

LA EXHORTACIÓN DE LA CARTA DE LA I PEDRO¹

El prejuicio social contra los grupos cristianos de Ponto y Bitinia se tradujo en diversas formas de acoso y marginación hacia quienes formaban parte de ellos. En la mayoría de los casos, esta situación representaba una auténtica amenaza para la estabilidad e incluso contra la misma integridad física de los seguidores de Jesús. Por eso, no es extraño que en *CPe* se diga que sus destinatarios vivían sometidos a una prueba de fuego (1 Pe 4, 12). El autor de la carta describe el dilema al que se enfrentaban con un término que significa literalmente «tentación» (πειρασμός)². Dicha tentación consistía en abandonar el modo de vida cristiano y volver al modo de vida que llevaban antes. De hecho, según *CPlí*, algunos cristianos habían dejado de serlo veinte años antes, es decir, en la época a la que pensamos que se escribió *CPe*. La tentación de la que habla la carta no era, pues, una posibilidad teórica, sino una realidad que provocó numerosas defecciones.

La nueva vida a la que aquellos cristianos habían renacido con su conversión estaba amenazada. El nuevo estilo de vida que habían asimilado en el proceso de iniciación que la carta recuerda en varias ocasiones estaba ahora en peligro y necesitaba ser reforzado. Esta es, precisamente, la intención de la carta, que reacciona ante dicha situación exhortando a los cristianos con vistas a fortalecerlos en sus convicciones y en sus actitudes vitales.

Con todo, desde la perspectiva del presente estudio, el aspecto más relevante de la exhortación de *CPe* es el hecho de que esta nueva situación vital contribuyó a que las convicciones y el estilo de vida de aquellos primeros cristianos arraigaran más profundamente en ellos y se hicieran más visibles en los grupos sociales a los que pertenecían. La carta nos ofrece así un ejemplo concreto de las situaciones que propiciaron durante la segunda generación el arraigo del cristianismo en quienes se habían convertido durante la primera.

a) Estrategias de resistencia

La interpretación de *CPe* ha estado determinada en los últimos años por un debate sobre cuál es la actitud que se propone en este escrito para afrontar el prejuicio social de que eran objeto sus destinatarios y la tentación que esta situación les planteaba³. Las exhortaciones que se leen en la carta permiten, en efecto, identificar dos posibles actitudes.

En algunas de estas exhortaciones, principalmente en las que se refieren a los casos particulares mencionados en la primera parte de la argumentación (1 Pe 2, 11-3, 12), parece recomendarse una actitud de sometimiento a la cultura del entorno. El verbo «someterse» (ὑποτάσσω) se menciona tres veces para recomendar a todos que se sometan a las autoridades, a los esclavos que se sometan a sus amos y a las esposas que se sometan a sus maridos. Todas estas recomendaciones parecen proponer una asimilación de la conducta de los cristianos a los patrones culturales del entorno para así aliviar la tensión que provocaba su comportamiento disonante.

No obstante, otras exhortaciones de la carta, principalmente las que se encuentran en el exordio y en la narración de la misma (1 Pe 1, 3-2, 10), parecen recomendar una actitud de

¹ Guijarro Oporto, S., *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*, 2018, 140-156.

² El término πειρασμός aparece en dos lugares estratégicos del discurso: el exordio y la peroración. En el exordio, a pesar de su deliberado tono positivo, se mencionan las «muchas tentaciones» a las que están sometidos (1 Pe 1, 6). En la peroración se alude, con mayor realismo, a una «tentación» que ellos ven como una prueba de fuego (1 Pe 4, 12). Recordemos que las cartas a la diáspora describen la situación de sus destinatarios como una vida sometida a la tentación, cf. L. Klein, *Bewährung in Anfechtung*, 274-287. *Los cristianos según la Primera carta de Pedro*, 274-287.

³ Entre los estudiosos se le conoce como el «Debate entre Balch y Elliott», porque fueron estos dos autores quienes propusieron las dos respuestas básicas a esta cuestión. Sobre los términos del debate, pueden verse las colaboraciones de ambos autores en la obra colectiva: C. H. Talbert (ed.), *Perspectives on First Peter*, 61 -102.

resistencia con respecto al entorno. En efecto, en ellas se anima a los destinatarios a adoptar un comportamiento nuevo, diferente al de antes de su conversión, y se subraya la distancia que este acontecimiento ha establecido entre su situación anterior y la que ahora viven. Según este punto de vista, la finalidad de la carta no sería fomentar una asimilación al entorno para aliviar las tensiones, sino más bien reforzar la novedad del estilo de vida cristiano, asumiendo los conflictos que tal actitud pudiera provocar.

Teniendo en cuenta que la carta se dirige a un amplio y variado número de grupos cristianos, que estarían viviendo situaciones que podrían ser muy distintas, cabría pensar que estos dos tipos de recomendaciones aparentemente tan diversas serían la respuesta a dos situaciones típicas de dichos grupos. Sin embargo, la unidad de la carta y el lugar que ocupan las exhortaciones en ella sugieren que estas recomendaciones se dirigen a los mismos destinatarios y forman parte de una estrategia característica de los grupos que son víctimas de prejuicios sociales⁴.

Los grupos sometidos a prejuicios sociales utilizan simultáneamente diversas estrategias para contrarrestar los efectos negativos de su situación. Estas estrategias pueden ser muy diferentes, e incluso aparentemente contradictorias. Ello se debe a que se ven obligados a usar todos los recursos a su alcance para defenderse del peligro en que les ponen dichos prejuicios. En *CPe*, de hecho, pueden identificarse tres de las estrategias que suelen emplear dichos grupos. La primera y más importante es la «desidentificación», que consiste en asumir la nueva condición de renacidos y reorientar desde ella los valores en que se apoya la propia existencia, rechazando los bienes de este mundo con la esperanza de alcanzar los que se les prometen en el otro. La segunda estrategia es la «compensación conductual», que consiste en una adecuación del propio comportamiento a los patrones del entorno en situaciones de excesiva tensión. La tercera estrategia es, en fin, la «ambigüedad atribucional» que consiste en atribuir a los adversarios la responsabilidad del acoso sufrido, reforzando al mismo tiempo, entre los miembros del grupo, una actitud emocional positiva que les permita descubrir el sentido valioso de tales sufrimientos. La primera estrategia es más general, mientras que la segunda y la tercera se aplican en situaciones particulares: la segunda en contextos en los que es posible mantener la propia identidad con pequeñas concesiones, y la tercera en situaciones extremas en que la segunda estrategia no es ya posible⁵.

Para comprender la estrategia que *CPe* propone a sus destinatarios es necesario tener presente también que los grupos subordinados y marginados recurren a diversos registros del lenguaje como forma de resistencia. Internamente, suelen utilizar un lenguaje que habitualmente no pueden utilizar en público, pues hacerlo tendría consecuencias negativas. Por eso, en su discurso público suelen utilizar el discurso oficial, introduciendo elementos del discurso resistente que sólo percibe quien conoce las claves. De ese modo, el discurso público camufla un discurso oculto⁶.

Un ejemplo elocuente de este doble discurso lo encontramos en la exhortación con que comienza la primera parte de la argumentación de la carta (1 Pe 2, 13-17):

“¹³ En atención al Señor, sométanse a toda institución humana, ya sea al rey, como soberano, ¹⁴ o al gobernador, como puesto por él para castigar a los malhechores y premiar

⁴ La tesis de que las exhortaciones se dirigen a auditorios distintos fue propuesta por L. Thüren, *The Rhetorical Strategy*. Sobre la superación del debate entre Balch y Elliott, y la unidad de la exhortación de la carta, cf. D.G. Horrell, *Becoming Christian*, 211-238.

⁵ P. Holloway, *Coping with Prejudice*, identifica estas diversas estrategias en distintas partes del cuerpo de la carta: desidentificación (1 Pe 1, 13-2, 10); compensación conductual (1 Pe 2, 11-3, 12); ambigüedad atribucional (1 Pe 3, 13-4, 11), insistiendo en que se trata de estrategias complementarias y que esta complementariedad es propia de los grupos que son objeto de prejuicios sociales.

⁶ J. C. Scott, *Los dominados*, 43-78.

a los que actúan bien.¹⁵ Pues esa es la voluntad de Dios: que al hacer el bien acallen la ignorancia de los insensatos.¹⁶ Sois libres, pero no usen la libertad como pretexto para el mal, sino como esclavos de Dios.¹⁷ Honren a todos, amen la fraternidad, teman a Dios, honren al rey”.

Aparentemente, lo que aquí se recomienda a los cristianos es su sometimiento a las autoridades, pues estas gozan del refrendo divino. Sin embargo, detrás de este discurso oficial se camufla un discurso oculto que revela una actitud de resistencia. En primer lugar, las autoridades políticas (el rey, el gobernador) se describen como «instituciones humanas» (literalmente: «creaturas humanas»), contraponiéndolas así de forma radical al Dios creador. En segundo lugar, la descripción de la tarea que estas autoridades desempeñan: «castigar a los malhechores y premiar a los que actúan bien», es una sutil respuesta a la reacción contra los cristianos. Teniendo en cuenta que eran otros ciudadanos quienes les acusaban ante las autoridades de hacer el mal, la afirmación de que los cristianos hacen el bien introduce en el discurso oficial otra interpretación de su conducta y una defensa velada de la misma⁷.

Por último, en un alarde de sutileza, la exhortación concluye enumerando las actitudes que los miembros del grupo deben tener hacia los demás ciudadanos, la comunidad, Dios y el soberano. Los verbos utilizados forman parte de dos discursos, pero esta sutileza, lo mismo que los demás elementos del discurso oculto, sólo pueden ser captados por quienes conocen ambos registros. Al discurso oficial pertenece la exhortación de «respetar» a todos y al rey. El verbo usado aquí (τιμήσατε) procede del vocabulario del honor, que era el valor central de la cultura mediterránea. Sin embargo, los otros dos verbos pertenecen al vocabulario propio del grupo: «amen» la fraternidad, «teman» a Dios. El primero es un término que había sido redefinido en los grupos cristianos, y describe la actitud que deben tener hacia los miembros de la nueva familia en la que se han integrado. El segundo (φοβείσθε), un verbo propio de la tradición judía, expresa la relación exclusiva de respeto, obediencia y adoración que sólo se tiene hacia Dios. De este modo, junto al discurso oficial que parece promover la asimilación a la cultura dominante, los miembros del grupo escuchan que el respeto a las autoridades debe subordinarse al reconocimiento del único Dios verdadero y al amor recíproco entre los miembros de la fraternidad.

Así pues, la propuesta que se hace en la carta para afrontar la «prueba de fuego» a la que están sometidos los destinatarios no consiste en renunciar a sus convicciones, sino que tiene más bien como objetivo fortalecerlas. Las diversas estrategias que en ella pueden identificarse recurren a la creatividad propia de los grupos estigmatizados y marginados para afrontar la situación adversa que los prejuicios sociales han creado. Por tanto, esta estrategia no significa renuncia; se trata más bien de una estrategia de supervivencia a la que ellos recurrieron para mantener y consolidar dichas convicciones y el nuevo modo de vida que implicaban.

b) El nuevo estilo de vida

Como hemos podido observar en el análisis de la carta, la exhortación dirigida a los destinatarios se centra en cómo deben actuar. Las motivaciones de su comportamiento, es decir, las creencias en que este tiene su fundamento, al igual que las experiencias que lo refuerzan, aparecen también explícitamente; sin embargo, el centro de la exhortación es la forma de actuar, el estilo de vida que los define como cristianos.

⁷ Aunque no alude al doble lenguaje de los grupos marginales, R. Feldmeier, *Der erste Brief*, 105-110, sugiere una interpretación de este pasaje muy parecida, señalando que en las Actas de los mártires escilitanos también aparece el contraste entre «honrar» al emperador y «temer» a Dios.

La intención de promover y reforzar un tipo de comportamiento se aprecia claramente en la disposición retórica de la exhortación. Después del *exordium*, que trata de disponer positivamente a los lectores u oyentes, la *narratio* presenta el tema central recurriendo a un término característico del vocabulario de la carta. En el comienzo de esta parte crucial del discurso, la exhortación queda resumida de este modo: «Así como es santo el que los ha llamado, sean también ustedes santos en todo su comportamiento (ἀναστροφῆ)» (1 Pe 1, 15). La santidad de Dios debe ser la referencia de su forma de actuar mientras viven en este mundo: «compórtense (ἀναστράφητε) con temor mientras vivan como forasteros» (1 Pe 1, 17)⁸. Tal insistencia en el comportamiento revela que el estilo de vida que adoptaron en el momento de su conversión necesitaba ser reforzado.

El término «comportamiento» aparece otras cuatro veces en la argumentación. Esta parte, como ya vimos, contiene dos grupos de recomendaciones, en las que se explica la exhortación inicial aplicándola a situaciones concretas. La primera de ellas se inicia animando a los lectores u oyentes con estas palabras: «Que su comportamiento entre los gentiles sea honesto» (1 Pe 2, 12). La segunda, por su parte, comienza describiendo su estilo de vida como «su buen comportamiento en Cristo» (1 Pe 3, 16). Resulta significativo que el término usado en el enunciado inicial del tema (la *narratio*) se repita al comienzo de las dos partes de la *argumentatio*. Este hecho confirma que la carta es fundamentalmente una exhortación acerca del estilo de vida⁹. Ahora bien, para comprender el sentido de esta exhortación debemos preguntarnos en qué consistía dicho estilo de vida y por qué ocupa un lugar tan central en el discurso.

De forma explícita se afirma que se trata de un estilo de vida diferente al que llevaban antes de su conversión. El comportamiento anterior era «vano» (1 Pe 1, 18), mientras que el nuevo es «honesto» (1 Pe 2, 11), «irreprochable» (1 Pe 3, 2), y «bueno» (1 Pe 3, 16). Más aún, es un comportamiento que brota del respeto a la santidad y majestad de Dios (1 Pe 1, 16-17; 3, 2), y de la vinculación a Cristo (ἐν Χριστῷ, 1 Pe 3, 17). Esta forma de caracterizar el nuevo comportamiento es muy reveladora. Por un lado, los adjetivos que se utilizan para calificar el sustantivo (irreprochable, honesto y bueno) parecen indicar que debía ajustarse a los patrones culturales de la sociedad en que vivían, pues estos mismos adjetivos se usaban entonces para referirse a un comportamiento de este tipo. Sin embargo, la afirmación de que debían imitar la santidad de Dios y el ejemplo de Cristo no tiene nada que ver con los criterios humanos que regían el comportamiento socialmente aceptado. La descripción del comportamiento cristiano en la carta revela así, una vez más, una tensión entre lo socialmente aceptado y lo divinamente inspirado.

Esta tensión que se observa en relación con el término ἀναστροφῆ, se percibe también en el uso de otros términos característicos del vocabulario de la carta que explicitan un poco más en qué consiste el estilo de vida cristiano: el verbo y la expresión que traducimos como «hacer el bien» (ἀγαθοποιέω). Estos términos se usan reiteradamente en la *argumentatio*, es decir, en el lugar del discurso destinado a fundamentar la exhortación principal (1 Pe 2, 11-4, 11).

En algunos casos, parecen referirse a un comportamiento socialmente aceptado. Por eso se dice que la función de los reyes y gobernadores consiste en «castigar a los malhechores y premiar a los que actúan bien», y se recomienda a los cristianos que hagan el bien para acallar así «la

⁸ La expresión «con temor» (ἐν φόβῳ) se refiere a la actitud propia de quien lleva una vida religiosa y conduce su existencia teniendo presente a Dios. No se trata, propiamente, de miedo, sino de respeto y veneración. Tiene que ver, por tanto, con la exhortación precedente a tomar la santidad como referencia de la propia conducta, cf. J. H. Elliott, *1 Peter*, 365-366.

⁹ Las otras dos menciones del término ἀναστροφῆ se encuentran en las recomendaciones que se hacen a las esposas casadas con varones no cristianos (1 Pe 3, 1-2). Sobre ellas volveremos más adelante.

ignorancia de los insensatos» (1 Pe 2, 14-15). En este sentido, «hacer el bien» se opone a «hacer el mal» (κακοποιέω), un tipo de conducta que se caracteriza por la malicia, el engaño, la hipocresía, la envidia y la maledicencia, y que los cristianos deben abandonar (1 Pe 2, 1).

Sin embargo, la mayoría de las veces, «hacer el bien» describe un tipo de conducta que provoca una reacción negativa en el entorno y hace sufrir a los destinatarios de la carta. Por eso, ambas cosas, hacer el bien y tener que sufrir, aparecen unidas en la exhortación a los esclavos, a las mujeres, y a todos en general¹⁰. En estos casos, hacer el bien, describe un comportamiento que no se inspira en los valores dominantes, sino en la voluntad de Dios (1 Pe 2, 20; 3, 14) o en el ejemplo de Cristo (1 Pe 3, 17), y que resulta incómodo o subversivo. Esta peculiar comprensión de lo que significaba e implicaba «hacer el bien» para los destinatarios de la carta no tiene su origen en la cultura del entorno, sino en una reflexión sobre el Salmo 34 (Sal 33, en el texto griego de Septuaginta), que además de citarse en 1 Pe 3, 11 (Sal 33, 15) constituye el trasfondo de la reflexión de la carta sobre la conducta cristiana¹¹.

La tensión que se observa en el uso del vocabulario que describe el estilo de vida de los cristianos invita a profundizar en el sentido de esta exhortación. Tradicionalmente, esta insistencia en una conducta honesta, irreprochable y buena, y en la práctica de las buenas obras, se ha entendido como una invitación a adoptar un estilo de vida ajustado a los patrones culturales de la sociedad helenística¹². Este comportamiento no sólo debería evitar las acciones reprobables o castigadas por la justicia: matar, robar, hacer el mal (1 Pe 4, 15), sino también y ante todo poner en práctica comportamientos que la sociedad consideraría nobles y elogiados, como la compasión, la fraternidad, la misericordia o la humildad (1 Pe 1, 8). Actuando así, los cristianos mostrarían que su conducta no resultaba perjudicial para la sociedad y podrían contrarrestar el prejuicio social de que eran objeto (1 Pe 2, 15; 3, 16). Esta es, ciertamente, una de las finalidades de la propuesta de vida que se hace a los destinatarios, pero no es ni la única ni la más importante.

En realidad, la recomendación de practicar un estilo de vida aceptable en el entorno social constituye sólo el nivel más superficial del discurso de la carta sobre el comportamiento cristiano. Dicho discurso tiene también otro nivel, más profundo, que sólo es perceptible para los miembros del grupo, porque para describirlo se utiliza un vocabulario y unas referencias que sólo ellos pueden comprender. Así, el comportamiento bueno y honorable debe ser, al mismo tiempo, un comportamiento inspirado en la voluntad de Dios y modelado por el ejemplo de Cristo. De igual modo, la práctica de las buenas obras no consiste sólo en rechazar el mal y tener un comportamiento socialmente irreprochable, sino que incluye también, en su nivel más profundo, un estilo de vida que busca agradar a Dios. El estilo de vida cristiano es, por consiguiente, expresión de un doble discurso. En su forma externa asume el «discurso oficial», es decir, un discurso ajustado a los patrones y valores de la cultura del entorno (sometimiento a la autoridad, al amo, al esposo). Sin embargo, en su inspiración más profunda, dicho comportamiento expresa un discurso resistente

¹⁰ En el caso de los esclavos, la relación es explícita: «si hacen el bien y por ello sufren» (1 Pe 2, 20). En caso de las esposas, la relación es velada, pero clara, pues se las exhorta a hacer el bien «sin miedo alguno» (1 Pe 3, 6), lo cual implica que tal comportamiento podría tener consecuencias negativas para ellas. En la exhortación general con que comienza la segunda parte de la argumentación se dice expresamente: «¿Quién les hará daño si están deseosos de hacer el bien? Pero si tienen que padecer por practicar la justicia, dichosos ustedes. No teman las amenazas ni se dejen amedrentar» (1 Pe 3, 14).

¹¹ T. Williams, *Good Works*, 247-249.

¹² Como ha mostrado T. Williams, *Good Works*, 3-9, este consenso ha dominado la investigación sobre *CPe* hasta hace muy poco. Su estudio sobre las buenas obras en la Primera carta de Pedro no sólo lo ha cuestionado, sino que ha abierto la posibilidad de comprender la complejidad de la exhortación de la carta y su propuesta innovadora.

(amor incondicional, hacer el bien a pesar de las injurias, etc.). Por eso, las buenas obras de los cristianos no contribuyen siempre a relajar la tensión con la sociedad, sino que provocan con frecuencia el rechazo social que causa sus sufrimientos¹³.

Lo que se dice en *CPe* sobre la conducta cristiana y la práctica de las buenas obras ayuda a comprender mejor la lógica del discurso resistente que hemos observado en la exhortación a someterse a las autoridades (1 Pe 2, 13-17). En su forma de actuar, los cristianos asumen el discurso oficial de las prácticas socialmente aceptadas, pero en realidad su actuación se rige por otro discurso, que tiene una enorme capacidad subversiva y, en el fondo, pretende transformar la forma de vida que parece aceptar.

Este doble discurso de la praxis cristiana que propone la carta refleja una actitud frente al mundo. No hay en él un rechazo frontal de la sociedad ni de sus estructuras como el que encontramos, por ejemplo, en el libro del Apocalipsis. Tampoco supone una aceptación incondicional de la sociedad y sus instituciones como la que encontramos en las cartas pastorales¹⁴. La propuesta de *CPe* es más sutil. Por un lado, acepta positivamente la realidad social en la que viven los cristianos sin evadirse de este mundo. Pero, por otro, trata de transformarla desde dentro, practicando un estilo de vida que se inspira en la voluntad de Dios y en el ejemplo de Jesús.

La propuesta sobre el estilo de vida que el autor de *CPe* hace a los cristianos de Ponto y Bitinia, y en general a todos los cristianos de Anatolía, fue modelada por la situación de rechazo y de prejuicio social que estaban viviendo. Estas nuevas circunstancias vitales cuestionaron la forma de vida que habían adoptado después de su conversión, hasta el punto de constituir para ellos una «prueba de fuego» (1 Pe 4, 12), una tentación que hizo que muchos abandonaran aquel estilo de vida y las convicciones de fe en que se fundaba. Para otros, sin embargo, esta prueba de fuego fue un crisol que sirvió para purificar su fe y su forma de vida, haciendo que esta arraigara no sólo en sus vidas, sino también en los grupos de los que formaban parte: las familias, las asociaciones, las ciudades.

La carta se detiene en algunos casos concretos que considera representativos de este estilo de vida que aceptaba formalmente los patrones sociales, buscando, al mismo tiempo, transformar la sociedad desde dentro. Por eso, antes de concluir este acercamiento a la vida de los cristianos de Ponto y Bitinia cuando se escribió la *CPe*, conviene que también nos detengamos un momento para ver cómo se concretaba en dos casos particulares un estilo de vida que contribuyó decisivamente al arraigo del cristianismo.

c) Exhortación a los esclavos y a las esposas

Lo primero que debemos preguntarnos al abordar las recomendaciones que se hacen a los esclavos y a las esposas en la carta es por qué las exhortaciones más extensas se dirigen a estos dos grupos. El autor podía haber elegido otros; incluso podría haber centrado su exhortación en los amos, a los que sólo alude indirectamente; o en los esposos, a los que sólo hace unas breves recomendaciones. De hecho, las exhortaciones dirigidas a los miembros de la casa en *CPe* son tan peculiares que muchos dudan de que se trate de un verdadero «código doméstico».

En su forma tradicional, los códigos domésticos recogían las obligaciones que regulaban las relaciones básicas entre los miembros de la casa: la del esposo con la esposa, la del padre con los

¹³ Sobre la naturaleza subversiva de las buenas obras en *CPe*, cf. T. Williams, *Good Works*, 246-260.

¹⁴ Sobre las diversas actitudes frente al mundo que reflejan los escritos cristianos de la segunda generación, cf. S. Guijarro, *Cristianos en el mundo*.

hijos y la del amo con los esclavos¹⁵. Los códigos que encontramos en otros escritos cristianos adoptan básicamente esa estructura, aunque modificando las recomendaciones o la importancia que se da en ellos a los diversos miembros del grupo familiar (Col 3, 18-4, 1; Ef 5, 22-6, 9)¹⁶.

Sin embargo, en *CPe* la estructura tradicional de estos códigos ha sido radicalmente modificada para colocar en primer plano dos de los grupos subordinados: los esclavos y las esposas (1 Pe 2, 18-3, 7). Se ha modificado el orden tradicional, que situaba en primer lugar la relación del esposo con la esposa, luego la del padre con los hijos y, en último lugar, la del amo con los esclavos. Aquí, sin embargo, esta última relación ocupa el primer puesto, aunque sólo se habla de las obligaciones de los esclavos con los amos. Tampoco se alude en este código a la relación del padre con los hijos. Por último, las obligaciones del esposo se mencionan después de las recomendaciones a la esposa, y son mucho más breves y genéricas.

Resulta, por tanto, evidente el interés del autor por detallar cuál debe ser el comportamiento de los esclavos y las esposas. ¿A qué se debe tal interés? Es posible que en los grupos de cristianos de Anatolía hubiera muchos esclavos domésticos y numerosas mujeres casadas con maridos no cristianos. Ello explicaría que el autor se dirija expresamente a ellos. No obstante, esta insistencia podría deberse también a que la situación de estos dos grupos de personas era representativa de la que vivían todos los miembros de la comunidad.

Los esclavos domésticos y las mujeres casadas con mandos no cristianos se encontraban en una situación que les dejaba poco margen de acción. Tanto unos como otras estaban sometidos a la autoridad del *paterfamilias*, y a ambos les resultaba casi imposible sustraerse a dicha autoridad. Los cristianos de Ponto y Bitinia se hallaban en una situación muy parecida. Aunque algunos de ellos eran ciudadanos libres, la conversión al cristianismo los había transformado en «forasteros» y «extranjeros» en medio de una sociedad que los miraba con prejuicio, los acosaba y limitaba su capacidad de acción. Víctimas de este prejuicio social que tintaba de negativo todo lo que hacían, habitaban en este mundo como los esclavos y las esposas en sus casas.

Los esclavos y las esposas eran, por tanto, grupos representativos en ambos sentidos: porque eran numerosos y porque la mayoría de los cristianos de Ponto y Bitinia podían verse reflejados en su situación¹⁷. Las dos cosas explican que la exhortación de la carta se detenga especialmente en ellos, y también justifica que nos preguntemos cómo el comportamiento que se les recomienda contribuyó al arraigo del cristianismo en aquella provincia.

La exhortación a los esclavos domésticos (1 Pe 2, 18-25) es la primera y la más extensa. Tiene conexiones evidentes de vocabulario y temática con la precedente, que se dirige a todos los miembros de la comunidad, recomendándoles que se sometan a las autoridades (1 Pe 2, 13-16). Por eso, no es aventurado pensar que en ella se continúa usando, junto al discurso público sobre la gestión de la casa, un discurso velado, que es el que de verdad determinaba su comportamiento como seguidores de Jesús.

La recomendación que aparece en primer plano, la más evidente, es la de que se sometan a sus amos, tanto a los bondadosos como a los severos. Este comportamiento buscaría, según algunos, relajar la tensión que creaba el hecho de ser y actuar como cristianos dentro de una casa no

¹⁵ El eje de estas relaciones era el *paterfamilias*, cuya autoridad dentro de la casa determinaba las relaciones; cf. S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto*, 126-159.

¹⁶ Sobre los códigos domésticos y su función en la iglesia primitiva cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús*, 111-144.

¹⁷ J. H. Elliott, *1 Peter*, 540-543, explica que el código doméstico comienza con la exhortación a los esclavos domésticos precisamente porque se trata de un grupo representativo.

cristiana¹⁸. El autor de la carta es consciente de que su recomendación no les evitará el sufrimiento a pesar de hacer el bien (1 Pe 2, 20); sin embargo, quiere que sean conscientes de que el estilo de vida que les propone va más allá de un mero sometimiento servil a sus amos.

El discurso oculto de la carta es, lógicamente, menos evidente. Es un discurso velado, que se manifiesta en alusiones ambiguas o en palabras de doble sentido. La recomendación de que los esclavos deben someterse a sus amos «con todo temor» es una de estas alusiones. El temor del que se habla aquí no es el miedo que los esclavos debían tener a sus amos, sino una actitud que brota del reconocimiento de la santidad de Dios mencionada en la recomendación precedente: «Respeten a Dios» (τὸν θεὸν φοβεῖσθε, 1 Pe 2, 17). En la exhortación a las esposas, se vuelve a insistir en ello al definir su comportamiento como un «irreprochable y temeroso» (ἐν φόβῳ), y aquí es evidente que no se trata del temor a los esposos, pues al final de dicha exhortación se habla de ese temor, diciendo que no deben ceder a él. El temor que debe inspirar la conducta de las mujeres, y también de los siervos, es el temor de Dios, es decir, el reconocimiento de su santidad, que es el modelo de la conducta cristiana (1 Pe 1, 15-16)¹⁹. Esta alusión a un comportamiento determinado por la relación con Dios se confirma en la explicación que sigue, cuando se asegura que es una gracia tener que soportar sufrimientos por causa de una conciencia inspirada en Dios, y que el hecho de que tengan que sufrir por hacer el bien es algo que agrada a Dios (1 Pe 2, 19-20).

La motivación precedente habría bastado para dejar claro cuál era el criterio básico que debía inspirar la conducta cristiana. Sin embargo, la exhortación a los siervos incluye una amplia digresión, en la que se les propone como modelo la actuación de Jesús en su pasión (1 Pe 2, 21-25). El sometimiento a la autoridad de sus amos se presenta en esta digresión como una «vocación», una llamada de Dios: «Han sido llamados a comportarse así» (1 Pe 2, 21). De este modo, la actitud pasiva de sometimiento se convierte en un comportamiento elegido. Al igual que Cristo, el cual siendo inocente cargó con los pecados de todos, los esclavos y el resto de los cristianos deben asumir activamente un comportamiento que rompe las leyes de la correspondencia y que no devuelve mal por mal (1 Pe 3, 8). Este comportamiento aparentemente conservador, pero profundamente innovador, no sólo los transformará a ellos, sino que irá transformando, poco a poco, las relaciones y las instituciones en las que participan²⁰.

La exhortación dirigida a las esposas cristianas (1 Pe 3, 1-6) revela la misma dinámica («de igual modo»). Aparentemente, se las invita a adoptar un tipo de comportamiento ajustado a los patrones de la sociedad patriarcal: deben someterse a sus esposos, lo cual implicaba, entre otras cosas, adorar a sus mismos dioses. Sin embargo, las esposas a las que se refiere la carta estaban casadas con esposos no cristianos, y este hecho generaba tensión en muchos momentos. El sometimiento que se les recomienda aquí tiene, como en el caso de los siervos, la finalidad de

¹⁸ Esta es la tesis propuesta por D. Balch en su influyente monografía *Let Wives Be Submissive*.

¹⁹ La interpretación de la expresión ἐν φόβῳ es discutida. P. A. Holloway, *Coping with Prejudice*, 183-184, lo interpreta en el sentido obvio de «temor al amo», sin tener en cuenta la contradicción que esto supone en el caso de las esposas, donde primero se recomienda que su conducta esté inspirada en este temor y luego se dice que deben actuar sin temer las consecuencias de su forma de actuar. J. H. Elliott, *1 Peter*, 516-515 y 559-560, relaciona esta expresión con la actitud reverencial a Dios, pero no ve en ella un vestigio de lenguaje velado. R. Feldmeier, *Der erste Brief*, 113-114, señala que sería una contradicción haber negado esta actitud reverencial a los gobernantes en la exhortación precedente y decir ahora que los esclavos deben tenerla hacia sus amos. Sin afirmar claramente que se trata de un discurso velado, su interpretación va en esta dirección.

²⁰ La digresión sobre el ejemplo de la pasión de Cristo es un pasaje complejo, que incorpora contenidos fundamentales del *kerygma* cristiano y una elaborada relectura mesiánica de Is 53, 4-5, cf. J. Cervantes Gabarrón, *La pasión de Jesucristo*, 165-180. Posee una enorme fuerza parenética, pues otorga una profundidad inusitada a la situación de los esclavos al ponerla en relación no sólo con la entrega de Cristo, sino también con la del Siervo de Yavéh, cf. M. L. Lamau, *Exhortation aux esclaves*.

relajar la tensión, aunque sin por ello renunciar a vivir como cristianas. Al igual que los siervos, estas esposas pueden hacerse protagonistas de su comportamiento, dejándose transformar por él para transformar a quienes las rodean.

Según esta lógica, su conducta, ajustada en apariencia a las convenciones sociales, se define enseguida como un «comportamiento irreprochable y temeroso», es decir, como un comportamiento dictado, al mismo tiempo, por lo que la sociedad consideraba adecuado y por el temor de Dios.

La misma tensión entre lo socialmente aceptado y la novedad del estilo de vida cristiano se percibe en el juego de palabras con que se expresa la finalidad oculta de este comportamiento: su actitud silenciosa (sin palabras) logrará convencer a los esposos que desprecian la palabra (1 Pe 3, 2)²¹. Sus esfuerzos deben concentrarse no en el cultivo de «lo exterior» (peinados, joyas, etc.), sino de lo que está oculto en el corazón (un espíritu apacible y sereno), porque esto es lo que agrada a Dios. Esta exhortación destaca que el estilo de vida cristiano supone una transformación de la persona en todas sus dimensiones.

Como corolario de la exhortación a las esposas, y casi como una reliquia de los códigos domésticos grecorromanos, encontramos una breve recomendación a los esposos (1 Pe 3, 7). Esta exhortación se vincula a las precedentes por medio de la expresión «de igual modo» y, de hecho, también en ella encontramos rasgos del doble discurso que hemos identificado en las precedentes. Aparentemente se reconoce la superioridad del esposo, afirmando que la mujer es un ser más débil, pero a renglón seguido se recuerda que son coherederas de la gracia de la vida, y que sólo si su relación con ellas se basa en esta premisa, podrán relacionarse con Dios²².

La primera parte de la argumentación, que había comenzado con la exhortación a todos para que se sometieran a las autoridades (1 Pe 2, 13-17), se cierra con una recomendación en la que se enumeran algunos de los comportamientos típicamente cristianos: «Tengan todos el mismo pensar; sean compasivos, fraternales, misericordiosos y humildes. No devuelvan mal por mal, ni ultraje por ultraje; al contrario, bendigan, pues han sido llamados a heredar la bendición» (1 Pe 3, 8-9). Estos comportamientos configuran un nuevo estilo de vida, que se inspira en el ejemplo de Jesús y en la voluntad de Dios. Por eso, la exhortación se concluye con una referencia al Sal 34, en el que aquellos cristianos vieron expresada dicha voluntad y hallaron claves importantes para comprender qué es lo que significaba en concreto «hacer el bien» (1 Pe 3, 10-12).

²¹ El silencio era una de las virtudes alabadas en la esposa. Sin embargo, aquí el silencio va unido a un comportamiento que puede cambiar a sus esposos, cf. J. H. Elliott, *1 Peter*, 559.

²² Hay, probablemente, aquí un juego de palabras, dado que cuando se alude a su condición de co-herederas (συγκληρονόμοις), en realidad se está redefiniendo su so-metimiento (ὑπο-τασσόμεναι), cf. R. Feldmeier, *Der erste Brief*, 122-123.