

LOS DESTINATARIOS DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO EN LA SOCIEDAD GRECO-ROMANA DEL SIGLO I

María José Schultz
Universidad Pontificia de Salamanca
mariajoseschultz@yahoo.es

Resumen: El presente artículo es la primera parte de un trabajo exegético mayor cuyo objeto ha sido comprobar si hay una estrategia misionera explícita en el escrito. Este primer artículo busca aproximar al lector al contexto socio-histórico de los destinatarios de 1 Pe, su situación vital y los valores dominantes de la sociedad greco-romana del siglo I. A fin de desentrañar los puntos de encuentro y de diferencia entre el discurso cristiano y la sociedad civil, se compara la propuesta conductual de la carta con los valores de la época, logrando como resultado la identificación de los argumentos teológicos que están en la base de los valores propuestos y una aproximación a la estrategia que estaría tras la carta. La segunda parte de este trabajo, a partir de la exégesis del código doméstico de 1 Pe, profundizará en la especificidad de la teología presente en el escrito.

Palabras clave: Primera carta de Pedro. Primeros cristianos. Ética cristiana. Sociedad greco-romana.

Abstract: The present article is the first part of a major exegetical work whose object has been to verify if there is an explicit missionary strategy in the writing. This study aims to bring the reader closer to the socio-historical context of the 1 Pe recipients, their vital situation and the dominant values of Greco-Roman society of the I century. In order to unravel the points of encounter and difference between Christian discourse and civil society, the behavioral proposal of the letter is compared with the values of the time,

resulting in the identification of the theological arguments that are based on the proposed values and an approach to the strategy that is behind the letter. The second part of this work offer an exegesis of the domestic code of 1 Pe, will deepen the specificity of the theology present in the writing.

Keywords: 1 Peter. Early Christian movement. Christian ethic. Greco-roman society.

La primera carta de Pedro¹ es un escrito perteneciente al tiempo del cristianismo primitivo que difiere de cualquier otra carta del Nuevo Testamento al estar dirigida a creyentes de un amplio territorio. Se trata de una carta de carácter circular, puesto que indica explícitamente su propósito de que sea leída en los distintos lugares a los que va dirigida (1,1). Los especialistas coinciden en afirmar que es una carta genuina que sigue un formato semejante al de las cartas griegas², las cuales buscaban entablar un diálogo con aquellos con los que era imposible una comunicación oral por la distancia que los separaba. 1 Pe se encuadra en el género retórico de tipo deliberativo, el cual se caracteriza por aconsejar a una audiencia para que adopte un tipo de acción en el futuro; en la carta es clara la intención de alentar a los creyentes a superar su condición de sufrimiento exhortándolos a llevar una conducta honorable en medio de una sociedad hostil que los amedrenta a causa de su fe³. Con un lenguaje común y cercano, el autor busca convencerlos de cambiar de actitud en orden a modificar la apreciación que los ciudadanos gentiles tienen de ellos⁴.

1. Contexto socio-histórico de los destinatarios de 1 Pe

1.1. Ubicación geográfica

El inicio de la carta da información de lugares concretos adonde debe ser remitida; indica que está destinada a los cristianos del “Ponto, Ga-

¹ En adelante, 1 Pe. El artículo corresponde al segundo capítulo de la tesina titulada *La buena conducta como estrategia de evangelización en la Primera carta de Pedro*, desarrollada para la obtención del título de licencia en Teología bíblica en la Universidad Pontificia de Salamanca el curso 2015-2016.

² ELLIOTT, *1 Peter*, 84.

³ THOMPSON, “The Retic of 1 Peter”, 237-250.

⁴ CAMPBELL, *Honor, Shame and the Rhetoric*, 29-32.

lacia, Capadocia, Asia y Bitinia” (1,1), es decir, a todos los creyentes en Jesús que habitaban en el Asia Menor romana ubicada en el norte y al oeste de la cadena montañosa del Tauro⁵. Eran cinco provincias romanas que formaban parte del territorio de Anatolia desde el 135 a. C., las cuales alcanzaban un amplio territorio de 334.000 km². En esta extensa región habitaban poblaciones de distintos orígenes étnicos, lenguajes, culturas, creencias y modos de gobernarse, todo ello producto de la sucesiva dominación política a la que fue sometida la región (primero por los persas, luego por los griegos y ahora por el Imperio romano). La influencia cultural del helenismo como la política del Imperio romano se fue dando en distintos momentos y niveles. Un ejemplo de ello es el mayor progreso urbanístico en Asia Menor y las áreas de la costa como Bitinia y el Ponto. Lo que favoreció la apertura y el desarrollo en todos los sentidos fue su condición de puertos importantes para las rutas del mar Egeo, el mar Negro y las que iban en dirección oeste y sur. Mientras, los territorios de Galacia y Capadocia mantuvieron una mayor distancia por estar entre montañas; ello provocó su heterogeneidad en lo que se refiere a cultura, economía y política con respecto a la dominación romana⁶.

1.2. Contexto social y económico

El amplio territorio que abarcaban estas cinco provincias mencionadas en la carta es muy diverso tanto en la demografía como en el clima; esto habría determinado significativamente el tipo de economía que se desarrolló en cada área. La región interior de Asia Menor, al ser un lugar rico en recursos naturales, facilitó el desarrollo de la agricultura, la ganadería, el trabajo de la madera y de la minería, pasando a ser la principal fuente de ingresos de la población rural y, secundariamente, los oficios que derivaban de aquellas (productores de vino, lana, textiles). Era una sociedad agraria avanzada, producía lo que consumía tanto el campesinado como los que vivían en la ciudad. Sin embargo, la calidad de vida era mejor en las ciudades, puesto que allí había una mejor urbanización y acceso a los bienes⁷. El contraste con las aldeas se visualizaba en la sofisticación de las

⁵ ELLIOTT, *Un hogar*, 105.

⁶ ELLIOTT, *1 Peter*, 86.

⁷ HORRELL, *Becoming Christian*, 105-112. Son los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas en las ciudades romanas de Ancira, Pessimus y Antioquía de Pisidia.

construcciones (las ciudades solían tener un centro civil y un templo dedicado al culto imperial⁸) y en las facilidades de transporte marítimo, puesto que las ciudades estaban mejor conectadas con las rutas comerciales, mientras que las del interior quedaban más excluidas del contacto con el resto del Imperio y los beneficios que ello implicaba. Si bien la conexión con las zonas rurales era a través de las rutas comerciales que aseguraban el debido cobro de los impuestos, la llegada de alimentos y bienes, las aldeas y villas estaban siempre más desprotegidas, pero gozaban de mayor autonomía⁹.

Probablemente, la mayoría de los habitantes del Imperio en aquella época rondaba el rango de la supervivencia, y un grupo muy menor pertenecía a la élite. El poder estaba concentrado en estas élites ricas; gran parte de los territorios cultivables les pertenecían, pero se mantenían distanciadas de sus propiedades, viviendo principalmente en las ciudades. La tierra era trabajada por los esclavos y obreros contratados para ello, los cuales no vivían confortablemente a causa de la malnutrición y el hambre; su expectativa de vida era muy baja¹⁰. Esta situación de desigualdad y desequilibrio social hace suponer que en la sociedad de Asia Menor, en el tiempo de composición de la carta, la tensión y el conflicto estaban latentes, especialmente por la fricción entre la élite y el grupo que realizaba el trabajo, puesto que los primeros se beneficiaban de los otros, muchas veces por medio de la explotación y la injusticia. Sin embargo, aun teniendo una estructura que favorecía económicamente a muy pocos, hay que considerar que también hubo casos de solidaridad y de iniciativas benéficas, donde las relaciones entre un grupo y otro eran más bien simbióticas y de mutuo beneficio¹¹.

Los datos más importantes que la carta ofrece acerca de la situación social y económica de sus destinatarios los encontramos en los grupos de personas a los que se alude en el código doméstico. En la exhortación del capítulo 2, primeramente se dirige a los siervos (2,18-20); por el uso del término *oiketēs* se entiende que alude a aquellos que se dedicaban al trabajo doméstico; socialmente eran los que estaban en el estrato más bajo y quienes salían más perjudicados en los momentos de crisis. Luego se dirige a las esposas (3,1-6), mujeres libres casadas con no creyentes y posiblemente con recursos para vestirse con adornos y telas extranjeras. Seguidamente menciona a los jefes de familia (3,7), varones libres y creyentes, quienes

⁸ El templo simbolizaba la posición central que el emperador ocupaba en la vida de las ciudades.

⁹ VAN RENSBURG, "Constructing the Economic-Historic", 5-6.

¹⁰ Cf. MALINA – ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos*, 328.

¹¹ Cf. LONGENECKER, *Remember the Poor*, 23-29.

por su condición de *paterfamilias* tendrían una posición de autoridad económica y social¹². Y, por último, en el capítulo 5 alude a los presbíteros (v. 1), ancianos dirigentes del grupo de cristianos, quienes tendrían autoridad tanto por su edad como por su posición social¹³.

Algunos estudios proponen que lo más plausible es que los destinatarios vivieran en el campo o bien cercanos a las zonas urbanas, principalmente por el uso que 1 Pe hace de metáforas agrícolas (1,22-24), ganaderas (2,25; 5,2-4) y domésticas, y la falta de terminología relacionada con la ciudad¹⁴. Esta es una posición discutida, puesto que el uso de las metáforas rurales era frecuente también en las ciudades, y la alusión a los esclavos podría referirse a contextos urbanos, ya que muchos propietarios de tierras o de pequeñas manufacturas vivían en la ciudad y dirigían desde allí las obras y empresas del campo¹⁵. Sin embargo, cabe destacar que el emisor de 1 Pe tuvo la pretensión de que fuera leída en distintas provincias romanas (1,1), por lo cual la carta no solo estaba destinada exclusivamente a un grupo de creyentes de un estrato económico particular, sino que más bien contempla la diversidad en la situación socio-económica de sus destinatarios¹⁶.

Una fuente considerada fidedigna que confirma la diversidad de la situación social aludida en 1 Pe es la carta del delegado romano Plinio el Joven al emperador Trajano, escrita a comienzos del siglo II d. C desde Bitinia. En ella consulta acerca de cómo debe actuar con respecto a los creyentes en Jesús, y describe lo siguiente:

... muchas personas de todas las edades, clases sociales e incluso de ambos sexos son y serán llamados ante el tribunal. Y el contagio de esa superstición no solo se ha extendido por las ciudades, sino también por los pueblos e incluso por los campos...¹⁷

¹² Cada casa tenía su propia organización e independencia; el grupo que residía bajo el mismo techo (familiares, esclavos y obreros) representaba una unidad social, económica y religiosa cuyo exponente y autoridad era el *paterfamilias*.

¹³ En el ambiente doméstico se reserva para el anciano la *patria potestad*, es decir, el poder sobre el patrimonio familiar, las personas de su unidad doméstica y los bienes. Se esperaba, por tanto, el respeto de todos hacia la figura del anciano, lo que se traducía en obediencia, pero también soporte material y emocional, si era necesario. Cf. DIXON, *Roman Family*, 49-59.

¹⁴ ELLIOTT, *Un hogar*, 108-110.

¹⁵ HORRELL, *1 Peter*, 50-51.

¹⁶ HORRELL, *Becoming Christian*, 132.

¹⁷ Cf. PLINIO EL JOVEN, *Cartas*, 557-561, y en KAPLAN, *El mundo romano*, 225.

El dato que nos ofrece Plinio corrobora que, tres décadas después de la redacción de 1 Pe, la fe cristiana había llegado a todos los rincones y niveles de la población.

1.3. Identidad étnica

La extensión territorial en que habitan los destinatarios de 1 Pe (1,1) permite considerar las siguientes alternativas posibles acerca del origen de los creyentes presentes en estas cinco provincias romanas: primero, como resultado de la extensa misión cristiana que llegó a esas provincias antes de la composición de la carta y de la cual sabemos por el testimonio de Pablo en sus cartas acerca de su misión en Galacia y Asia; o bien muchos de los creyentes que luego de convertirse producto del anuncio del Evangelio en Jerusalén, al volver a sus lugares de origen llevaron la fe a lo largo de ese territorio. Un ejemplo de ello es la información atestiguada en Hechos acerca del Ponto y Capadocia (2,9-11.14-36); en el relato aparecen peregrinos judíos que, después de su conversión en Pentecostés, habrían retornado a sus tierras iniciando el movimiento cristiano (Hch 18,2)¹⁸. Otro testimonio es el Apocalipsis, escrito en Asia Menor y datado por los especialistas en el año 95 d. C. Las cartas dirigidas a las Iglesias, por ejemplo a Éfeso y a Laodicea, presentes en este libro nos indican que la fe habría llegado al territorio por medio de otro grupo, en este caso grupos vinculados a la tradición joánica¹⁹.

Aun sin tener certeza acerca de quién llevó la fe a esos territorios, pero teniendo en cuenta los elementos internos y externos de la carta, es muy probable que el grupo de creyentes en Jesús fuera étnicamente mixto²⁰. Por un lado, es indudable que el origen étnico de una parte importante de los destinatarios de 1 Pe era gentil; esto se ve en las expresiones que el autor utiliza para referirse al estilo de vida anterior que habría tenido su audiencia: “ignorancia” (1,14), “conducta estéril” (1,18), “los que en otro tiempo [erais] no pueblo ahora sois pueblo de Dios” (2,10), “erais ovejas descarriadas” (2,25). El autor incluso les recuerda esa conducta previa dando una lista de actos desenfrenados en 4,3 (“pasiones egoístas, borracheras, placeres, idolatrías”). Todas estas actitudes eran más probables en un am-

¹⁸ Cf. GUIJARRO, “La primera evangelización”, 197-199.

¹⁹ Cf. BLOUNT, *Revelation*, 8; BIANCHI, *El Apocalipsis*, 33.

²⁰ ELLIOTT, *Conflict*, 16.

biente gentil que en uno judío, ya que los judíos rara vez eran criticados por su conducta inmoral o idolátrica²¹.

Por otra parte, a lo largo de la carta identificamos tradiciones y términos propiamente judíos: “diáspora”, “elegidos”, “pueblo de Dios”, más diversas alusiones a personajes de la Escritura (Noé, Sara), utilizados por el autor para retratar a quienes les escribe; esto lleva a pensar que también hubo judíos convertidos entre los destinatarios de 1 Pe²². Flavio Josefo da cuenta de un grupo numeroso de personas que se estableció en Asia Menor, principalmente gentiles que conocen las tradiciones judías y las Escrituras llamados “temerosos de Dios”²³. Anteriormente habrían sido asiduos a la sinagoga sin ser étnicamente judíos, pero luego se habrían convertido a la fe en Jesús. Este grupo sí entendería las alusiones bíblicas presentes en la carta. Con todo, aun así no es posible determinar que los destinatarios de 1 Pe eran étnicamente de un grupo o de otro; más bien habría que considerar que estamos ante un grupo de origen étnico diverso.

2. Situación vital

A lo largo de toda la carta aparecen numerosas menciones al sufrimiento y a la situación de prueba en la que se encontrarían los destinatarios. Desde la acción de gracias del saludo (1,6) a la despedida final (5,9-10), el motivo central del escrito es el padecimiento de los creyentes por su fe en Jesús (4,16). Las expresiones indican que se trataría de murmuraciones y calumnias entre los vecinos (2,12; 4,4.14-15), pero no nos ofrece datos exactos sobre la identidad de quienes provocan los sufrimientos, solo informa que el enfrentamiento es con gentiles. Todas estas referencias serían fiel reflejo de la situación que suscitó la escritura de 1 Pe²⁴.

²¹ HORRELL, *Becoming Christian*, 122.

²² HORRELL, *1 Peter*, 48.

²³ FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades*, cap. XIV, 817.

²⁴ 1 Pe 1,6; 2,12.19.20; 3,8.13.14.16; 4,4.12-15.19; 5,1.8-10. El grupo de palabras asociadas a *πίστω* aparece 15 veces; si se compara con el corpus paulino, que utiliza el término 16 veces, sugiere que esta situación es determinante en los destinatarios de 1 Pe y, a su vez, es el motivo que habría provocado la redacción de la carta. Cf. RODRÍGUEZ, *Vivir la fe*, 9.

2.1. Hostilidad y persecución social

De la lectura del texto se puede deducir que los creyentes en Jesús formaban un grupo segregado y desvinculado de la vida social y pública²⁵. Se los acusa de obrar mal (2,12), los amenazan y maltratan (3,13), calumnian y critican (3,16), y son insultados (4,14)²⁶. El autor de 1 Pe afirma que lo que originó el malestar de sus vecinos es su ignorancia (2,15), la curiosidad (3,15) y las sospechas sobre su obrar (2,12); esta actitud hostil hacia ellos sería la causa del sufrimiento de los destinatarios al que alude la carta.

Es probable que la adhesión a la fe en Jesús conllevara la separación y ruptura con la familia²⁷, con las asociaciones sociales o religiosas²⁸ y ciertamente una distancia evidente con respecto a la participación en el culto oficial²⁹, puesto que la auténtica conversión a la fe en Jesús conllevaba

²⁵ HORRELL, *1 Peter*, 48.

²⁶ Los verbos utilizados son: *katalalēō* (2,12; 3,16), que significa hablar mal de, calumniar, difamar; *epēreázō* (3,16), amenazar, maltratar, calumniar; *oneidízō* (4,14), reprochar, insultar, injuriar. Como vemos, todos son términos que se refieren a agresiones de carácter verbal más que a una agresión física. Cf. "Καταλαλέω", en BALZ – SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético*, 2228; "ἐπιηρέάζω", *ib.*, 1484; "ὀνειδίζω", *ib.*, II, 553-556.

²⁷ "En aquella sociedad, la casa era célula básica de las ciudades y del Imperio. La gran cantidad de funciones sociales que desempeñaba son el testimonio más elocuente de que era camino obligado para integrarse en la vida social [...] era el medio a través del cual los individuos se insertaban en las complejas redes del patronazgo que dominaban la vida social de entonces" (GUIJARRO, *Fidelidades*, 52).

²⁸ Las asociaciones estaban formadas por una agrupación de personas que compartían un mismo oficio o bien un mismo origen o religión. Este vínculo entre los integrantes del grupo era un modo de enfrentar las dificultades que el Estado y la sociedad imponían. La agrupación era un medio para hacer frente a la vulnerabilidad desde una defensa común de los intereses o de las creencias. El beneficio de pertenecer a estas agrupaciones eran derechos y deberes que los distinguían del resto de la población. Cada individuo vinculado a uno de estos grupos era asociado al estatus social del mismo; por tanto, la reputación del colectivo podía tener efectos positivos o negativos en el ámbito legal, político y económico en el que se desenvolvía el individuo. Cf. ELLIOTT, *Conflict*, 15. Según Köster, lo más apreciado en todas las asociaciones era su faceta social. Su atractivo consistía en el espíritu de compañerismo y de amistad que reinaba entre los integrantes: KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, 104-106.

²⁹ "Después de las reformas de César se puede hablar de una religión del Estado, la cual se organiza en torno a la persona del príncipe, jefe de esta religión romana. Es un culto nuevo que se utiliza para concentrar la lealtad de la gente de las provincias en la persona del emperador". Cf. KAPLAN, *El mundo romano*, 195-201.

una disociación radical de sus anteriores grupos y prácticas religiosas tradicionales³⁰. Una de las principales causas de la reacción negativa hacia este grupo de creyentes debió de ser el hecho de que practicaban una devoción exclusiva a su Dios, renegando del resto de divinidades del culto oficial, divinidades que aseguraban la paz romana y protegían de los desastres económicos³¹. Los creyentes en Jesús estaban prescindiendo del favor de los dioses del panteón greco-romano, y a los ojos de los gentiles se estaban volviendo antisociales. Todo ello habría suscitado la animadversión, la discriminación y la hostilidad social, reacciones que normalmente se dirigían a los extranjeros y forasteros por ser diferentes, despertar recelos y mostrarse desleales³².

El sufrimiento que padece la fraternidad (5,9), por tanto, no estaba causado por una persecución oficial del Imperio, al menos en este momento. Los argumentos para defender este contexto de la carta es que no presenta una valoración negativa de Roma, más bien se manifiesta neutral ante el gobierno, se describe al emperador no como un enemigo del grupo, sino como una autoridad encargada de impartir justicia (2,13-17). A diferencia del Apocalipsis, que da testimonio de las iniciativas anticristianas desarrolladas por Roma en tiempos de Domiciano (93-96 d. C) y de las deserciones de cristianos en el Ponto, atestiguadas en la correspondencia entre Plinio el Joven y el emperador Trajano (111-112 d. C), 1 Pe no refleja ninguna de estas situaciones³³. Además faltan términos más precisos que aludan a una persecución oficial o referencias a medidas judiciales o interrogatorios locales; por ello de ninguna manera se puede deducir de 1 Pe el supuesto de una gran persecución³⁴.

No obstante, el hecho de que no se trate de una persecución oficial no le quita un ápice de sufrimiento; es más, el alcance de este tipo de hostigamiento puede ser tremendamente cruel, ya que se trata de acoso y abuso psicológico por parte de aquellos con los que conviven y comparten en la sociedad³⁵. Esto, ciertamente, tiene efectos en la integración social y participación ciudadana, puesto que las consecuencias ya no son solo emo-

³⁰ Cf. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, 106.

³¹ Se pensaba que, como los cristianos no rendían culto a los dioses de todos, atraían las iras de la divinidad, y por ello se inventaban cosas para perjudicarlos, cf. SOTOMAYOR – FERNÁNDEZ, *Historia del cristianismo*, 293-302.

³² RODRÍGUEZ, *Vivir la fe*, 30.

³³ ELLIOTT, *La primera carta de Pedro*, 31.

³⁴ BROX, *La primera carta de Pedro*, 45-46.

³⁵ Cf. MARSHALL, *1 Peter*, 156.

cionales; pasan a ser económicas y sociales³⁶; la separación de los creyentes de toda actividad se vuelve una táctica por parte de sus oponentes, cuyo fin es desestabilizar al grupo, llevándolo, finalmente, al ostracismo³⁷.

2.2. Condición de forasteros

Elliott estudia los términos *pároikos* y *parepídēmos* (1,1.17; 2,5.11; 4,17), que aparecen en la carta en alusión a sus destinatarios. Señala que su función retórica y las asociaciones conceptuales que se pueden hacer con otros términos presentes en el escrito son razones suficientes para sospechar que son un indicador de las circunstancias sociales y religiosas de los destinatarios de la carta. Según este autor, deben entenderse en alusión a la condición de extranjeros, es decir, como aquellos que están fuera de su patria o que carecen de raíces en el país que habitan. Si *oîkos* se refiere a todo lo familiar, en el sentido contrario, *pároikos*/forasteros denota lo extraño, el extranjero desplazado que está fuera de su lugar de origen y que despierta curiosidad y sospecha. *Parepídēmos*/extranjeros, a su vez, acentúa el carácter transitorio de la estancia, y subraya la condición jurídica de no ciudadano. Si ambos términos quieren hacer referencia al de fuera que es objeto de sospecha y que es vulnerable ante los ciudadanos, estos conceptos, asimismo, dan crédito de la situación de conflicto y hostilidad que viven los creyentes en Jesús. Y a su vez reflejan no solo la marginación y distancia de la que han sido víctimas por parte de sus vecinos, sino también cómo la misma conducta cristiana los lleva a excluirse de la sociedad (4,14)³⁸.

3. Siervos, esposas y *paterfamilias* en la sociedad del siglo I

El corazón de la carta es una exhortación que se rige según el género de los códigos domésticos (2,11-3,6). Comienza con una instrucción dirigida a todos, y luego, de manera específica y a la vez original, exhorta pri-

³⁶ Para comprender el fenómeno con mayor detalle, cf. WILLIAMS, *Persecution*, 132-134. El autor describe cómo esta estrategia de separación se basa en boicotear los negocios, las relaciones comerciales, romper el trato patrón-cliente y quitar la asistencia financiera.

³⁷ HORRELL, *1 Peter*, 56.

³⁸ ELLIOTT, *Un Hogar*, 60-70 y 79.

mero a los siervos domésticos que integran la comunidad, continúa con un llamado a las esposas creyentes y luego dirige unas breves palabras a los esposos³⁹. En el siguiente apartado, con el objeto de comprender el lugar que cada uno de estos grupos tenía en la sociedad y el ideal de conducta que se esperaba de ellos, se destacan los puntos de encuentro y de distinción con respecto a la propuesta ética de la carta.

3.1. El siervo doméstico

2¹⁸ Siervos, someteos a vuestros amos con sumo temor, no solo a los buenos y bondadosos, sino también a los perversos.

Los estudios sociológicos acerca de la esclavitud de aquel tiempo distinguen dos tipos de esclavos: aquellos dedicados al trabajo de la tierra, más todos los oficios que de ello se desprenden, y los que trabajaban en las labores domésticas. En la carta, por el término *oikétai*, que se utiliza en 2,18-25, hace suponer que la exhortación está orientada a los siervos domésticos más que aquellos que eran explotados para trabajar el campo; no obstante, no hay razones para excluirlos del mensaje⁴⁰.

Los testimonios de la época informan que los esclavos no escaseaban; a los esclavos de nacimiento se añadían todos aquellos individuos libres que por distintas causas terminaban siendo siervos. Muchos son prisioneros de guerra, niños robados por los piratas y bandidos, o bien criados especialmente para ser vendidos. Otros han llegado a serlo por sus deudas,

³⁹ 1 Pe utiliza el formato de los códigos domésticos greco-romanos para introducir la exhortación a la buena conducta; las variantes del esquema con respecto a los códigos paganos se deben a que no sigue el patrón de exhortación a los integrantes de relaciones recíprocas que conforman la casa: maridos y esposas, padres e hijos y amos y esclavos. En 1 Pe únicamente se ha mantenido la exhortación sobre la relación entre esposas y esposos, omitiéndose la de los padres e hijos; tampoco alude a los amos, pero sí a los siervos, a quienes pone en primer lugar. Este cambio en el orden de las exhortaciones es llamativo en el discurso, principalmente porque hace un llamado a los que están en el lugar más bajo de la estratificación social. La finalidad de esta modificación sería no solo centrar la atención en ellos como modelo ético de todas las exhortaciones que siguen, sino también como recurso teológico. Cf. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús*, 124-125.

⁴⁰ Algunos especialistas, entre ellos Elliott en su obra *Primera carta de Pedro*, 106, lo traducen directamente como esclavo doméstico. El argumento para afirmar que se trata de siervos domésticos se refuerza con la etimología del término *oikētēs*, el cual tiene como raíz *oikos*, que significa casa; cf. en BALZ – SCHNEIDER, *Diccionario exegético II*, 483.

lo que los ha llevado a venderse a sí mismos o a vender a sus hijos⁴¹. Cualquiera que haya sido su proveniencia, no hay duda de que era el grupo más débil de la casa.

Eran la fuerza laboral de los ricos, puesto que la riqueza de los miembros de la clase alta era generada por su trabajo; la explotación directa de la mano de obra por parte de propietarios era un rasgo central en la sociedad imperial romana. Por otra parte, los siervos domésticos vivían en condiciones incomparablemente mejores que aquellos que trabajaban como jornaleros. Por medio del *peculium* (fondo económico que se les daba para su libre disposición) alcanzaban, dentro del grupo de esclavos de la casa, cierta riqueza, lo que podía conferir mayor poder sobre el resto⁴². En el ámbito público carecían de identidad personal independiente, siendo tratados siempre y por todos como posesión o instrumento de su dueño. Así lo explica Aristóteles en su libro *Política*:

... el señor es simplemente señor del esclavo, pero no depende esencialmente de él; el esclavo, por lo contrario, no es solo esclavo del señor, sino que depende de este absolutamente. Esto prueba claramente lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual⁴³.

Desde el punto de vista legal, los esclavos formaban parte de la casa del propietario, pero solo como un elemento más del patrimonio, no como miembros del grupo familiar. No se les reconocían sus uniones afectivas o sexuales; por tanto, no tenían ningún derecho sobre los hijos que nacían de ellas. Están al margen de los grupos básicos de pertenencia y no tienen posibilidad de ganar honor. Realizan la voluntad del dueño, la cual no era entendida como un favor o prestación, sino como su estricta obligación, y no tenían derecho a esperar ningún tipo de reconocimiento o retribución⁴⁴. Sin embargo, sus actitudes sí tenían efecto en el honor del amo a los ojos de los demás, por ello estaban obligados a actuar siempre sumisamente. Lo que todo amo esperaba de su siervo era que este le aportara un trabajo eficiente y su respectivo beneficio económico, obediencia y fidelidad⁴⁵.

⁴¹ PAOLI, *Urbs*, 164-168.

⁴² KAPLAN, *El mundo romano*, 133-143.

⁴³ ARISTÓTELES, *Política*, 63-64.

⁴⁴ MIQUEL, *Amigos de esclavos*, 119-122.

⁴⁵ KNAPP, *Los olvidados de Roma*, 2011.

La relación con los amos era diversa; podía ser una actitud de frío desprecio o brutal severidad, o bien mantener una convivencia afectuosa llegando a ser considerados amigos y cooperadores. Sin embargo, la bondad en el trato, en la mayoría de los casos, era considerada una debilidad, principalmente por la condición degradante del esclavo, que lo convertía en un ser despreciable que no se merecía un trato mejor. La resistencia del siervo era interpretada como un acto de desobediencia, deslealtad u hostilidad, y ante las agresiones no tenía ninguna alternativa de defensa jurídica⁴⁶.

Con respecto a las creencias, la constitución romana rechazaba y consideraba negativo que los esclavos no mantuvieran las creencias de sus dueños, ya que insistía en que todos se mantuvieran fieles al culto oficial, el cual, en la mayoría de los casos, era el que practicaba el *paterfamilias*⁴⁷.

Lo primero que se constata en el discurso de 1 Pe es que no hace un juicio de valor acerca de la esclavitud, pues no declara que se trate de una institución buena ni mala, sino simplemente la retrata como una de las relaciones donde los creyentes podían demostrar su fe en Cristo sirviendo al prójimo, que en este caso era el amo⁴⁸. A su vez, plantea la sumisión del siervo como un modo prototípico de servir, de hacerse disponible, de hacer el bien. La conducta promovida coincide con la esperada de los siervos en la sociedad greco-romana del siglo I: sumisión, respeto y tolerancia, incluso ante los malos tratos de un amo severo. Sin embargo, es en la motivación a este ideal de virtud donde se halla la diferencia; la sumisión solía estar motivada muchas veces por el miedo al castigo, mientras que 1 Pe alienta a ser sumisos “por el Señor”, es decir, cambia la razón por la cual se le debe respeto al amo⁴⁹. El paradigma es la actitud de Jesucristo como siervo de Dios obediente a su voluntad, a pesar del sufrimiento injusto.

Por otra parte, 1 Pe comienza su exhortación dirigida a los integrantes de la unidad familiar llamando a los más débiles y vulnerables de la casa, y a su vez expone la fundamentación teológica más amplia y desarrollada de todo el discurso. Esto demuestra que el autor reconoce a los esclavos como agentes morales, racionales y responsables por derecho propio, y les otorga, de este modo, una reputación que socialmente no tenían⁵⁰. Y, por otro lado, los convierte en prototipo para todos los creyentes, llamados

⁴⁶ PAOLI, *Urbs*, 168-171.

⁴⁷ BALCH, *Let Wives*, 74.

⁴⁸ Cf. NORDLING, “A More Positive View of Slavery”, 64.

⁴⁹ Cf. HURTADO, *¿Cómo Jesús llegó a ser Dios?*, 118.

⁵⁰ ELLIOTT, *La primera carta*, 103.

a ser “esclavos de Dios” (2,16)⁵¹, puesto que para 1 Pe el papel del esclavo en la sociedad romana ilustra el papel de Jesucristo⁵².

Por tanto, la diferencia radical entre el ideal de virtud de los siervos domésticos de la sociedad del siglo I con respecto a la carta está, principalmente, en el matiz cristiano que acompaña la instrucción (2,19-25): reconocimiento del honor de los siervos como sujetos de moral, cuya actitud es digna de ser imitada; el nuevo sentido que tiene el servicio y la sumisión, que debe hacerse “por el Señor” y cuyo modelo de “esclavitud” es Jesucristo, siervo sufriente que no respondió al mal con mal, antes bien bendijo a sus opresores.

3.2. La mujer casada

3 ³Y que vuestro adorno no sea externo: peinados ostentosos, joyas de oro o vestidos lujosos, ⁴ sino escondido en el corazón, con el adorno incorruptible de un espíritu agradable y tranquilo, lo cual es precioso delante de Dios.

En la cultura greco-romana, una mujer pasaba a formar parte de la familia del marido cuando se casaba bajo la forma *cum manu*⁵³; dejaba la familia de su padre para unirse a su esposo y quedar bajo la autoridad de este. La posición de la mujer en relación con su marido era entendida de la misma manera que se entendía la subordinación del liberto romano con su antiguo dueño, es decir, se le debía respeto y obligaciones. La diferencia de edad, a veces considerable entre la esposa y el marido, debió de fomentar además la subordinación psicológica de ella con respecto a él. El amor y devoción al esposo se valoraba cuando era “solo uno”, es decir, no había un divorcio anterior, práctica bastante común en aquella época. Seguir y apreciar lo que el marido hacía en la vida pública y privada, como prestar apoyo emocional y práctico, se juzgaba digno de alabanza⁵⁴. El compañerismo y la armonía eran ideales del matrimonio, puesto que era reflejo de la comunión de intereses: los hijos y el bienestar económico familiar. Todo ello indica que la mujer en la familia romana, en algunos estratos, era considerada la compañera y cooperadora del hombre⁵⁵.

⁵¹ Cf. NORDLING, “A More Positive View of Slavery”, 71.

⁵² JOBES, *1 Peter*, 187.

⁵³ “*Conventio in manum* era la forma más antigua mediante la cual la mujer venía a formar parte de la familia del marido y quedaba sujeta al poder marital”, PAOLI, *Urbs*, 159.

⁵⁴ MIQUEL, *Amigos de esclavos*, 155-160.

⁵⁵ DIXON, *The Roman Family*, 83-97.

En el caso de pertenecer a un estatus alto de la sociedad, participaba junto a su marido en las recepciones y en los banquetes, compartía con él la autoridad sobre los hijos y los sirvientes, y participaba de la dignidad que tenía el marido en la vida pública⁵⁶. Del mismo modo, las esposas de maridos obreros en la manufactura y en los oficios eran consideradas a un mismo nivel que ellos; trabajaban a la par en el campo o incluso muchas veces eran las encargadas de la venta de los productos⁵⁷.

Si bien las mujeres eran vistas como el sexo débil, paradójicamente se las consideraba con el suficiente poder como para deshonorar a la familia y traer la desgracia colectiva; eso explica que muchas de ellas llevaran un régimen de clausura en el hogar y fueran confinadas allí por las decisiones del marido⁵⁸. Asimismo había otros casos en que la mujer adquiría una relativa libertad de vida y de movimiento porque gozaba de la confianza de su marido⁵⁹.

Como el rango social se ostentaba en la escena pública de la vida política y religiosa, y en espectáculos y banquetes, se consideraba fundamental la suntuosidad y el lujo, ya que era lo que permitía mostrar con distinción la condición social. El honor del marido y de su familia también dependía de que la esposa siguiera las pautas convencionales de comportamiento en estas actividades. Por la relevancia que tenía el estatus de los individuos, la vestimenta, el peinado y los adornos cumplían un rol en la identidad de la mujer⁶⁰.

Los ornamentos que llevaban en las actividades públicas eran muy variados: sortijas finamente trabajadas, hebillas, horquillas, cintas bordadas en oro y piedras, pendientes, brazaletes, collares y gargantillas, dependiendo de la ocasión. El peinado femenino también era importante; las solteras se peinaban sencillamente; en el caso de las casadas eran peinados más complicados y variados. Para ondular y levantar el pelo usaban agujas de todo tipo cuyo material y dimensiones dependía de la posición económica de la mujer⁶¹. Sin embargo, aunque las noticias que nos llegan es sobre la suntuosidad, dedicación y pompa en la vestimenta de la mujer, de la

⁵⁶ PAOLI, *Urbs*, 157-158.

⁵⁷ MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, 47.

⁵⁸ Se explica esta reclusión al ámbito doméstico, sobre todo porque el comportamiento sexual de las mujeres era determinante en la consideración del honor tanto del esposo como de la familia. Cf. GUIJARRO, *Fidelidades*, 119.

⁵⁹ PAOLI, *Urbs*, 158.

⁶⁰ GARNSEY – SALLER, *El Imperio romano*, 146-150.

⁶¹ PAOLI, *Urbs*, 138-155.

misma manera hay información que nos revela que tanta fastuosidad en los ornamentos y vestidos no siempre era bien vista, puesto que una virtud de la cultura mediterránea era vestirse de manera simple, ya que la sencillez era reflejo de mentalidad conservadora⁶². Plutarco, en el tratado *Coniugalia praecepta*, sección 26, lo confirma:

Pues, como dice Crates, “adorno” es “lo que adorna”, lo que hace a la mujer más arreglada. Lo que la hace de tal modo no es ni el oro ni la esmeralda ni la púrpura, sino lo que le confiere una apariencia de dignidad, moderación y sobriedad⁶³.

La austeridad y el autocontrol era una virtud que surgía del ideal tradicional de cooperar en la administración de la casa y del cuidado de lo que proveía la fuente de trabajo⁶⁴. Esto quiere decir que la distinción que revelaba la nobleza y el honor familiar no se equiparaba al valor de las cosas que se ostentaban, sino principalmente a la fama que ya se tenía. Su fidelidad y obediencia al marido, su condición de madre y, sobre todo, su dedicación a la casa era lo que más otorgaba valor y honorabilidad⁶⁵.

Por último, desde la perspectiva religiosa, lo que se consideraba correcto en la mujer era que adorara solo a los dioses en los que creía el marido y que rechazara todos los ritos y supersticiones extranjeras⁶⁶. Era muy mal visto que las mujeres se adhirieran a los cultos que habían comenzado a expandirse por el territorio, principalmente el dedicado a Dionisio y a Isis. Ambos cultos eran considerados nefastos para la moral y las costumbres romanas. Se decía de ellos que fomentaban la inmoralidad y la sedición, especialmente entre las mujeres, que por esta influencia comenzaban a cuestionar la sumisión a sus esposos. Se pensaba que si la mujer se sublevaba contra la autoridad del marido, el esclavo contra su dueño y los hijos contra sus padres, lo mismo podía ocurrir con las autoridades y las leyes del Imperio, cuya consecuencia fatal sería la degeneración de todo el sistema⁶⁷.

Cuando en 1 Pe la exhortación se dirige a las esposas, el acento de la instrucción está puesto, principalmente, en la actitud sumisa y respetuosa hacia los maridos. Actitud que debe ir acompañada del adorno del corazón, un espíritu agradable y tranquilo. Rechaza la preocupación por el vestido y

⁶² MASSEY, “Dress Codes at Roman Corinth and Two Hellenistic Sites”, 74-76.

⁶³ PLUTARCO, *Moralia III*. Cf. un estudio en detalle de este tratado en SAPERE, “Acerca de los *Coniugalia praecepta*”, 244.

⁶⁴ MIQUEL, *Amigos de esclavos*, 158.

⁶⁵ GUIJARRO, *Fidelidades*, 119.

⁶⁶ MEEKS, *Los primeros cristianos*, 49.

⁶⁷ BALCH, *Let Wives*, 74-76.

los ornamentos como recursos que pudieran captar la atención del esposo; coincide, de esta manera, con el ideal de virtud esperado en toda mujer: la sobriedad, la discreción y la obediencia⁶⁸; pero la intención de la carta no es solo promover una conducta honorable en las esposas creyentes; para 1 Pe, el valor está en que la conducta sumisa, humilde y sencilla de la esposa atraiga al esposo no creyente a la fe (3,1). No se trata, en este caso, únicamente de una acomodación a la virtud propuesta por la sociedad greco-romana, sino de una adaptación de la norma a la realidad doméstica concreta de las mujeres creyentes, pero con una intención subversiva. El discurso modela una actitud de sumisión, pero que no es absoluta: promueve que la esposa no se imponga, sino que dé a conocer su interioridad a partir de su actitud humilde y silenciosa, interioridad que reflejará en quién tiene puesta su confianza (3,2).

Es significativo también que en esta exhortación se la mencione en primer lugar y la instrucción al marido vaya después; esto indica que el discurso cristiano está reconociendo un rol activo de la mujer: su actitud subordinada no debe ser entendida como un acto pasivo; más bien aquí tiene un objetivo misionero. La motivación que arguye 1 Pe es doble; aunque socialmente estaban en condiciones de inferioridad con respecto a sus esposos, el autor de la carta tiene la expectativa de que la actitud de las esposas creyentes provoque la conversión de los esposos y, con ello, se transforme la casa. Y desde la perspectiva teológica declara que es “precioso a los ojos de Dios”, y pone como ejemplo a las santas mujeres de las Escrituras.

3.3. El rol del varón libre como *paterfamilias*

3⁷ Asimismo, maridos, sed comprensivos en la vida matrimonial, dando a la mujer el honor debido, como al ser más débil...

Los varones adultos en la sociedad greco-romana del siglo I eran los únicos miembros de la unidad familiar que participaban en la vida de la ciudad, especialmente el *paterfamilias*. Mandaba de forma absoluta sobre todos los integrantes de la casa, era quien los representaba públicamente y, a su vez, el responsable de su comportamiento tanto ante la opinión pública como ante la autoridad ciudadana. Ellos eran los que ejercían las funciones militares, judiciales, religiosas y de gobierno. Los demás miembros de la casa estaban todos subordinados a él: la esposa, los hijos solteros, los hijos

⁶⁸ “Woman”, en GAGARIN – FANTHAN (eds.), *The Oxford Encyclopedia*, 197-200.

menores de edad y los siervos, cuyas existencias se circunscribían fundamentalmente al ámbito doméstico, del que solo salían con permiso del padre⁶⁹.

Como esposo tenía derecho a ejercer su autoridad sobre los esclavos y los hijos, recurriendo incluso a los castigos físicos o condenarlos a muerte, si así lo estimaba. El *paterfamilias* tenía los derechos de propiedad oficial sobre todos los bienes, incluyendo los que sus hijos adquiriesen por medio del trabajo, obsequios o legados; en el ámbito privado él era la máxima autoridad. La virtud consistía en el coraje y la fortaleza necesaria para proteger a su familia⁷⁰.

La casa era percibida como entidad política, en cuanto se organizaba el hogar replicando los modelos de gobierno de la sociedad; el *paterfamilias* actuaba en calidad de señor de la casa, es decir, autoridad doméstica superior. La buena gestión del hogar era una virtud reconocida por todos; los asuntos de economía doméstica debían ser la principal preocupación de los varones jefes de familia⁷¹. La conducta correcta en el contexto de la vida doméstica consistía en controlar y dirigir sabiamente las actividades de todos los miembros del grupo, sobre todo aquellas relacionadas con la producción de los bienes que servían para el mantenimiento de la familia⁷². La casa era el lugar donde se gestionaba, primeramente, la integración del grupo al tejido social; era allí donde se realizaban los ritos religiosos y sociales de iniciación. El *paterfamilias* cumplía en ellos la función de anfitrión; en los ritos asumía el papel de sacerdote de la casa, y aquellos que estaban sometidos a su autoridad, esposa, hijos o siervos, le ayudaban en las oraciones y ofrendas⁷³.

1 Pe se dirige a los esposos al final de su discurso exhortativo; lo llamativo es que invierte el orden de la estructura que compone el grupo familiar; comienza por los siervos y termina con los maridos. Quien hace de cabeza es el señor de la casa y es a quien primero se aludía; sin embargo, en 1 Pe es relegado a una breve instrucción y en último lugar. Cabe destacar que la instrucción comienza con el adverbio *homóōs* (“asimismo”), esto indicaría que las instrucciones anteriores también incluyen como destinatarios a los esposos. Por otra parte, 1 Pe apela a la relación con la esposa, llamándolos a ser comprensivos y a apreciarlas por su dignidad y fragili-

⁶⁹ Cf. GUIJARRO, *Fidelidades*, 52-54.

⁷⁰ KAPLAN, *El mundo romano*, 161

⁷¹ Véase el modo como lo postula ARISTÓTELES, *Política*, 46.

⁷² MIQUEL, *Amigos de esclavos*, 91-93 y 113.

⁷³ JOHNSTON, *La vida de la antigua Roma*, 51.

dad. En ese sentido, el tono de la instrucción lleva implícito el reconocimiento de la autoridad del *paterfamilias* y el peligro de que en el ejercicio de su rol desprecie a su mujer, le falte al respeto y no la honre. El matiz de la carta, que marca la diferencia con los valores de la época, está precisamente en el reconocimiento del honor de la esposa, el cual por sí mismo no era relevante a los ojos de la sociedad, puesto que lo que realmente primaba era cómo las actitudes de ella aportaban o perjudicaban la reputación del marido.

4. Valores de la cultura greco-romana del siglo I presentes en 1 Pe

La primera carta de Pedro, en su propósito de alentar a los creyentes a superar la situación de hostilidad que viven, los exhorta a llevar una conducta “honorable” que silencie las murmuraciones de las que son víctimas, y, si es posible, los gentiles que observan estas buenas obras se conviertan y glorifiquen a Dios (2,12). Para aproximarnos a la estrategia de 1 Pe y comprender su intención con respecto a la conducta que propone, se hace necesario considerar cuál era el valor social del honor y qué se entendía por hacer el bien en la sociedad greco-romana del siglo I.

4.1. Honor y vergüenza

Los estudios acerca de la vida de los romanos del siglo I en la cuenca del Mediterráneo concuerdan en que la condición social de un ciudadano se basaba en la estimación de su honor, es decir, en la percepción de su prestigio por parte de quienes le rodeaban⁷⁴. Optar por llevar una conducta socialmente aprobada implicaba la recompensa de recibir cierta consideración social. Esto significa que, cuando una persona buscaba reproducir con sus acciones los ideales de la sociedad, esperaba que los demás reconocieran públicamente que sus actos estaban apegados no solo a la ley, sino a los deberes sociales⁷⁵. El honor se definía por lo que los otros dirán res-

⁷⁴ Cf. GARNSEY – SALLER, *El Imperio romano*, 142.

⁷⁵ ARISTÓTELES declara sobre el honor lo siguiente: “Estimable es un término relacional que denota que se tiene una pretensión sobre bienes externos a uno mismo. El bien externo más grande podemos suponer que es lo que debemos ofrecer como tributo a los dioses, lo que es más codiciado por los hombres de alta posi-

pecto a esa conducta. Una persona que vivía inserta en la sociedad dependía de la valoración de su honor, ya que era lo que lo situaba en la escala social⁷⁶.

En este tipo de cultura, donde el honor y la vergüenza eran parte esencial de la identidad del sujeto, se estaba determinado por la opinión y evaluación de las propias actitudes y actos, como también la de los miembros del grupo de pertenencia. Esto significaba que las virtudes y acciones honorables eran, primeramente, evaluadas por la opinión pública de acuerdo con los estereotipos de los grupos predominantes, y a su vez dependía de la valoración que estos mismos hicieran de la conducta de los del grupo de pertenencia⁷⁷.

Las relaciones sociales se consideraban de naturaleza conflictiva; lo propio de la vida constituía desafíos y tensiones permanentes. Los préstamos, favores o servicios daban origen a un tipo de relación de dependencia. Esta dinámica de intercambio era una cuestión de honor, ya que determinaba parcialmente la posición social de los hombres que participaban. La mayoría ocupaba, o el lugar más alto, o el más bajo en la jerarquía, de acuerdo con su capacidad de corresponder a esos servicios. La conducta esperada de quien recibía el favor era reconocer y divulgar la generosidad y el poder de su benefactor.

Las personas no solo conquistaban el honor por actos de beneficencia, sino también por desafiar a otros y poner su honor en cuestión. Ignorar el desafío y fallar públicamente en la defensa del honor y la reputación era considerado una vergüenza⁷⁸. Desde la perspectiva negativa, la vergüenza sobrevinía cuando el honor o el buen nombre de la persona o grupo era insultado y despreciado por alguna forma de ataque, o bien porque la persona había fallado a la hora de proteger la reputación del grupo por una conducta personal reprochable⁷⁹.

El honor era un valor fundamental tanto para el individuo como para la familia o el grupo, por eso valía la pena luchar por conseguir el reconocimiento público. Eso significaba que todos debían contribuir al manteni-

ción, y es el premio con el que se recompensan los hechos más nobles; tal cosa es el honor, pues el honor es claramente el más excelso de los bienes externos. Por eso el hombre magnánimo es el que tiene la disposición correcta ante los honores y las desgracias... puesto que el honor es, sobre toda otra cosa, lo que los grandes hombres reclaman y esperan", en *Ética a Nicómaco*, libro IV, 221.

⁷⁶ MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 50-51.

⁷⁷ ELLIOTT, *Conflict*, 56-57. Cf. GUIJARRO, *Fidelidades*, 117-119.

⁷⁸ GARNSEY – SALLER, *El Imperio romano*, 178.

⁷⁹ ELLIOTT, *Conflict*, 60-62.

miento del honor del grupo, ya que la actuación de los diversos miembros de la familia influía en los demás; malos comportamientos podían mermar irremediabilmente la honra del grupo⁸⁰.

Es necesario tener en cuenta que lo que se consideraba honorable podía variar de una región a otra del Imperio, o entre personas de diverso nivel social (no era valorado del mismo modo una actitud llevada a cabo por un senador que la realizada por un campesino), o según el rol de cada uno dentro de la familia. Sin embargo, la consideración del honor en la cultura greco-romana tiene como rasgo fundamental la convicción de que la persona está siempre referida a un grupo familiar. De ahí que los individuos eran percibidos siempre en relación con el grupo del que provenían; por tanto, el honor atribuido a una persona confirmaba el honor del grupo⁸¹.

4.2. “Hacer el bien” en el mundo greco-romano

En la carta, la llamada a llevar una conducta honorable se expresa en la exhortación con las expresiones “hacer el bien”, “realizar buenas obras”, especialmente en 2,11-15.20 y 3,2.12⁸². Esta reiteración lleva a formular la pregunta: ¿qué significaba para el mundo greco-romano hacer el bien? Los estudios que se plantean este interrogante se han dedicado a examinar distintas fuentes (inscripciones, papiros, literatura) que puedan ofrecer testimonios que expliquen la mentalidad que hay detrás de esa expresión. Se puso especial atención en aquellos en que se adscribe a ciertas personas el título de “bueno”, y a partir de ello se exploró el rango de significado que envuelve el término. La expresión “hombre bueno” aparece con regularidad en las distintas fuentes estudiadas⁸³.

El título “hombre bueno” era un indicador de pertenencia a la élite en el estatus social, especialmente referido a aquel que goza de abundante

⁸⁰ WILLIAMS, *Good Works*, 40.

⁸¹ GUIJARRO, *Fidelidades*, 120-121.

⁸² *Kalós* (2,12.4,10) suele usarse casi siempre para designar la cualidad moral de la conducta, y *agathós* (2,18; 3,10.11.13.16.21) se usa cuando se habla directamente de las personas; ambos términos se utilizan en contraste con los términos que se refieren a hacer el mal: *kakós* (3,9-12), *kakía* (2,1.16), *kakōō* (3,13), *kakopoiēō* (3,17), *kakopoiós* (2,12.14; 4,15).

⁸³ Un exhaustivo trabajo sobre el tema lo ha realizado WILLIAMS en *Good Works*, 40-44.

riqueza⁸⁴. Se distinguía a un individuo como noble y bueno porque había ganado reconocimiento por parte de un grupo al que había beneficiado. Ese beneficio pudo ser una contribución en un juicio, la representación del grupo en una competencia, deportiva o musical, o bien en la guerra, o por la donación de gran cantidad de dinero a una causa pública. Es lo que hoy entendemos por “benefactor”⁸⁵.

Lo que separaba a un “hombre bueno” de los demás era, principalmente, la condición económica y su posición de liderazgo en la sociedad. Desde esta perspectiva, un pobre en aquella época nunca llegaría a ser un individuo considerado “bueno”, porque no poseía lo necesario para asistir al grupo de pertenencia en situaciones de crisis. Este esfuerzo de beneficencia demuestra la importante función social del benefactor en la sociedad, puesto que no solo proveía a los ciudadanos de lo necesario para llevar una mejor vida, sus “buenas obras” también buscaban mitigar la conflictiva relación entre el grupo y la élite minoritaria que él representaba. Así se aseguraba el poder y la autoridad en medio de un amplio grupo de ciudadanos corrientes que no tenían ningún control ni beneficio institucional⁸⁶.

4.3. La propuesta de 1 Pe

En la carta es usual el lenguaje que hace referencia al valor del honor y a la acción de honrar. Aparece a lo largo del discurso: cuando quiere destacar la dignidad de la identidad cristiana de los creyentes (1,2; 2,7.9.11), al describir el tipo de conducta que deben llevar en coherencia con esa identidad (2,11; 3,7.14; 4,14) y como acto de reconocimiento a las autoridades civiles (2,17), que finalmente reitera como una actitud que se debe tener hacia todos (*pántas timēsate*, en 2,17). Esta insistencia en el tema del honor encuentra su explicación en la situación de los destinatarios; las murmuraciones y los insultos de los que son víctimas dan cuenta de que no gozan de buena reputación ante la sociedad por causa de su fe. De ahí que el autor, en su deseo de alentar al grupo, recuerde que el honor de los creyentes no es dado por el reconocimiento humano, sino por el mismo Dios, que los ha elegido y ha hecho de ellos una nación santa, una comunidad sacerdotal (1,2; 2,5). Sin embargo, al ser consciente de la situación de hos-

⁸⁴ Cf. el concepto de magnanimidad en la obra de ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 221-226, citada anteriormente.

⁸⁵ Cf. WILLIAMS, *Good Works*, 42.

⁸⁶ *Ib.*, 44.

tilidad que viven, su pretensión no es que el grupo renuncie a su aprobación en la sociedad, sino más bien que sean observados y reconocidos por sus buenas obras; para ello, los alienta a llevar una conducta honorable que los ayude a salir del estigma y la marginación (2,12).

La conducta honorable la presenta de modo general en el inicio del discurso exhortativo en 2,11-17, y la reitera al final de este en 3,8-11. Este tipo de comportamiento para 1 Pe consiste en hacer el bien, ser humildes, compasivos, misericordiosos, someterse a los demás, honrar a todos, no devolver mal con mal, buscar la paz y correr tras ella. Las expectativas que el autor plantea son, por una parte, revertir la situación de marginalidad y persecución social que viven, y, por otra, que los gentiles, al observar sus buenas obras, se conviertan a la fe. Los argumentos teológicos que utiliza para convencer a sus oyentes de actuar de esta manera son: porque es propio del nuevo estatus recibido en el bautismo (1,3.22; 2,5; 3,21), hacerlo “por causa del Señor” (2,13), por “voluntad de Dios” (2,15.19; 3,17; 4,2.19), y agrega una clave escatológica (1,3-5.7.9.13.21; 2,2.6; 3,7.9; 4,7.13; 5,4-6): en el tiempo final se concretará la salvación prometida y Dios impondrá su justicia. No obstante, por sobre todos los argumentos, el de mayor relevancia es aquel en el que se fundamenta “hacer el bien” siguiendo el ejemplo de Jesucristo en la pasión (2,18-25). Este acontecimiento es la razón más profunda que la carta ofrece como motivación a la buena conducta. El llamado a llevar un comportamiento honorable en medio del sufrimiento (3,16-17) y a armarse de una mentalidad nueva (4,1), 1 Pe lo fundamenta en las actitudes ejemplares que Jesús tuvo al afrontar el dolor, que lo llevó hasta la muerte (2,18-25)⁸⁷. En concreto, la actitud de Jesús de no devolver mal por mal, la bendición de sus perseguidores y su búsqueda de la paz y del bien en medio de la tortura es modelo a seguir; Jesús es el parámetro de “buena conducta” para todos los destinatarios de la carta.

Todas estas motivaciones hacen de la buena conducta promovida por la carta un estilo de vida con características particulares que la distinguen del modelo ético tradicional de la cultura greco-romana. Las razones por las cuales los creyentes debieran destacarse como buenos ciudadanos, finalmente no será solo por llevar una conducta honorable a los ojos de los paganos y tener una reputación en conformidad con los cánones sociales, sino por la hondura de sus acciones y actitudes, valores y principios en los que se sustentan sus buenas obras. Es decir, será por una conciencia moral superior dada por la identificación y seguimiento de Jesucristo. Esta vocación

⁸⁷ CERVANTES, *La pasión de Jesucristo*, 386.

cristiana es lo que da sentido a una conducta honorable cuya principal característica es la humildad, la sumisión y el honrar a todos, y todo ello, según 1 Pe (2,12), se convertirá en un nuevo modo de predicar la fe y de dar razón de la esperanza, aun sin tener la oportunidad de anunciar la Palabra⁸⁸.

Conclusión

El objetivo principal de este estudio ha sido ubicar en su contexto más próximo al grupo de creyentes a quienes va dirigida la carta. Este grupo tan diverso que tenía la experiencia común de la hostilidad, las amenazas y el cuestionamiento de su conducta por parte de los vecinos es lo que aparentemente no solo los ha excluido, sino que ha provocado que ellos mismos tomen distancia de las actividades públicas y sociales. El autor de la carta, que conoce esta realidad, pretende mitigar esa angustia y cambiar esa experiencia de persecución y abuso por medio de la instrucción de que lleven una conducta honorable a los ojos de la sociedad. El discurso exhortativo no solo busca convencerlos de que cambien de actitud, también se centra en la promoción de valores, virtudes y actitudes que, como constatamos, no son novedosos ni originales para la sociedad en la que están insertos. Sin embargo, es significativo y destacable en el discurso ético de 1 Pe los siguientes cuatro elementos que el presente estudio ha subrayado:

1) La resignificación del valor del honor, entendido ya no como fruto del esfuerzo humano ni de las acciones o faltas, sino como un honor que es dado por Dios. De ahí que el creyente esté llamado a honrar a todos por igual y a hacer el bien no solo para agradar y complacer las expectativas de la sociedad, sino por la vocación recibida en el bautismo.

2) Los argumentos teológicos a los que alude buscan reforzar la fe que ha sido la causa de la hostilidad, y a su vez aportar un sentido trascendente a las actitudes que promueve. Por tanto, la exigencia moral en la carta es mayor con respecto a lo esperado por la sociedad, porque exhorta a vencer el sufrimiento adoptando las actitudes de Jesús en la cruz.

3) Si bien la esperanza es revertir la situación de hostilidad y recuperar la sana convivencia, lo que se plantea como horizonte final no solo es vivir en paz, es la salvación futura, la esperanza en la justicia de Dios al final de los tiempos.

4) A primera vista, la propuesta parece una llamada a acomodarse a la sociedad con el objeto de lograr la integración y superar la hostilidad; sin

⁸⁸ SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, 328.

embargo, el matiz cristiano que ilumina los valores promovidos busca que los creyentes se distingan por su integridad moral, es decir, no solo que cumplan con lo esperado, sino que sean observados por los gentiles. Su estrategia, a mi juicio, es la perseverancia subversiva, puesto que 1 Pe lo que busca es alentar a los creyentes a que perseveren en la fe a pesar del sufrimiento, teniendo una conducta ejemplar que no solo suscite el reconocimiento, sino también la pregunta por sus motivos, es decir, por las razones de su esperanza. En este sentido, la expectativa es que, con su conducta, provoquen la conversión y de este modo transformen la sociedad.

Bibliografía

- ACHTEMEIER, P., *1 Peter*; Minneapolis 1996.
- AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana: ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella 2001.
- ARISTÓTELES, *Política* (Biblioteca Clásica Gredos 116), Madrid 1988.
- , *Ética a Nicómaco* (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid 1986.
- BALCH, D., *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Society of Biblical Literature Monograph Series 26), Michigan 1981.
- BALZ., H. – SCHNEIDER, G. (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vols. I-II, Salamanca 1996-1998.
- BIANCHI, E., *El Apocalipsis*, Salamanca 2009.
- BLOUNT, B., *Revelation*, Louisville 2009.
- BROX, N., *La primera carta de Pedro*, Salamanca 1994.
- CAMPBELL, B., *Honor, Shame and the Rhetoric*, Atlanta 1998.
- DIXON, S., *The Roman Family*, Baltimore 1992.
- ELLIOTT, J., *Conflict, Community, and Honor*, Eugene 2007.
- , *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, Estella 2005.
- , *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, London 2000.
- , *La primera carta de Pedro*, Salamanca 2013.
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías. Libros XII-XX*, Madrid 1997.
- GAGARIN, M. – FANTHAN, E. (eds.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, vol. 7, Oxford 2010.
- GARNSEY, P. – SALLER, R., *El Imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona 1990.
- GUIJARRO, S., *Fidelidades en conflicto*, Salamanca 2000.
- , “La primera evangelización. Reflexiones sobre la primera misión cristiana”, *Salmanticensis* 59 (2012) 193-214.

- HOLLOWAY, P., *Coping with Prejudice* (WUNT 244), Tübingen 2009.
- HORRELL, D., *Becoming Christian: Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity* (Journal Studies of New Testament Series 394), London 2013.
- , *1 Peter*, New York 2008.
- HURTADO, L., *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Salamanca 2013.
- JOHNSTON, H., *La vida de la antigua Roma*, Madrid 2010.
- JOBES, K. H., *1 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2005.
- KAPLAN., M. (ed.), *El mundo romano*, Granada 1995.
- KNAPP, R., *Los olvidados de Roma. Prostitutas, forajidos, esclavos, gladiadores y gente corriente*, Barcelona 2011.
- KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988.
- LONGENECKER, B. W., *Remember the Poor*, Grand Rapids 2010.
- MALINA, B., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella 1995.
- MALINA, B. – ROHRBAUGH, R., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Estella 1996.
- MARSHALL, I., *1 Peter*, Downers Grove 1990.
- MASSEY, P., “Dress Codes at Roman Corinth and Two Hellenistic Sites”, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* (2015) 51-81.
- MEEKS, W., *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 2012.
- MIQUEL, E., *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores*, Estella 2007.
- NORDLING, J., “A More Positive View of Slavery: Establishing Servile Identity in the Christian Assemblies”, *Bulletin for Biblical Research* 19 (2009) 63-68.
- PAOLI, U., *Urbs. La vida de la Roma antigua*, Barcelona 1990.
- PLINIO EL JOVEN, *Cartas*, Madrid 2005.
- PLUTARCO, *Moralia III*, Madrid 1987.
- RENSBURG, F. VAN, “Constructing the Economic-Historic Context of 1 Peter: Exploring a Methodology”, *Theologies Studies* 67 (2010) 1-11.
- RODRÍGUEZ, R., *Vivir la fe en un mundo hostil. 1 Pedro y las comunidades cristianas de Asia Menor* (tesina), Salamanca 1999.
- SAPERRE, A., “Acerca de los *Coniugalia praecepta*”, *Stylos* 23 (2014) 241-259.
- SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987.
- SOTOMAYOR, M. – FERNÁNDEZ, J., (eds.), *Historia del cristianismo*, vol. I. *El mundo antiguo*, Granada 2003.
- THOMPSON, J., “The Rethoric of 1 Peter”, *Restoration Quarterly* 36 (1994) 237-250.

WILLIAMS, T., *Good Works in 1 Peter* (WUNT 337), Tübingen 2014.
–, *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* (Supplements to Novum Testamentum 145), Boston 2012.

(recibido: 07/06/17 – aceptado: 23/06/17)