ Briglia, “Marcos”, 53.

⁶¹ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos* II, 235-236.

hacia los grandes terratenientes”⁶². Pronzato concuerda con Myers, explicando que la parábola estaría fundada en los focos revolucionarios de Galilea⁶³, y señala que “las motivaciones nacionalistas se mezclaban con reivindicaciones ciertamente no idealistas y alimentaban el odio contra los grandes terratenientes, especialmente extranjeros”⁶⁴. Por último, al analizar el conflicto y la acción violenta del campesinado, anota: “...podría hablar incluso de una tendencia que hoy llamaríamos ‘expropiación proletaria’”⁶⁵.

Boring, por su parte, dice que el problema de tierra era antiguo, social y religioso:

...la herencia bíblica y ancestral suponía que los israelitas eran pequeños propietarios cuya buena vida era representada como cada uno (sentado) junto a su parra y su higuera [...] pero en la Galilea del primer siglo esta tierra había dado espacio a un sistema opresivo en el cual los dueños ausentes de grandes cantidades de terreno arrendaban la tierra a trabajadores que estaban, a su merecer, un severo problema social y religioso.⁶⁶

La crítica de las estructuras de poder en tiempos de Jesús emerge más con este enfoque. Gnilka anota: “...la parábola, situada en la comunidad cristiana judeohelenística vendría no de la boca de Jesús, sino de una expresión en la que la comunidad explica su separación del judaísmo”⁶⁷. Por su parte, Briglia señala: “La parábola comenta la hostilidad de los líderes judíos hacia Jesús y ubica el violento tratamiento dado a Jesús en la tradición de la violencia infringida a los antiguos siervos de Dios”⁶⁸.

Dodd⁶⁹ piensa que la parábola usa una ironía trágica para hablar de la acometida del pueblo contra el sucesor de los profetas. Para él, todo se resume en un juicio moral que implica “una ‘predicción’ de la muerte de Jesús y del juicio que caerá sobre sus asesinos”⁷⁰. Por otro lado, Boring sostiene que la destrucción de los terratenientes por el *kyrios* evoca la destrucción del Templo y del sacerdocio en la guerra judía del 66-70⁷¹. Aquí la parábola es del juicio de Dios sobre el liderazgo judío, como en los profetas⁷².

⁶² Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, 308.

⁶³ Pronzato, *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos II*, 236.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ Boring, *Mark: A Commentary*, 329.

⁶⁷ Gnilka, *El Evangelio según San Marcos Vol. 2*, 170.

⁶⁸ Briglia, “Marcos”, 53.

⁶⁹ Dodd, *Las parábolas del Reino*, 127.

⁷⁰ *Ibíd.*, 127-128.

⁷¹ Boring, *Mark: A Commentary*, 331.

⁷² *Ibíd.*

Finalmente, una de las interpretaciones más atractivas es la de C. Myers⁷³, quien argumenta en su trabajo sobre Marcos que la audiencia de este Evangelio conocía la política de tierra en Palestina y entendía la inversión de roles, en la que los dirigentes del pueblo son latifundistas representados como arrendatarios despojados en la parábola.

Aunque la crítica va hacia las autoridades, los autores antes mencionados representan aquella noción en la que falta la dimensión económica, y por ende social y religiosa, de la lucha por la tierra.

Análisis narrativo de Mc 12,1-12: Estructura

Una lectura rápida de Mc 12,1-12 basta para ver que el texto está centrado en el tema económico. El relato sucede en una viña, que representa un trozo de tierra de alto valor económico y una parte del comercio local e internacional. Los personajes principales, un “amo” y un grupo de “arrendatarios”, pertenecen a polos opuestos de la pirámide social y están vinculados por la dependencia económica.

Verbos como ἐκδίδωμι (arrendar o dar para alquiler) y λαμβάνω (recolectar) pertenecen a las dinámicas de alquiler de terreno. El conflicto entre el dueño y los arrendatarios es principalmente económico (con implicaciones políticas, teológicas, sociales), basado en la posesión de la tierra y su usufructo. La violencia responde a la lucha por la posesión y producción de la tierra. La parábola muestra, en el v. 9, la violenta reacción del amo, quien destruye a los arrendatarios para dar la viña a otros, e iniciar así un nuevo proceso de alquiler y usufructo.

La parábola es espejo de la realidad socioeconómica de Palestina en el siglo I. Si se sigue el análisis narrativo de Walsh⁷⁴, la parábola se estructura de la siguiente forma:

Introducción. Descripción de las dinámicas de renta de tierra: v. 1b-2

Nudo. Conflictos por el producto de la tierra: v. 3-5

Climax. La lucha por el derecho de heredar/poseer la tierra: v. 6-8

Desenlace. La violencia del señor para recuperar la tierra: v. 9

Conclusión. v. 10-12

El relato gira en torno de las dinámicas de tenencia/renta de tierra (algo que se desarrolla hasta el v. 9), los conflictos entre amos/señores y arrendatarios, y la violencia infringida por parte de ambos grupos con el fin de mantener poder sobre la tierra. La introducción en los vv. 1-2 describe la forma como una propiedad es convertida en

⁷³ Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, 308.

⁷⁴ Walsh, *Old Testament Narrative. A Guide to Interpretation*.

viña, el intento de un hombre adinerado de hacer ganancias con ella, y el momento en que dicho hombre solicita a sus arrendatarios el fruto de su inversión.

Este inicio de la parábola respondería a las convenciones en torno del usufructo de la tierra, que comienzan con la compra de un terreno para plantar una viña y terminan en el momento de la cosecha del producto. La pregunta que surge aquí es su impacto en la audiencia, o en lo que en crítica narrativa se denomina lector implícito⁷⁵.

Al pensar en el contenido del texto y en la situación de la Palestina del siglo I, en términos de los conflictos y luchas por la tierra, se puede imaginar incomodidad por parte de la comunidad al ver que la figura del amo (del rico latifundista que vive lejos, que tiene poder para comprar tierra –tal vez debido a las deudas de los antiguos dueños y como consecuencia producto de una venta por hipoteca– y que puede asumir los años sin producción de una propiedad para plantar una viña⁷⁶) es asociada con la figura divina.

La complicación del relato se da en los vv. 3-5⁷⁷. Los arrendatarios rechazan dar parte del producto de la viña al señor y agreden violentamente a sus enviados a reclamar el fruto. La lectura alegórica ha entendido el texto como la forma inapropiada como el liderazgo del pueblo ha tratado a los enviados divinos (profetas); pero una lectura historizada comprende que la violencia de los arrendatarios refleja los conflictos de la Palestina de la época, caracterizada por revueltas violentas y luchas de grupos diversos que denunciaban el abuso de la corte romana, herodiana y sacerdotal⁷⁸.

La acción de los arrendatarios es parte de los conflictos diarios vividos en la Palestina de Jesús, donde la muerte y la sangre hacían parte de las relaciones entre el pueblo y las clases gobernantes. El único sinsentido, para usar la frase de Evans, es negar acá estas dimensiones de la vida humana dentro de la parábola.

Casi en una secuencia paralela con los vv. 3-5, los vv. 6-8 demuestran la lucha para poseer la tierra entre el heredero del señor y los arrendatarios. El v. 7 describe que el interés de los arrendatarios es obtener posesión de la viña, y que para esto deciden matar al heredero. Como ya se mencionó, leyes antiguas permitirían que una persona o grupo asumiera la herencia de una tierra sin reclamar. El heredero se dirige a hacer valer el derecho de su padre sobre la producción de la viña, pero en vez de recuperar la propiedad, es expulsado de la misma y asesinado.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ Herzog, *Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus*, 102-103. El autor explica los costos de plantar una viña.

⁷⁷ Evans, *Word Biblical Commentary: Mark 8:27-16:20*. El autor la define como un sinsentido.

⁷⁸ En su *Guerra judía* I-II, Josefo describe numerosas revueltas después de la muerte de Herodes el Grande (Josephus, *The Jewish War* Vol. II, Books 3-4).

El gesto concreto es interesante también a nivel simbólico, pues se usa el verbo *ekbalo* para hacer referencia a la expulsión del heredero de la viña. Este verbo se asocia, en los relatos neotestamentarios, con exorcismos o expulsión de espíritus inmundos, lo que podría sugerir que, con este verbo, el narrador muestra que los arrendatarios expulsan al invasor y reclaman la tierra como suya⁷⁹.

El conflicto que inició en el v. 3⁸⁰ alcanza el clímax con la muerte del heredero, representante oficial del señor de la viña. Llegados al v. 9, el señor de la viña destruye a los labradores y da la tierra para que otros la produzcan. De principio a fin, el relato refleja los conflictos socioeconómicos en torno de la posesión de tierra, y denuncia la violencia entre los grupos poderosos y las personas que se organizan para defender sus derechos.

El conflicto inicia con el arrendamiento de la tierra, la cual probablemente había sido confiscada debido a deudas⁸¹; se incrementa cuando llega el momento de reclamar el producto de la viña, debido a la negación, con violencia, de los arrendatarios, de entregar parte del producto; crece con la muerte del heredero –hecho que para los arrendatarios significaría el “camino libre” para adueñarse de la tierra–, dando paso a la respuesta del dueño de la viña, quien castiga con la muerte a quienes se han rebelado contra el sistema y su poder⁸². La parábola nos relata un conflicto evidente en torno de la posesión de la tierra y a la violenta lucha por esta.

Las sociedades agrarias estaban formadas por grupos divididos: *quienes eran dueños de propiedad y quienes no lo eran*; y el poder estaba en manos de los segundos⁸³. La riqueza de las clases gobernantes⁸⁴ venía prioritariamente del control de la tierra y del dominio de la producción campesina; en las sociedades agrarias, la tierra era sin

⁷⁹ Schiavo, *La invención del diablo: cuando el otro es problema*. Para el autor, el exorcismo del endemoniado gadareno está en este contexto de invasores dominantes y locales en resistencia.

⁸⁰ Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Para H. Cámara el conflicto inicia en el v. 1, con la toma de tierra que provenía probablemente de campesinos expropiados que permitió al señor convertirla en viña.

⁸¹ Ver a Chaney, “Micah – Models Matter: Political Economy and Micah 6.9-15”; West, “Tracking an Ancient Near East Economic System: The Tributary Mode of Production and the Temple State”; Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*; y Horsley, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*. Los autores estudian las dinámicas de tierra y deuda desde la monarquía al siglo primero.

⁸² Sin duda, el irrespeto al contrato de arrendamiento podía ser castigado duramente.

⁸³ Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, 50.

⁸⁴ De 3 % a 5 % de la población.

duda símbolo de riqueza⁸⁵. Como resultado, no sorprende encontrar, en el Evangelio, vestigios de la violencia en torno de un elemento socioeconómico tan importante⁸⁶.

Análisis narrativo de Mc 12,1-12: escenario y personajes

En la parábola de Mc 12,1-12, el rol del *espacio*⁸⁷ tiene efectos determinantes. Algunas tradiciones del Antiguo Testamento (Ex 22,25 y Dt 23,20) proponen la tierra como posesión perpetua de Yahveh; venderla estaba prohibido por la Ley al ser el símbolo de la alianza con el pueblo, un signo de identidad socioteológica.

Tanto lo específico de la tierra como el que esta sea transformada en la viña pertenece a una indicación que da un tinte meramente económico a la parábola. De acuerdo con diversos autores, la operación de una viña implicaría la inversión de un gran recurso económico que rendiría utilidad después de cinco años. Además, el producto de la viña, el vino, estaría vinculado a la producción a gran escala y, por ser parte del mercado de exportación, solo personas con recursos amplios podrían ingresar en dicha actividad⁸⁸.

La viña era, pues, un lujo que pertenecía a la élite de la sociedad, y representa un elemento importante para el análisis en clave económica y de las implicaciones teológicas del texto.

Los *personajes* y su *caracterización*⁸⁹ juegan también un rol central en la lectura narrativa. Por un lado están los grupos de poder económico representados por el señor, identificado como *κύριος*⁹⁰ en el v. 9, quien tiene suficiente poder para asumir los costos de entrar en el negocio del vino, poseer esclavos y vivir lejos de la propiedad que ha adquirido como “dueño ausente” (v. 1)⁹¹. El título *κύριος* ha sido traducido como dueño de esclavos. No sería difícil, para la audiencia implícita, reconocer el perfil de un *κύριος* en la Palestina del siglo I.

⁸⁵ Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, 50.

⁸⁶ La discusión en torno de las dimensiones económicas se vincula a los elementos teológicos de la tierra al interior del judaísmo de la época. La tierra como propiedad de Yahveh, en manos de Roma como imperio y de latifundistas acaparadores, provocaría tensiones políticas. Para esto, ver a Horsley, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*.

⁸⁷ Walsh, *Old Testament Narrative. A Guide to Interpretation*.

⁸⁸ Chaney, “Micah – Models Matter: Political Economy and Micah 6.9-15”.

⁸⁹ Walsh, *Old Testament Narrative. A Guide to Interpretation*.

⁹⁰ Para Foerster y Quell, la palabra refiere al amo que es dueño de algo o alguien (Foerster y Quell, “*κύριος*” III, 1045).

⁹¹ Traduce el *absentee landlord* del inglés.

En sus *Antigüedades* (18.4-5.23), Josefo describe cómo Judas el Galileo denuncia el grave peso de los impuestos y se resiste a “llamar a ningún hombre amo”⁹². Dicha actitud reflejaría el sentir de la población ahogada por las deudas, los arriendos y los impuestos; también explicaría las razones que llevaron a luchar por recuperar la tierra a los arrendatarios de Mc 12,1-12. Rentar implica carencia de tierra, tal vez perdida debido al proceso de desposesión llevado a cabo mediante el sistema de impuestos y diezmos exigidos por las autoridades romanas y herodianas, así como por la estructura sacerdotal.

Análisis sociohistórico de Mc 12,1-12: abordaje socioeconómico

De acuerdo con R. Horsley⁹³, Josefo describe en sus *Antigüedades* la difícil situación socioeconómica de la gente de Palestina bajo la ocupación romana, basada en la extracción de tributo y otras formas de explotación. Horsley resalta la mención que hace Josefo de la participación de los líderes locales en dicho sistema de opresión, así como la violenta reacción de la población contra este grupo:

Josefo menciona de pasada que existían silos con grano para el impuesto a Roma en la parte alta de Galilea al inicio de la revuelta contra el Imperio en el 66-70. Luego de conquistar el área, los romanos continuaron la estructura económica básica en la cual los gobernantes demandaban y el campesinado productor proveía diezmos, impuestos y tributos, mientras que los gobernantes y sus oficiales encontraban formas de aumentar su ingreso a través del aprovechamiento de las necesidades de la población; esta tuvo que acudir a préstamos para pagar diezmos y tributos [...]. Para el periodo del Imperio Romano tenemos también un poco de información sobre cómo la gente luchó, en parte y probablemente en defensa de las tradiciones israelitas relacionadas al pacto.⁹⁴

Esta cita ofrece una mirada breve para imaginar la situación que se refleja en Mc 12,1-12. La dominación de las élites romana y judía se basaba en la extracción. Ello llevó al pueblo a resistir de forma violenta. Josefo menciona que el campesinado sufría dos niveles de opresión y extracción: uno estaba dado por la ocupación romana y su sistema de tributos, y el segundo, por la aristocracia y el sistema sacerdotal locales, que requerían el pago de diezmos, ofrendas, renta y otros recursos⁹⁵.

⁹² Horsley, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*, 81.

⁹³ *Ibíd.*, 83.

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ *Ibíd.*, 85. También ver a Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, 52. Este menciona en detalle la carga socioeconómica del campesinado y las razones que les llevaron a resistir de manera violenta la dominación.

Dicho régimen obligaba a la población a brindar sustento a su familia y, al tiempo, a pagar las cargas de las estructuras gobernantes, por lo que debía endeudarse, hasta perder sus propiedades, que pasaban a manos de personas bien posicionadas, quienes incrementaban su riqueza mediante las ejecuciones de hipoteca⁹⁶. De nuevo Horsley contribuye en la descripción del proceso de despojo de la población en este momento:

Bajo la presión suscitada por diezmos, impuestos y tributos, mucha de la población de Galilea había llegado a un gran endeudamiento y también agotado las posibilidades de solicitar recursos a otras personas de la villa, debido a que la población en general estaba luchando para poder cubrir sus necesidades de subsistencia. Su único recurso era el de pedir dinero a gente fuera de la villa, por ejemplo, a oficiales de las ciudades, quienes controlaban la provisión de grano y otros alimentos de primera necesidad [...]. En la medida en que las familias y comunidades rurales empezaron a desintegrarse, los campesinos se vieron amenazados con la pérdida de la tierra, acercándose a convertirse en arrendatarios o en dependientes de trabajo por día.⁹⁷

Mc 12,1-12 narraría el paso final del sistema de expropiación y arrendamiento de tierra en el que un latifundista adquiriría un nuevo terreno, probablemente disponible por deudas; este habría sido alquilado a arrendatarios quienes, de forma probable, habrían sido dueños recientemente expropiados, para pasar a ser asalariados. En el proceso de desposesión, el campesinado perdería primero su tierra, y con ella, la propiedad que le garantizaba un mínimo de seguridad⁹⁸. Sucedido esto, el grupo alcanzaba el nivel de subsistencia expresado en forma de renta de tierra o de trabajo de un día⁹⁹. A partir de acá, el horizonte de la persona se hacía incierto.

La presión al campesinado fue tan extrema que Horsley —siguiendo a Josefo— menciona cómo Herodes, “para no destruir la base económica, tuvo que permitir una suspensión temporal del pago del tributo”¹⁰⁰.

Junto a la opresión política de Roma y de la familia herodiana, se añade la opresión teológica. La casta sacerdotal, perteneciente a la aristocracia y con acceso a las arcas del Templo, ofrecía préstamos al campesinado, y luego los ejecutaba expropiándoles la tierra ante su imposibilidad de pagar dichas deudas¹⁰¹. El rol de las familias sacerdotales

⁹⁶ *Ibíd.*, 86.

⁹⁷ *Ibíd.*, 91.

⁹⁸ *Ibíd.*, 53.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ Horsley, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*, 84.

¹⁰¹ Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, 47-49.

(cuatro en particular desde la llegada de Herodes) en estas pérdidas quedó grabado en un lamento que rememoraba con sufrimiento su ejercicio del poder:

*Ay de mí por los golpes de la casa de Boeto, ay de mí por causa de sus garrotes.
Ay de mí por motivo de la casa de Anás, ay de mí por causa de sus calumnias.*

*Ay de mí por motivo de la casa de Zathros, ay de mí por causa de sus plumas.
Ay de mí por motivo de la casa de Ismael Ben Fiabi, ay de mí por causa de sus puños.*

*Porque son sumos sacerdotes, y sus hijos tesoreros, y su semilla supervisores del Templo,
y sus esclavos golpean a la gente con garrotes.¹⁰²*

Debido a sus intereses económicos y grandes posesiones, cuando había insurrección, los grupos sacerdotales se aliaban con las élites romanas y herodianas para calmar al pueblo, evitar la guerra y no perder la estabilidad social. Horsley¹⁰³ explica que algo así pasó antes de la primera guerra judía de 66-70, cuando el sacerdocio intentó pacificar al pueblo y proteger sus tierras, algo que no surtió efecto, por lo que la siguió la insurrección.

Para Herzog es claro que la descripción del *kyrios* en la parábola asemeja bien a las clases gobernantes, probablemente un latifundista de la ciudad desde la cual recolectaban y acumulaban los impuestos de las villas¹⁰⁴. Según Josefo¹⁰⁵, estos latifundistas ausentes irían a los graneros a reclamar su parte de la cosecha y tomarían el producto excedente de manos del campesinado, para dejarles una cantidad insuficiente para su subsistencia.

Como Herzog propone, “construir una viña era una ‘inversión especulativa’ y por ende una prerrogativa de la elite”¹⁰⁶. Una viña implicaba una espera de cinco años para su cosecha, además de la paga a arrendatarios y el mantenimiento personal y familiar durante ese tiempo¹⁰⁷.

La parábola pudo haber suscitado sospechas por parte de la audiencia, pues la única forma de obtener tierra para una empresa como esta era tomarla de alguien más, probablemente mediante la pérdida por deudas¹⁰⁸. Esta descripción permitiría tener una idea más amplia de la figura del *κύριος* en el siglo primero, y sugiere

¹⁰² *Ibíd.*, 48. Traducción propia.

¹⁰³ Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, 55.

¹⁰⁴ Horsley, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, 54, 57 y 200.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 52-53.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 103.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 102.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 102.

molestia por parte de la audiencia de la parábola, probablemente campesinos despojados, arrendatarios y jornaleros.

W. Herzog¹⁰⁹ describe tres categorías de cultivadores en las sociedades rurales: pequeños propietarios, arrendatarios y jornaleros, y dice que –de los tres– la condición de los jornaleros representa una pérdida de prestigio, por no poseer tierra y tener que trabajar para alguien bajo términos impuestos. El mismo autor agrega que los arrendatarios vivían al límite pues estaban por convertirse en jornaleros, con el riesgo de perder los derechos contractuales con la élite y tener trabajo solo de forma ocasional¹¹⁰.

Semejante idea permite imaginar la tensión que narra la parábola por parte de ese grupo que experimentaba una situación socioeconómica difícil, en su condición de desposeídos al servicio de un latifundista, en peligro de perder la poca estabilidad que les quedaba y convertirse –como última opción de sobrevivencia– en trabajadores ocasionales.

Debido a tales relaciones, no sorprende que la parábola hable sobre el conflicto directo entre los arrendatarios y el dueño de la viña. Para Josefo¹¹¹, cuando Arquelao estaba por suceder a Herodes el Grande, el pueblo hizo tres solicitudes específicas: la reducción de los impuestos, la liberación de los deberes, y la liberación de los prisioneros. La mención de los impuestos permite reconocer la presión económica que experimentaba la mayoría de la población bajo el control imperial y monárquico.

En la referencia a la entronización de Arquelao, en la que abundan las protestas masivas, Josefo¹¹² menciona cómo la población apedreó hasta la muerte al general enviado para controlarla, hecho que es evocado en la parábola en los vv. 3-5, cuando los arrendatarios golpean y matan a los enviados del *kyrios* (4-5). Lo narrado por Josefo sucede antes del movimiento de Jesús y de la composición del Evangelio de Marcos –en 66-70, según la cronología tradicional–, pero refleja la realidad convulsa de los años por venir, que culminaría con la gran guerra que tuvo lugar en esos años.

La violencia del contexto del siglo I, alimentada por la presión económica, es un elemento central de la parábola, con razones que explican la acción de los arrendatarios:

Si los campesinos optaban por actos violentos solo cuando su subsistencia era amenazada, entonces la conversión de la tierra para agricultura en una viña (12.1b, 2) sería un evento que dispararía exactamente dicha respuesta. El plantar una viña y la violencia que esto genera describe el conflicto de dos sistemas de valores. Las élites buscaban constantemente ampliar sus territorios e incrementar

¹⁰⁹ Herzog, *Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus*, 200.

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ Josephus, *The Jewish War* Vol. II, Books 3-4, 325.

¹¹² *Ibíd.*, 327.

su riqueza a expensas del campesinado [...]. Ser un representante honorable de la élite significaba incrementar la riqueza como forma de ampliar el poder y prestigio propio a través de una amplia red de relaciones patrón-cliente.¹¹³

El comportamiento agresivo de los arrendatarios respondería a la actitud de los grupos de poder que obtenían más tierra mediante prácticas consideradas injustas. Herzog retoma a Helder Camara y menciona que la parábola puede ser vista como un ejemplo de la llamada “espiral de la violencia”¹¹⁴. En sus tres fases, dicha espiral inicia con la opresión diaria sufrida por las masas a manos de las élites, se mueve hacia la revolución de los grupos oprimidos, y termina en la represión de dicha revuelta por parte de quienes controlan el poder¹¹⁵.

Según Camara, la parábola se concentra en la segunda fase de la espiral (vv. 3-8), para dar también una breve idea de lo que sería la tercera fase¹¹⁶. La revuelta campesina descrita en la parábola sería una reivindicación por la recuperación de la tierra perdida¹¹⁷. R. Horsley¹¹⁸ señala cómo, en la guerra contra Roma de 66-70, se quemaron los archivos de deuda en el Templo, incluso con el apoyo de un sector del sacerdocio, en conflicto directo contra la opresión legitimada y estructural que se sufría en esa época

La situación reflejada en la parábola es la de un contexto de opresión social y económica impregnado de relaciones violentas. El v. 9 hace evidente que la violencia es parte de un círculo que no implica tan solo a los arrendatarios, sino también a quienes ostentaban el poder. Herzog¹¹⁹ señala que las élites tenían el control de los ejércitos y las armas, por lo que no sorprende el uso de la violencia institucionalizada para “pacificar” a la sociedad y someter a quienes se rebelaban y no querían someterse a la ley ni al gobierno.

A partir de esta reconstrucción sociohistórica y de la muestra de las relaciones económicas injustas que suscitaron levantamientos violentos de la población ante los gobiernos romano y herodiano, es importante preguntarse por las implicaciones teológicas de la parábola, especialmente por una presentación de un *κύριος* como imagen del Dios de Jesús.

¹¹³ Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, 107-108.

¹¹⁴ *Ibid.*, 109.

¹¹⁵ *Ibid.*, 108-109.

¹¹⁶ *Ibid.*, 109

¹¹⁷ *Ibid.*, 111.

¹¹⁸ Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, 55-56.

¹¹⁹ Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, 112.

De Marcos A Tomás: El relato de los viñadores como crítica irónica de la riqueza

El estudio de Mc 12,1-12 desde el conflicto por la tierra lleva a cuestionar por qué la tradición ha aceptado la imagen de Dios como la de un rico hacendado y a releer el texto para denunciarlo como abusivo, tanto en la ideología de la parábola como en su historia de recepción. De ahí que se explore el texto como una crítica irónica a la acumulación violenta de la riqueza justificada en el discurso teológico a través del Evangelio de Tomás.

G. Cook y R. Foulkes¹²⁰ describen Mc 12,1-12 como una parábola “irónica y subversiva” en la que Jesús “relata en un cuento en que los dirigentes de Jerusalén, que de verdad eran de la clase de terratenientes asentistas, aparecen como arrendadores no más de una finca cuyo dueño es un terrateniente ausente, Yahveh”. Estos autores contribuyen a notar una pensada relación ideológica entre el contenido de la parábola y sus funciones alegóricas. El texto no es ya una reflexión en torno de la muerte de Jesús a manos de los líderes, sino una referencia a la dinámica económica de la sociedad de Palestina en el siglo I, y a través de ella, una crítica velada a la explotación económica de los líderes y del Templo en contra del pueblo.

Cook y Foulkes¹²¹ proponen que en la parábola Jesús alude a la avaricia de la clase dominante, la cual “no solo ha administrado mal el ‘viñedo’ (es decir, el aparato cúltilico del Templo), sino que se las ha arreglado para adueñarse de él (es decir, convertirlo en negocio rentable y dominar la conciencia de toda la nación).” Para estos autores, la parábola no solo tiene lenguaje económico que debe ser leído metafóricamente, sino que la interpretación concreta debe asumirse desde las denuncias en torno de la participación del Templo y del liderazgo local en la explotación económica del pueblo.

De forma similar piensa C. Myers¹²², quien sostiene que la crítica es al control ejercido por la aristocracia sobre el Templo, que ha sido utilizado para explotar al pueblo. Para este autor¹²³, la parábola es subversiva, y el crimen no reside en la muerte de Jesús sino en el uso del Templo y de la tierra por parte de los líderes locales.

A esta recepción disidente de la parábola se suma el análisis comparativo de Mc 12,1-12 con un texto extracanónico del siglo I, el Evangelio de Tomás¹²⁴. En este, la parábola (por ser una versión más corta y menos alegorizada del texto) ha sido vista

¹²⁰ Cook y Foulkes, “Marcos”, 315.

¹²¹ *Ibíd.*, 316.

¹²² Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, 309.

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ Koester y Lambdin, “The Gospel of Thomas”, 117-130.

por algunos autores como la forma más original o antigua de lo que llegó a llamarse “parábola de los viñadores malvados”¹²⁵.

Ello puede sugerir dos cosas: la parábola inicialmente critica al terrateniente y solo posteriormente se da un viraje teológico en el cual este es equiparado a Dios; o que los proyectos ideoteológicos de las comunidades de Marcos y Tomás son contrarios. La parábola en Tomás dice¹²⁶:

⁶⁵Él dijo: Había un buen hombre que tenía una viña. La arrendó a unos labradores para que la trabajaran y recolectar de ellos el producto. Envío a su sirviente para que los labradores le dieran el producto de la viña. Ellos tomaron al siervo y lo golpearon, le hicieron de todo menos matarlo. El sirviente volvió y se lo dijo a su amo. El amo dijo: “Tal vez no lo reconocieron”. Envío a otro sirviente. Los labradores lo golpearon de la misma forma. Luego el dueño envió a su hijo y dijo, “Tal vez respetarán a mi hijo”. Como los labradores sabían que él era el heredero de la viña, lo tomaron y lo mataron. Quien tenga oídos oiga. ⁶⁶Jesús dijo: “Muéstrenme la piedra rechazada por los constructores. Esa es la piedra angular”. (Tomás 65-66)

Evans¹²⁷ señala que la parábola, en el Evangelio de Tomás, por sus características literarias, sería parte de una polémica gnóstica contra el materialismo y la riqueza. Para este autor, la parábola es una crítica alegórica al prestamista que irónicamente no obtiene su riqueza: “...un prestamista rico (antítesis del ideal gnóstico) últimamente pierde todo, sus ganancias, su propiedad, incluso a su hijo, quien iba a ser su heredero”¹²⁸.

Aquí está la razón de por qué Tomás se hace tan importante en la lectura de Mc 12,1-12. Este texto permite argumentar que sería posible desechar la idea del rico latifundista como imagen de Dios, y más bien señalar la práctica de explotación económica como antítesis de la ética e identidad cristianas. Tomás hace una crítica al sistema y a la figura del *κύριος*, algo que no sucede con los textos canónicos.

Evans sostiene que, en Tomás, “la parábola no es sobre un buen hombre [...] pero sobre un usurero que (por implicación) quiere hacer ganancias, pero no puede”¹²⁹. En Tomás se enfatiza la ironía del texto y la práctica de la usura, y también se da una condena desde el punto de vista religioso: “[La parábola] se convierte en otro ejemplo de un comerciante que no entrará a los lugares del Padre”¹³⁰. Este juicio definitivo

¹²⁵ Evans, *Word Biblical Commentary: Mark 8:27-16:20*, 217-218.

¹²⁶ Traducción propia tomada de Koester y Lambdin, “The Gospel of Thomas”, 117-130.

¹²⁷ *Ibíd.*, 217.

¹²⁸ *Ibíd.*, 217-218.

¹²⁹ *Ibíd.*, 218.

¹³⁰ *Ibíd.*

permite ver la parábola desde otros ojos, pues no solo el rico latifundista está lejos de ser una metáfora de la divinidad, sino que, por su ética económica, no tendrá acceso a los “lugares del Padre”.

También J. Kloppenborg ve la tradición de Tomás como crítica irónica a la riqueza mal habida. Este autor es claro al explicar las distancias ideológicas entre Marcos y Tomás, especialmente en la relación señor-Dios: “...donde Marcos requiere a la audiencia comprender al dueño de la viña como figura de Dios, Tomás sugiere que es un tonto y, si la pequeña laguna del Copto fuera restaurada de la manera más probable, como un usurero”¹³¹. Kloppenborg valida textualmente la intuición ideológica que dio a luz este artículo, al sostener que el rico hacendado sería “difícilmente una figura apta para compararla con Dios”¹³².

Se concluye que se encuentran voces contrapuestas en las diferentes tradiciones de la “parábola de los viñadores”: unas aceptan sin más la figura del hombre rico como metáfora de Dios, y otras no solo consideran esto impensable, sino proponen el personaje como modelo para criticar la ética económica que representa como actitud que “aleja de la presencia del Padre”.

A modo de conclusión: repensar Mc 12,1-12 desde el Evangelio de Tomás

En la hermenéutica de la liberación sudafricana, la Biblia es un “sitio de conflicto” (*site of struggle*)¹³³. La Biblia es un documento producido por grupos ideoteológicos en tensión que disputan “el control de lo divino”. Marcos y Tomás, con su parábola de los viñadores, dan un ejemplo de esta disputa teológica. La hermenéutica de la liberación funciona –podríamos decir– a dos bandas: identifica y acompaña movimientos que construyen sistemas éticos y políticos de justicia e igualdad para las personas víctimas de la historia, e interpreta el texto para elaborar discursos afines a dicho proyecto.

Si Marcos vincula a Dios con un latifundista que sostiene un sistema socio-religioso que une las figuras de poder al orden divino, el problema de la injusticia económica persiste en todo su potencial. Tomás rechaza la imagen de Dios como rico latifundista y denuncia el sinsentido de buscar en la riqueza y la exclusión los modelos del Reino de Dios. En Tomás no hay alegoría que vincule a Dios con los proyectos violentos de control monárquico e imperial en la Palestina del siglo I, pero sí una mirada crítica, desde la ética cristiana del rechazo a la riqueza, de la explotación

¹³¹ Kloppenborg, *Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, 3.

¹³² *Ibíd.*, 4.

¹³³ Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*.

económica del campesinado a manos de los poderosos. El sinsentido aquí –según Evans– es tener a Tomás fuera del canon.

Trible y Mahecha señalan la importancia de evidenciar los presupuestos de lectura para “rescatar” textos de terror, haciendo distancia ideológica entre los valores del texto y los del o la intérprete. Una de esas tradiciones bíblicas es Mc 12,1-12, ideoteológica y socioeconómicamente problemática al convertir un latifundista en metáfora de Dios.

Si la teología del texto no es un campo suficientemente fértil para revertir discursos que ligan a Dios con el poder económico opresor, Tomás ofrece la posibilidad de romper los esquemas de la historia de la interpretación y recordar que los valores del cristianismo han visto con sospecha el abuso económico. Es así como, al regresar a los aspectos concretos de las parábolas bíblicas, a la lucha por la tierra de ayer y de hoy, y a los cristianismos perdidos con profundos discursos teológicos que critican la explotación, podremos interrogar la tradición, buscando una palabra sobre Dios que sea más humana, más cercana, y más liberadora.

Referencias

- Alonso Schökel, Luis (trad.). *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino*. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Bailey, James L. y Lyle D. Vander Broek. *Literary Forms in the New Testament. A Handbook*. Louisville (KY): Westminster/John Knox Press, 1992.
- Boring, M. Eugene. *Mark: A Commentary*. Louisville (KY): Westminster/John Knox Press, 2006.
- Briglia, Sergio. “Marcos”. En *Comentario bíblico latinoamericano Nuevo Testamento*, dirigido por A. Levoratti, 401-470. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.
- Chaney, Marvin. “Micah – Models Matter: Political Economy and Micah 6.9-15”. En *Ancient Israel: The Old Testament in its Social Context*, editado por Philip Esler, 145-160. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2006.
- Clines, David. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sheffield (U. K.): Sheffield Academic Press, 1995.
- Cook, Guillermo, y Ricardo Foulkes. *Comentario bíblico hispanoamericano: Marcos*. Miami (FL): Editorial Caribe, 1993.
- Crossan, John Dominic. “Parable”. En *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman 5, 146-152. New York (N. Y.): Doubleday, 1992.

- Dodd, C. H. *Las parábolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén (trad. y ed.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- Evans, Craig. *Word Biblical Commentary: Mark 8:27-16:20*. Nashville (TN): Thomas Nelson Publishers, 2001.
- Foerster, W. y G. Quell. “κύριος”. En *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. III, por G. Kittel. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing, 1966.
- Gnilka, Joachim. *El Evangelio según San Marcos*. Vol. 2. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Herzog, William. *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville (KY): John Knox Press, 1994.
- _____. *Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus*. Louisville (KY): Westminster/John Knox Press, 2005.
- Horsley, Richard. *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*. Louisville (KY): Westminster/John Knox Press, 2009.
- _____. *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1993.
- Josephus. *The Jewish War*. Vol. II. Books 3-4. Editado por H. ST. J. Thackeray. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1927.
- Kloppenborg, John. *Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Koester, Helmut, y Thomas Lambdin. “The Gospel of Thomas”. En *Nag Hammadi Library in English*, por James Robinson, 117-130. San Francisco (CA): Harper and Row Publishers, 1978.
- Lacueva, Francisco (dir.). *Reina-Valera 1977*. Barcelona: Clie, 1977.
- Mahecha, Guido. “Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente)”. *Herme-
néuticas de gracia y liberación. Aportes bíblicos* 6-7 (2008): 7-50.
- Mann, C. S. *The Anchor Bible Dictionary: Mark*. New York (N. Y.): Double Day, 1986.
- Mosala, Itumeleng. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids (MI): William Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll (N. Y.): Orbis Books, 2008.

- Pikaza, Xavier. *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*. Estella (Navarro): Verbo Divino, 2012.
- _____. *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Pronzato, Alessandro. *Un cristiano comienza a leer el Evangelio de Marcos*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Schiavo, Luigi. *La invención del diablo: cuando el otro es problema*. San José de Costa Rica: Lara Segura y Asociados, 2012.
- Ricciardi, Ramón (dir.). *La Biblia latinoamericana*. Madrid-Estella (Navarra)-Valencia: Paulinas-Verbo Divino-Editorial Alfredo Ortells, 1972.
- Sociedad Bíblica Internacional. *Santa Biblia. Nueva versión internacional*. Miami (FL): Sociedad Bíblica Internacional, 1999.
- Trible, Phyllis. *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Van de Hoek, Annewies. "Allegorical Interpretation". En *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation.*, por S. Porter, 9-11. London: Routledge, 2007.
- Walsh, Jerome. *Old Testament Narrative. A Guide to Interpretation*. Louisville (KY): John Knox Press, 2009
- West, Gerald. "Tracking an Ancient Near East Economic System: The Tributary Mode of Production and the Temple State". *Old Testament Essays* 24/2 (2011): 511-532.
- Yee, Gale. "Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body". En *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, por G. Yee, 138-160. Minneapolis (MN): Fortress Press.