



**UNIVERSIDAD DE DEUSTO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PROGRAMA DE SAGRADA ESCRITURA**

**CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ  
PROTOTIPO DE IDENTIDAD  
PARA LOS CRISTIANOS PERSEGUIDOS**

**ESTUDIO SOCIO-CIENTÍFICO DE  
LA PRIMERA CARTA DE PEDRO A PARTIR DE 1PE 2:18-25**

**TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR D. CARLOS MONTAÑO VÉLEZ  
BAJO LA DIRECCIÓN DEL DR. D. RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO**

**BILBAO, 2016**





UNIVERSIDAD DE DEUSTO  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PROGRAMA DE SAGRADA ESCRITURA

**CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ  
PROTOTIPO DE IDENTIDAD  
PARA LOS CRISTIANOS PERSEGUIDOS**

ESTUDIO SOCIO-CIENTÍFICO DE  
LA PRIMERA CARTA DE PEDRO A PARTIR DE 1PE 2:18-25

**Dr. D. Rafael Aguirre**

**DIRECTOR**

**D. Carlos Montaña**

**DOCTORANDO**

**BILBAO, 2016**



## INDICE

<b>SIGLAS Y ABREVIATURAS.....</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO .....</b>	<b>19</b>
INTRODUCCIÓN .....	19
1. ETAPAS DE LA INTERPRETACIÓN DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO ....	21
1.1 PRIMERA ETAPA: ESTUDIO DE LA DIMENSIÓN LITERARIA Y DEL ORIGEN DE PRIMERA DE PEDRO .....	22
1.2 SEGUNDA ETAPA: ESTUDIOS DESDE LA UNIDAD DE LA CARTA, ESTRATEGIA RETÓRICA Y PROPUESTAS DE ESTRUCTURACIÓN .....	26
1.3 TERCERA ETAPA: ESTUDIOS DESDE LA PERSPECTIVA SOCIAL DE PRIMERA DE PEDRO.....	34
2. LA PRIMERA CARTA DE PEDRO Y LA CRÍTICA SOCIO-CIENTÍFICA .....	41
2.1 PRIMEROS ESTUDIOS: JOHN H. ELLIOTT Y DAVID L. BALCH .....	42
2.1.1 Metodologías empleadas por John H. Elliott y David L. Balch.....	43
2.1.2 Situación y estrategia de 1Pe según John H. Elliott .....	45
2.1.3 Situación y estrategia de 1Pe según David L. Balch .....	49
2.1.4 Conclusión del diálogo John H. Elliott y David L. Balch.....	52
2.2 MÁS ALLÁ DEL DIÁLOGO ELLIOTT Y BALCH: ESTUDIOS POSTERIORES .....	55
2.2.1 Miroslav Volf .....	56
2.2.2 Steven R. Bechtler .....	57
2.2.3 David G. Horrell .....	59
2.2.4 Paul A. Holloway.....	61
2.2.5 Travis B. Williams.....	62

3. CONCLUSION.....	64
--------------------	----

## CAPÍTULO II

<b>LA IDENTIDAD SOCIAL Y LA TEORÍA DEL PROTOTIPO: UN NUEVO MODELO DE COMPRENSIÓN DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO .....</b>	<b>67</b>
---	-----------

INTRODUCCIÓN .....	67
--------------------	----

1. LA EXÉGESIS SOCIO-CIENTÍFICA Y SU RELEVANCIA PARA EL ESTUDIO DE PRIMERA DE PEDRO .....	69
---	----

2. LA PSICOLOGÍA SOCIAL.....	72
2.1 DEFINICIONES DE GRUPO .....	74
2.2 TIPOS DE GRUPO .....	76
2.3 CONFLICTO INTERGRUPAL.....	79
2.4 CONFLICTO ESTRUCTURAL O INSTITUCIONAL.....	83
2.5 FORMAS DE GESTIÓN DEL CONFLICTO.....	86

3. TEORÍA DE LA IDENTIDAD SOCIAL .....	89
3.1 DEFINICIÓN DE LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD SOCIAL .....	89
3.2 ESTRATEGIAS PARA UNA IDENTIDAD SOCIAL POSITIVA .....	91
3.2.1 Estrategia de movilidad social.....	92
3.2.2 Estrategia de cambio social .....	92

4. LA TEORÍA DEL PROTOTIPO.....	94
4.1 DEFINICIÓN DEL PROTOTIPO .....	94
4.2 FUNDAMENTOS DE ELECCIÓN DEL PROTOTIPO .....	101
4.2.1 Tipicidad .....	102
4.2.2 Frecuencia .....	102
4.2.3 Centralidad (calidad).....	104
4.2.4 Trayectoria temporal.....	105
4.3 FUNCIONALIDAD DEL PROTOTIPO .....	106
4.3.1 El prototipo y las dimensiones de diferenciación positiva del grupo .....	107

4.3.2 El prototipo y su función en la memoria social del grupo .....	110
5. CONCLUSIÓN.....	113

### **CAPÍTULO III**

#### **LA SITUACIÓN SOCIAL DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO: CONFLICTO E IDENTIDAD CUESTIONADA .....**

117

INTRODUCCIÓN .....	117
--------------------	-----

1. EL CONTEXTO SOCIAL DE LOS DESTINATARIOS.....	119
1.1 LA LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE LOS DESTINATARIOS .....	120
1.2 LA COMPOSICIÓN ÉTNICA DE LOS DESTINATARIOS.....	125
1.3 LA EVANGELIZACIÓN DE ASIA MENOR.....	128
1.4 LAS POLÍTICAS ROMANAS EN ASIA MENOR.....	129
1.4.1 Las políticas romanas y su impacto en la geografía de 1Pe .....	130
1.4.2 Las políticas romanas y el estatus legal de los cristianos .....	131
1.4.3 La política de Nerón y sus consecuencias posteriores .....	133
1.5 LA CONDICIÓN SOCIAL DE LOS CRISTIANOS COMO EXTRANJEROS Y FORASTEROS .....	136
1.5.1 Παρεπίδημοι y πάροικοι y su sentido figurado .....	137
1.5.2 Παρεπίδημοι y πάροικοι y su sentido literal .....	141
1.5.3 Más allá del sentido figurado y literal.....	146
2. CAUSAS DEL CONFLICTO CONTRA LOS CREYENTES .....	147
2.1 CAUSAS RELACIONADAS CON LA SITUACIÓN ECONÓMICA DE LOS DESTINATARIOS .....	147
2.1.1 Situación económica de los grupos específicos .....	148
2.1.2 Situación económica de los creyentes en su vida pasada .....	150
2.2 CAUSAS RELACIONADAS CON EL COMPORTAMIENTO SOCIAL DE LOS DESTINATARIOS .....	152
2.2.1 El conflicto provocado por el abandono de su vida anterior.....	152
2.2.2 El conflicto provocado por “hacer el bien” .....	154
2.2.3 El conflicto provocado por ser seguidor de Cristo .....	157

3.	FORMAS DEL CONFLICTO Y LA IDENTIDAD DEL CREYENTE .....	159
3.1	AGRESIÓN VERBAL .....	160
3.2	AGRESIÓN FÍSICA .....	161
3.3	ACCIONES LEGALES.....	164
4.	CONCLUSIÓN.....	167

## **CAPÍTULO IV**

### **LA CENTRALIDAD DE CRISTO SUFRIENTE COMO ESTRATEGIA TEOLÓGICA DE LA CARTA. ESTUDIO EXEGÉTICO DE 1PE 2:18-25..... 171**

	INTRODUCCIÓN .....	171
1.	PRIMEROS PASOS DEL ANÁLISIS .....	172
1.1	DELIMITACIÓN DEL TEXTO.....	172
1.2	CUESTIONES DE CRÍTICA TEXTUAL .....	176
2.	ANÁLISIS LITERARIO DE 1PE 2:18-25 .....	179
2.1	ESTRUCTURA LITERARIA .....	179
2.1.1	1Pe 2:18-25 en la estructura general de la carta.....	179
2.1.2	1Pe 2:18-25 y su estructura interna .....	185
2.2	GÉNERO LITERARIO .....	191
3.	ANÁLISIS DE LAS TRADICIONES QUE SUBYACEN A 1PE 2:18-25 .....	192
3.1	¿UN HIMNO CRISTOLÓGICO PRIMITIVO DETRÁS DE 1PE 2:18-25? .	193
3.2	1PE 2:18-25 Y LA TRADICIÓN DE UN CÓDIGO DOMÉSTICO.....	196
3.2.1	El código doméstico de Col 3:18–4:1 y Ef 5:22–6:9.....	196
3.2.2	El código de estado en 1Tm 2:9–3:15; 5:1–6:2 y Tt 2:1-10; 3:1-2 .....	199
3.3	1PE 2:18-25 Y LA TRADICIÓN DEL SIERVO SUFRIENTE DE IS 52:13–53:12.....	201
4.	TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE 1PE 2:18-25.....	208
4.1	EL TEXTO .....	208

4.2 EXHORTACIÓN.....	209
4.2.1 V. 18 .....	209
4.3 PRIMERA MOTIVACIÓN: VV. 19 – 20.....	216
4.3.1 V. 19 .....	216
4.3.2 V. 20 .....	218
4.4 SEGUNDA MOTIVACIÓN: VV. 21 – 25.....	221
4.4.1 V. 21 .....	221
4.4.2 V. 22 .....	224
4.4.3 V. 23 .....	226
4.4.4 V. 24 .....	229
4.4.5 V. 25 .....	234
5. CONCLUSIÓN.....	237

### *EXCURSUS*

EL SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ EN EL TARGUM DE ISAÍAS Y OTRA LITERATURA JUDÍA .....	240
---	-----

## **CAPÍTULO V**

<b>CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ PROTOTIPO DE IDENTIDAD CREYENTE PARA LOS CRISTIANOS PERSEGUIDOS .....</b>	<b>247</b>
---	------------

INTRODUCCIÓN .....	247
--------------------	-----

1. FUNDAMENTOS DE LA CONDICIÓN PROTOTÍPICA DE CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ EN LA PRIMERA CARTA DE PEDRO .....	248
---	-----

1.1 EL SUFRIMIENTO INJUSTO Y EL COMPORTAMIENTO DE CRISTO SIERVO DE YAHVÉ COMO RASGO “TÍPICO” DEL PROTOTIPO .....	249
--	-----

1.2 EL SUFRIMIENTO DE CRISTO SIERVO DE YAHVÉ Y SU FRECUENCIA EN LA CARTA .....	252
--	-----

1.3 EL SUFRIMIENTO DE CRISTO SIERVO DE YAHVÉ Y SU CENTRALIDAD PROTOTÍPICA .....	254
---	-----

1.4 CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y SU TRAYECTORIA TEMPORAL EN PRIMERA DE PEDRO .....	257
--	-----

1.4.1 La rica tradición del pasado en 1Pe .....	258
---	-----

1.4.2 El Cristo recordado de 1Pe.....	261
<b>2. LA FUNCIÓN SOCIAL DEL PROTOTIPO CRISTO SIERVO DE YAHVÉ SUFRIENTE Y LA IDENTIDAD SOCIAL DE LOS CREYENTES .....</b>	<b>265</b>
2.1 CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y LOS ESCLAVOS DOMÉSTICOS.....	267
2.1.1 Los esclavos domésticos y el cuerpo sufriente.....	269
2.1.2 De esclavos domésticos a siervos de Dios .....	273
2.1.3 Los οἰκέται y la οἶκος τοῦ θεοῦ como espacio alternativo al conflicto .....	276
2.2 CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y LAS MUJERES CASADAS ALGUNAS CON ESPOSOS NO CREYENTES.....	281
2.2.1 Las mujeres casadas y la sumisión .....	283
2.2.2 De mujeres casadas a hijas de Sara.....	287
2.2.3 Las mujeres casadas y su conducta (ἀναστροφή) en medio del conflicto .....	293
2.3 CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y LOS CRISTIANOS PERSEGUIDOS .....	296
2.3.1 Los destinatarios y la denominación “Χριστιανός”.....	297
2.3.2 De extranjeros y forasteros a etnia santa.....	305
2.3.3 Los χριστιανοί y el ὑπογραμμός ante el conflicto .....	310
<b>3. EL PROTOTIPO CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y OTRAS TRAYECTORIAS .....</b>	<b>315</b>
3.1 EL ‘ΥΠΟΓΡΑΜΜΟΣ EN EL CONFLICTO DE 1 CLEMENTE.....	316
3.2 EL ‘ΥΠΟΓΡΑΜΜΟΣ EN EL CONFLICTO EN LA CARTA DE POLICARPO DE ESMIRNA .....	319
<b>4. CONCLUSIÓN.....</b>	<b>322</b>
<b>ANEXO DE CAPÍTULO: PRESENCIA DEL AT EN 1PE.....</b>	<b>327</b>
<b>CONCLUSIONES FINALES .....</b>	<b>331</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>347</b>

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

ABD	The Anchor Bible Dictionary
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute
AnBib	Analecta Biblica
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BDAG	A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature
BDF	A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature
BeO	Bibbia e oriente
Bib	Biblica
BJ	Biblia de Jerusalén
BTB	Biblical Theology Bulletin
CBR	Currents in <i>Biblical</i> Research
CEE	Biblia Conferencia Episcopal Española
CEI	Bibbia Conferenza Episcopale Italiana
DBS	Dictionnaire de la Bible: Supplément.
DEETB	Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica
DELG	Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque
DENT	Diccionario Exegético del Nuevo Testamento
DF	Diccionario de Filosofía
DTMAT	Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento
DTNT	Diccionario Teológico del Nuevo Testamento
ECM	Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior IV Catholic Letters
EDS.	Editores
ExpT	Expository Times
GELNT	Greek-English Lexicon of the New Testament: based on Semantic Domains
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTS	Hervormde theologiese studies

JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JTS	Journal of Theological Studies
LA	Liber Annuus. Studii biblici franciscani
LNTS	Library of New Testament Studies
LTNT	Lexique théologique du Nouveau Testament.
LXX	Septuaginta
N-A <sup>28</sup>	Novum Testamentum Graece, 28 Revised Edition
NABPR	National Association of Baptist Professors of Religion
NCBSJ	Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo
Neotest	Neotestamentica
NTS	New Testament Studies
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
RB	Revue Biblique
RestQ	Restoration Quarterly
RevSR	Revue des sciences religieuses
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RivBiblIt	Rivista Biblica
RT	Revue Thomiste
RThLouv	Reveu théologique de Louvain
SBL	Studies in Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
ST	Studi e testi
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TM	Texto Masorético
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible
Trad.	Traducido
TynBul	Tyndale Bulletin
USQR	Union Seminary Quarterly Review
Vols.	Volúmenes

WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WW	Word and World
ZMR	Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft



## INTRODUCCIÓN

Actualmente se reconoce la gran importancia que tiene la primera carta de Pedro, considerada una “encrucijada” de las teologías del Nuevo Testamento. Atrás quedó el tiempo que la relegó a un segundo plano en los ambientes académicos, ahora las nuevas metodologías exegéticas afrontan el estudio de esta carta de una manera intensa y fructífera. Por otra parte, esta carta aborda, como ningún otro escrito del Nuevo Testamento, la situación de unas comunidades que sufren injustamente. Estas razones académicas y de interés vital son las que me han motivado a realizar esta investigación y a culminar la presente tesis doctoral.

En una línea metodológica muy actual, esta tesis recurre a las ciencias sociales, concretamente a la psicología social para comprender mejor el texto. Lo que defiende es que a unas comunidades hostigadas y perseguidas, la primera carta de Pedro les propone a Jesucristo como Siervo sufriente de Yahvé y como prototipo con el que identificarse para adoptar una actitud adecuada y novedosa en medio de la difícil situación en la que se encuentran. Así podrán conservar su identidad, sin dislocarse ni claudicar de su fe, siendo capaces de resistir en medio de los sufrimientos y sin perder la esperanza.

El texto literariamente central y teológicamente clave de la carta es 2:18-25, estrechamente relacionado con 3:1-6. En este texto, los esclavos domésticos que sufren muy especialmente –y que la carta relaciona con los sufrimientos de las mujeres casadas– representan a todos los creyentes destinatarios que se encuentran en una situación de sufrimiento y de marginación social: son extranjeros (πάροικοι) y forasteros (παρεπίδημοι) en medio de una sociedad hostil.

En este pasaje central, Cristo padece como Siervo fiel de la voluntad de Dios y establece un modelo (ὄπογραμμός) de inocencia y de renuncia a represalias, cuyas huellas se deben seguir (v.21). Esta referencia al sufrimiento de Cristo se hace desde las características del Siervo Sufriente de Isaías 52:13–53:12 que, como lo demostraremos, es la clave hermenéutica que el autor promueve, para comprender e interpretar las circunstancias injustas de persecución y conflicto en las que se encuentra sumidas las comunidades destinatarias. El consistente y explícito uso que aquí se hace de esta cita de Isaías convertirá a 1Pe 2:18-25 en el texto del Nuevo Testamento que mejor refleja el

empleo de esta tradición profética en los inicios del cristianismo y promoverá a esta sección como el corazón de la cristología de la carta.

A partir del objetivo trazado y de los criterios metodológicos enunciados este estudio se organiza en cinco capítulos.

El primer capítulo presenta a grandes rasgos, las tres etapas por las que ha pasado en los tiempos modernos el estudio de la primera de Pedro; se destaca la incorporación del recurso a las ciencias sociales (exégesis socio-científica) que de ninguna manera elimina la exégesis crítica y literaria sino que la complementa.

El capítulo segundo se ocupa de la cuestión metodológica. Se explicita, con cierta amplitud, el marco teórico referido a los prototipos de identidad social y su pertinencia en los procesos de gestión del conflicto intergrupal. Se estudian las definiciones de grupo, las formas de identidad grupal que existen y las maneras de gestionar el conflicto que tienen los grupos, especialmente, cuando ven amenazados sus vínculos o experimentan hostilidad en razón de su identidad social. Al final se exponen los criterios de elección de un prototipo y su función en los procesos de diferenciación intergrupal.

El capítulo tercero estudia la situación social de los destinatarios y especialmente los sufrimientos por los que pasan las comunidades creyentes, tratando de identificar las causas y las formas del conflicto. Frente al alto potencial desintegrador que en la vida del grupo tiene el sufrimiento y la hostilidad de los grupos de fuera, la carta se constituye en una exhortación a resistir en la fe (5:9).

Como ya se ha dicho, el centro de todo el mensaje de exhortación de la carta, lo encontramos en la unidad literaria 2:18-25. A su estudio exegético dedicamos el capítulo cuarto de este trabajo. Para ello recurrimos a los métodos tradicionales de interpretación. La delimitación de este pasaje mostrará el vínculo entre los esclavos domésticos y las mujeres casadas, ambos grupos sometidos al *paterfamilias*. También el capítulo presta especial atención al influjo de las tradiciones que subyacen al texto. Profundizaremos en el contenido de Is-LXX y su influencia en la carta. Nos interesa la novedad con la cual la carta interpreta el sufrimiento y la muerte de Cristo como Siervo de Yahvé y cómo su sufrimiento tiene un carácter salvífico y vicario (v.24).

El capítulo final aprovecha los resultados del trabajo exegético y aplica los pasos que el modelo de la teoría de los prototipos propone. En primer lugar, contrasta y verifica los rasgos de elección de un prototipo grupal, con aquellos que la carta promueve para el grupo creyente. Luego, revisa su función o su efecto social en todos los ámbitos o círculos a donde su impacto o influencia se puede evaluar: esclavos domésticos, esposas creyentes, cristianos en general. Con ello se pretende alcanzar una mejor comprensión de 1Pe, a partir del prototipo Cristo Siervo Sufriente de Yahvé que la carta define en 2:18-25.

No resulta fácil plantear el tema de la identidad de los creyentes en un contexto tan agresivo y tan hostil como el que aparece descrito en la carta y más todavía, si los destinatarios son esclavos domésticos o esposas creyentes, grupos donde la vulnerabilidad, junto a la posibilidad de padecer sufrimientos injustos es mayor. No obstante, la primera de Pedro no encierra a los creyentes en un mundo “aparte”, lejano del conflicto, evadiendo su realidad: “La voluntad de Dios es que haciendo el bien tapéis la boca a la estupidez de los hombres ignorantes” (2:15). “Pero si además, tuvierais que sufrir por causa de la justicia... no les tengáis miedo ni os amedrentéis” (3:14).

De este modo la carta nos devuelve a lo más genuino del mensaje evangélico, que es dar vuelco a las situaciones humanas con la proclamación del sufrimiento de Cristo. Toda la carta se verá dominada por el prototipo Cristo, su comportamiento ante el sufrimiento injusto inspira y define los rasgos del comportamiento del creyente: “insultado no devolvía el insulto, sufriendo no amenazaba, sino que se entregaba al que juzga justamente” (2:23).

### ***Agradecimientos***

Para llegar a este punto de la investigación han sido muchas las personas que me han animado y en esta “*παροικία*” me han acogido. A todos quisiera expresarles mi gratitud.

En primer lugar, quiero agradecer a mi director de tesis, al Dr. D. Rafael Aguirre, porque ha sido el apoyo constante, el maestro del método, el sabio siempre oportuno y preciso, el amigo paciente. Sin su calidad humana y su competencia académica esta investigación no se habría podido realizar. Hoy le agradezco a la vida el haberme dado

la oportunidad de conocerle, de haber aprendido a su lado, de seguir contando con su amistad y cercanía.

También mi palabra agradecida se dirige a Don Mario Iceta, Obispo de la Diócesis de Bilbao, su comprensión en tantas horas, su cercanía y estímulo como pastor me han permitido alcanzar esta meta. Su acogida me dio la posibilidad de servir en esta Diócesis y crecer pastoralmente en medio de las comunidades de Sestao y en el hospital de Cruces.

En los primeros años de esta investigación fue importante el apoyo y la formación de los franciscanos, especialmente en el Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén. Desde ahí me orienté a la Universidad de Deusto. De ambas instituciones he recibido la ayuda y el estímulo de sus profesores, algunos de ellos miembros del grupo de investigación “orígenes del cristianismo”, su experiencia y sugerencias han sido decisivas para este trabajo. De todos conservo un importante recuerdo que hoy agradezco.

También deseo agradecer a la comunidad de los padres Eudistas por su fraternidad que salva distancias, a los presbíteros diocesanos de Bilbao por su amistad e interés en el trabajo y a los Hijos del amor misericordioso por su acogida en esta etapa final de mis estudios.

Agradecer a mi familia el apoyo que me ha brindado, los sacrificios que ha hecho, las distancias que ha padecido. Su interés y aliento constantes me han sostenido.

A todos los amigos y amigas en quienes he encontrado apoyo, hospitalidad y ánimo a lo largo de todos estos años mi gratitud más sincera. El corazón no olvida a quienes desde siempre han estado a mi lado y en los momentos más difíciles me han mostrado su entera disponibilidad y afecto.

## CAPÍTULO I

### HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

#### INTRODUCCIÓN

Han pasado ya algunos años desde cuando John H. Elliott alzaba su voz, para llamar la atención sobre el “desconcertante desinterés” que los estudios bíblicos habían prestado a la primera carta de Pedro<sup>1</sup>. Una situación comprensible, según David G. Horrell<sup>2</sup>, debido al protagonismo que se asigna a Pablo en el conjunto de escritos del Nuevo Testamento. Junto a las cartas que se le atribuyen está también su significativo papel en la progresiva narración del libro de los Hechos de los apóstoles. Por otra parte, desde la reforma protestante y a partir de los estudios histórico-críticos, a la teología paulina se le concedió un lugar privilegiado. Esta primacía teológica afectó la comprensión de la teología de 1Pe, ya que ésta fue considerada como una elaboración posterior a la tradición paulina y dependiente completamente de ella<sup>3</sup>.

Sin embargo, en la actualidad se constata un renovado interés por el estudio de 1Pe que pretende rehabilitarla de su marginal situación. El mismo John H. Elliott ha contribuido en todo este proceso. Sus trabajos promueven la liberación de lo que él definía como la “servidumbre” paulina de 1Pe<sup>4</sup>. Para Elliott, la carta tiene una voz distinta e importante entre los testigos del Nuevo Testamento y no es un documento pseudo-paulino o una elemental imitación del mensaje de Pablo. Las diferencias matizadas entre la tradición paulina y 1Pe constatan que el autor petrino construyó, en la base de la misma tradición

---

<sup>1</sup> Para J. H. ELLIOTT, “The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child”, 243-254: “1 Peter suffers second-class status in the estimation of modern NT exegetes... It is generally treated as one of the step-children of the NT canon”. También, cf. T. W. MARTIN, “The Rehabilitation of a Rhetorical Step-Child”, 41-71.

<sup>2</sup> Cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 1-3.

<sup>3</sup> La cercanía de 1Pe con Pablo era tan directa para algunos, que todo en la carta apuntaba a Pablo como remitente. La excepción del nombre al inicio de 1Pe, era considerada por K. M. FISCHER, *Tendenz und Absicht*, 15, nota 3, como una “pequeña corrupción producida en la transmisión textual”, a consecuencia de la cual el pseudo-Pablo original se convirtió en pseudo-Pedro, porque no es pensable que una carta tan paulina hubiera sido compuesta bajo el nombre de Pedro. Este exagerado alcance de la afinidad de 1Pe con los escritos de Pablo debe ser tratado con prudencia, especialmente por el influjo que tuvo al inicio la escuela alemana en la interpretación de 1Pe, pues la consideraba una simple imitación del discurso de Pablo (“Abklatsch paulinischer Rede”); cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 37.

<sup>4</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, “The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child”, 248.

que conoció Pablo, un mensaje pastoral distinto, elaborado con su propia voz<sup>5</sup>. Exponentes de esta valoración crecen en número y son hoy una mayoría representativa<sup>6</sup>.

Esta renovada tendencia hacia el estudio de 1Pe se puede confirmar si se revisa la historia de la interpretación crítica de la carta. Un proceso que no deja de ser complejo dada la diversidad de maneras de considerar el escrito de Pedro<sup>7</sup>. Este capítulo presenta un balance del estado actual de la investigación de la carta dentro de sus principales etapas de desarrollo. De modo especial, se destaca el período en que se estudió 1Pe con ayuda de las metodologías de las ciencias sociales. Inauguran este momento John H. Elliott y David L. Balch quienes, como lo desarrollaremos más adelante, se acercaron a 1Pe reconociendo que existen factores sociales que condicionaron la elaboración del texto.

Esta perspectiva ha sido seguida por un buen número de estudiosos de la carta, a quienes presentaremos al final del capítulo. Sus obras y argumentos estarán a la base de esta investigación, pues para nosotros también 1Pe es un texto de orientación social y por tanto, su estudio requiere que se preste atención a las dimensiones sociales, a los contextos de la composición y recepción de la carta y a sus interrelaciones<sup>8</sup>. Los destinatarios de 1Pe están en medio de un contexto que les es hostil y que afecta directamente su condición creyente (4:16). El sufrimiento que padecen tiene distintas formas y queda registrado en la carta desde el inicio (1:6) hasta el final (5:9-10). De ahí

---

<sup>5</sup> Respecto a la relación entre los escritos de Pablo y 1Pe, cf. M. LÀCONI, “Tracce dello stile e del pensiero di Paolo nella prima lettera di Pietro”, 367-394, donde afirma: “la prima Lettera di Pietro, quasi nodo di incontro delle diverse correnti neotestamentarie, già concretate, o in via di concretarsi letterariamente, sembra svolgere un compito di sintesi e di unificazione, rivelandosi capace di rendere un’eco fedele delle tradizioni più diverse –soprattutto di quelle paoline-, pur senza traccia di servilismo, e con innegabile e naturalissima originalità”. Por otra parte, de los contactos que se pueden señalar entre 1Pe y especialmente Rm y Ef, los comentaristas concluyen que una dependencia literaria por parte de 1Pe no puede ser demostrada; cf. K. SHIMADA, “Is I Peter Dependent on Romans?”, 87-137.135. Para J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 38: “Most of the theological features that they share in common... constitute elements of general Christian teaching and proclamation... These features reflect, not ideas unique to Paul that were then borrowed by the Petrine author, but features typical of the early Christian proclamation and teaching in general, upon which both authors drew”.

<sup>6</sup> Para una amplia bibliografía al respecto, cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 40. Nota 17.

<sup>7</sup> Cf. É. COTHENET, “Les orientations actuelles”, 13-42.

<sup>8</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 14.

que el autor no solo ofrezca un texto de orden exhortativo, que busca primariamente estimular o animar a sus destinatarios, sino que además, y así lo pretendemos demostrar, el autor fija o establece todo un argumento de identidad para el grupo a partir del comportamiento prototípico de Cristo ante el sufrimiento injusto, quien como Siervo Sufriente de Yahvé, dejó un modelo para seguir sus huellas (2:21-25).

En este sentido, las herramientas que las ciencias sociales nos ofrecen en la tarea de la interpretación son indispensables. No solo para conocer los contextos histórico y cultural de los primeros destinatarios de la carta, sino sobre todo para comprender mejor la función que tuvo 1Pe en el proceso de fortalecimiento de la identidad creyente amenazada por un entorno hostil. Para llegar a este momento, la historia de la interpretación muestra un recorrido amplio y fecundo que justifica un breve desarrollo.

## **1. ETAPAS DE LA INTERPRETACIÓN DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO**

Dado el objetivo de este trabajo, nuestro interés por la historia de la interpretación se centra en las metodologías que se han utilizado para el estudio de la carta. Así, podemos dividir este proceso histórico en tres grandes etapas.

En primer lugar, la aplicación del método de la *historia de las formas*, así como las hipótesis propuestas desde la *crítica literaria*, determinaron una etapa inicial en la cual el texto de 1Pe fue considerado como un escrito fragmentario, posiblemente con un sustrato tradicional litúrgico u homilético que el autor de la carta habría utilizado introduciendo modificaciones importantes. Este núcleo tradicional condicionaría tanto el origen de 1Pe como su unidad literaria. De ahí que esta primera etapa destaque el proceso de formación del texto y su historia, más que su forma y contenido final.

En una segunda etapa, la carta es considerada como una unidad. Los métodos son más globalizantes, se fijan en la temática o temáticas de la carta, así como en la estructuración definitiva del texto. Por esto, intervienen métodos que analizan la estructura literaria o la estrategia retórica de la carta, con el fin de comprender la dinámica interna del texto.

Finalmente, la tercera etapa, que parte también del carácter unitario del texto, se interesará por aspectos como los contextos históricos o la identidad de los destinatarios, hasta llegar a proponer la cuestión de la naturaleza misma del escrito. En esta etapa se acude a las metodologías o modelos de las ciencias sociales que han permitido un mejor conocimiento del contexto de 1Pe y de la finalidad del escrito.

Estas tres etapas son las que a continuación describiremos. Aparte de la necesaria presentación de los representantes de cada etapa, nos interesarán algunos elementos de los procesos de configuración estructural de la carta y nos detendremos en el aporte de los estudios desde la perspectiva social. Por lo demás, no pretendemos ofrecer un panorama completo de toda la historia de la interpretación de 1Pe, de alguna manera por otros desarrollada<sup>9</sup>, sino más bien situar los principales problemas de interpretación, enfocados hacia nuestra propuesta.

### **1.1 PRIMERA ETAPA: ESTUDIO DE LA DIMENSIÓN LITERARIA Y DEL ORIGEN DE PRIMERA DE PEDRO**

Esta primera etapa hunde sus raíces en los iniciales cuestionamientos que se hicieron sobre el origen, la unidad y la identidad literaria de 1Pe. Para **Adolf von Harnack**<sup>10</sup>, 1Pe no presenta con claridad el carácter de una verdadera carta. En 1897 propuso que en 1Pe se podía reconocer un núcleo con rasgos homiléticos: la unidad 1:3–5:11. Esta habría circulado durante la mayor parte del siglo segundo no como una carta, pues no tenía ni saludo ni conclusión, sino como un tratado cristiano anónimo que se difundió como una “composición homilética”. El nombre de Pedro como su autor y los demás rasgos epistolares fueron añadidos por las autoridades eclesiásticas en algún momento después de la mitad del siglo, para justificar su inclusión en el canon del NT entonces en proceso de formación<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Balances históricos sobre la interpretación de 1Pe se pueden consultar en: S. R. BECHTLER, *Following in His Steps*, 1-22; É. COTHENET, “La Première de Pierre: bilan de 35 ans de recherches”, 3685-3712; M. DUBIS, “Research on 1 Peter”, 199-239; M. MAZZEO, *Lettere*, 216-222. Para elencos bibliográficos, cf. A. CASURELLA, *Bibliography of Literature on First Peter*, 1-171; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 155-304; D. SILVA, “A 1 Peter Bibliography”, 75-89.

<sup>10</sup> A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Die Chronologie I*, J. H. Heinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1897.

<sup>11</sup> Cf. A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, 451-465.

Esta idea fue desarrollada posteriormente por **Richard Perdelwitz**<sup>12</sup> quien, observando las variadas perspectivas con que aparece el tema del sufrimiento en el texto, propuso que 1Pe estaba compuesta por dos escritos independientes. El punto de separación se encontraba en 1Pe 4:12. Ahí, las *pruebas de fuego* (πύρωσις) que los destinatarios padecen, son mencionadas en tiempo presente, como una realidad que está sucediendo entre ellos. Sin embargo, en las referencias anteriores (1:6; 3:13-14.17) las pruebas son solo una realidad hipotética. Más todavía, la doxología de 4:11 junto a las referencias al bautismo recientemente recibido (1:6-8.12; 2:10.25; 3:21) y el nacer de nuevo (1:3.23; 2:2), justifican –según Perdelwitz– que 1:3–4:11 sea una sección independiente del resto de la carta. Según las características de esta unidad se trataría de una homilía bautismal, posiblemente dirigida a iniciados cristianos pertenecientes a algún otro tipo de culto. La segunda unidad estaría conformada por 1:1-2 y 4:12–5:14. Un documento más tardío probablemente escrito a la misma comunidad, cuando sus miembros se encontraban bajo persecución por causa de su fe<sup>13</sup>. Según esto, 1Pe no sería una carta en lo sustancial, sino un discurso fijado por escrito con ocasión de una celebración bautismal. Solo posteriormente los dos documentos quedarían reunidos en uno solo que se conocería como la 1Pe.

Estos planteamientos, inicialmente aceptados, motivaron la investigación y contribuyeron al desarrollo de otros estudios. **Herbert Preisker**<sup>14</sup>, por ejemplo, propuso que en la carta ciertamente el tema del bautismo estaba presente, pero no como una homilía sino como una liturgia real y completa. 1Pe 1:3–4:11 sería la liturgia bautismal y 4:12–5:11 la conclusión del servicio litúrgico<sup>15</sup>. Solo posteriormente, para Preisker, al

---

<sup>12</sup> R. PERDELWITZ, *Die Mysterienreligionen und das Problem des I Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtlicher Versuch*, Alfred Töpelmann, Giessen, 1911.

<sup>13</sup> Cf. R. PERDELWITZ, *Die Mysterienreligionen*, 5-28.

<sup>14</sup> H. PREISKER, ‘Anhang zum ersten Petrusbrief’, en: H. WINDISCH – H. PREISKER, *Die katholischen Briefe* (HNT 15), Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1951, pp. 152-162.

<sup>15</sup> El rito del bautismo sucedería después de 1:21 y estaría acompañado del himno litúrgico de 2:1-10 y de la exhortación a la comunidad que aparece en 2:11–3:12, interrumpida ésta por un himno en honor a Cristo (2:21-24) y continuada por una declaración apocalíptica (3:12–4:7a). Luego una oración conclusiva original (4:7b-11), modificada para adaptarse a las necesidades de la carta. En este momento, los recién bautizados se unirían a la comunidad en general y todos participarían del servicio litúrgico, que avanzaría con: una declaración apocalíptica (4:12-19), una exhortación dirigida a los ancianos de la comunidad (5:1-4), luego a los jóvenes (5:5a) y, finalmente, a todo el grupo (5:5b-9). La bendición la pronuncia el que preside (5:10) y la doxología toda la comunidad (5:11); cf. H. PREISKER, ‘Anhang zum ersten Petrusbrief’, 49-82.

texto se le añadirían el comienzo y el final, para así ser enviado desde Roma en forma de carta, con el fin de consolar y fortalecer a los creyentes de Asia Menor. Finalmente, Preisker no descarta el tema de la persecución que pudo estallar durante la composición de esta liturgia.

Un seguidor de esta tesis fue **Frank L. Cross**<sup>16</sup> quien relacionó 1Pe con la parte del rito bautismal en la celebración de la vigilia pascual. Para ello, destacó la presencia en 1Pe del verbo sufrir (πάσχω) y del sustantivo sufrimiento (πάθημα), términos que en la etimología popular estaban relacionados con la pascua (πάσχα). Así también se encuentra en obras como las de Melitón de Sardes, *Homilía sobre la pascua*, o de Hipólito, *Constitutiones Apostolicæ*. Por tanto, para Cross en 1Pe las variadas referencias al sufrimiento son simplemente una reflexión del lenguaje típico de una liturgia pascual que no pueden ser relacionadas con una persecución oficial<sup>17</sup>.

En esta misma perspectiva litúrgica, aunque con un grado de distancia del resto de autores, podemos incluir el trabajo de **Marie-Émile Boismard**<sup>18</sup>. Para él, 1Pe en sí misma no es ni una homilía ni una liturgia bautismal, sino que ella contiene un número de fragmentos de una primitiva liturgia bautismal. Aunque, de cualquier forma la carta sigue siendo un escrito unitario. Sus diversas contribuciones parten de una comparación de 1Pe con pasajes de Tito, 1 de Juan, Colosenses y Santiago que concluye con una reconstrucción posible de cuatro himnos bautismales en el conjunto de la carta, a saber: 1:3-5; 3:18-22; 2:22-25; 5:5-9<sup>19</sup>. Aunque la carta presenta el bautismo (3:21) y contiene diversas alusiones al mismo, como la regeneración por medio de la resurrección de Cristo (1:3), la comparación con los recién nacidos (2:2), la tipología del diluvio (3:20),

---

<sup>16</sup> Cf. F. L. CROSS, *I Peter. A Paschal Liturgy*, A. R. Mowbray, London, 1954. Para una postura crítica, cf. C. F. D. MOULE, “The Nature and Purpose of I Peter”, 1-11; T. C. G. THORNTON, “I Peter, A Paschal Liturgy?”, 14-26.

<sup>17</sup> Cf. F. L. CROSS, *I Peter. A Paschal Liturgy*, 12-17.

<sup>18</sup> Sus principales conclusiones en: M.-É. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Cerf, Paris, 1961; Id., “Pierre (Première Épître de)”, DBS 7, 1415-1456.

<sup>19</sup> Cf. M.-É. BOISMARD, “Une liturgie baptismale dans la Prima Petri, I”, 182-208; Id., “Une liturgie baptismale dans la Prima Petri, II”, 161-183.

no son elementos suficientes para sostener que la unidad comprendida entre 1:3–4:11 pueda ser considerada una homilía o liturgia bautismal<sup>20</sup>.

Finalmente, en torno a estas propuestas aparecen dos grandes comentarios de 1Pe. Nos referimos en primer lugar al que elabora **Francis W. Beare**<sup>21</sup> quien, cercano a la propuesta de Perdelwitz, sostiene que la unidad 1:13–4:11 es ciertamente un discurso sobre la naturaleza de la vida cristiana, que comienza con el bautismo, el sacramento de la regeneración. Se trata de una instrucción respecto a la conducta que deben asumir quienes profesan la fe cristiana. No obstante, esta sección es completa en sí misma y no requiere ningún complemento epistolar<sup>22</sup>.

El segundo comentario es el de **Edward W. Selwyn**<sup>23</sup> quien, inspirado en los trabajos de la *Formgeschichte* de los sinópticos, comparó 1Pe con los pasajes paralelos de las cartas del NT, con el fin de identificar las formas-tipo que aparecen en ellas y caracterizar sus orientaciones. Para ello, diseña tablas sinópticas entre el texto de 1Pe, el resto de cartas del NT, los *Verba Christi* y eventualmente las citas del AT. El resultado es una serie de textos comunes que denomina *catequesis bautismales* donde se desarrollan distintos temas como: la santidad (1Pe 1:16; 1Ts 4: 3-8; Hch 15; Lv 19:2); el ser hijos de la luz (1Pe 2:9; 1Ts 5:1-9; Hch 26:18; Is 9:1); la nueva vida y sus renunciaciones (1Pe 2:1-2; St 1:21; Rm 3:12; Col 3:8; Ef 4:25), entre otros<sup>24</sup>. Este método influyó positivamente en trabajos posteriores y permitió pasar de la problemática de la dependencia literaria entre textos, a interrogarse sobre la historia de sus tradiciones<sup>25</sup>. No obstante, esta concentración en la temática bautismal determinó el abandono de otras peculiaridades formales o históricas del texto que se retomarán en la etapa siguiente.

---

<sup>20</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 216; N. BROX, *La primera*, 35.

<sup>21</sup> F. W. BEARE, *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction and Notes*, Basil Blackwell, Oxford, 1947.

<sup>22</sup> F. W. BEARE, *The First Epistle of Peter*, 37-41.

<sup>23</sup> E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays*, Baker Book House, Grand Rapids, <sup>2</sup>1947.

<sup>24</sup> Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, 365-466.

<sup>25</sup> Cf. É. COTHENET, “La Première de Pierre”, 3688.

También creemos, a propósito de toda esta primera etapa, que no resulta fácil ni tan seguro establecer un proceso genético literario de la carta. En primer lugar, porque en cuanto al sustrato tradicional que utiliza la carta no hay una opinión unánime. Algunos creen reconocer un formulario litúrgico (bautismal, pascual) y otros uno homilético o de instrucción parenética. Como afirma Brox tanto el lenguaje bautismal o el de conversión que aparece en 1Pe puede ser usado en cualquier otro momento distinto al del bautismo; de hecho, el conocimiento del AT que supone el texto es un indicio de que los destinatarios no son neófitos. Finalmente, la determinación, siempre hipotética, de su origen no aporta nada realmente fecundo para la comprensión de 1Pe en el aspecto literario<sup>26</sup>.

## **1.2 SEGUNDA ETAPA: ESTUDIOS DESDE LA UNIDAD DE LA CARTA, ESTRATEGIA RETÓRICA Y PROPUESTAS DE ESTRUCTURACIÓN**

Esta segunda etapa podría considerarse como una reacción a la idea de que en el origen de 1Pe esté un sustrato tradicional de rasgos litúrgicos bautismales u homiléticos. Ciertamente, el bautismo no es el tema predominante de la carta y difícilmente puede ser el punto originario del material principal del texto. La temática bautismal y otras cercanas como la idea del éxodo, la interpretación del nuevo nacimiento, etc., aparecen en otros lugares de la literatura cristiana primitiva y, por tanto, no pueden ser considerados como temas exclusivos o predominantes de 1Pe<sup>27</sup>. Sin duda, este enfoque unidireccional choca con otros aspectos de la carta, especialmente con aquellos relacionados con el sufrimiento que padecen los destinatarios.

**Eduard Lohse**<sup>28</sup> fue el primero en hacer estas observaciones. Si bien acepta que en la carta las alusiones al bautismo están presentes, también señala que éstas solo se encuentran en su primera parte (1:3–2:10). Para él, existen otros aspectos que quedan pendientes e integran la unidad de 1Pe. Así que su esfuerzo se concentra en aclarar la idea directriz (Leitgedanken) de la carta y demostrar cómo el autor le da forma y estructura al texto en torno a esa idea. Para Lohse la clave de lectura y comprensión de

---

<sup>26</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 35.

<sup>27</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 36.

<sup>28</sup> E. LOHSE, "Parenesis and kerygma in 1 Peter", en: C. H. TALBERT, *Perspectives on 1 Peter*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 1986, pp. 37-59. (Original alemán: "Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief", ZNW 45 (1954) 68-89.

1Pe está en 5:12 donde el autor afirma: “Os he escrito... para exhortaros (παρακαλῶν) y para daros testimonio (ἐπιμαρτυρῶν) de que esta es la verdadera gracia de Dios”<sup>29</sup>. El autor de 1Pe, asumiendo elementos de la tradición parenética (judeo-cristiana y del mundo helenístico) elabora y estructura una exhortación cristológica dirigida a sus destinatarios que sufren<sup>30</sup>.

Esta manera de aproximarse a la carta a partir de un principio organizador, inaugura una nueva etapa en los estudios de 1Pe. Ella busca, sobre todo, comprender la dinámica interna del escrito desde una idea directriz que determina su estructura o su plan<sup>31</sup>. Desde esta perspectiva, los estudios han sido numerosos y de resultados importantes y variados. Aunque algunos proponen que 1Pe no tiene hilo lógico ni estructura literaria definida, otros encuentran una plena cohesión interna del texto. Así entonces, una breve revisión de los más significativos estudios que siguieron a los de Lohse nos permitirá valorar el aporte de esta etapa.

El estudio contemporáneo y más cercano al planteamiento de Eduard Lohse es el de **Willem Cornelis van Unnik**<sup>32</sup>, quien también considera 1Pe como una parénesis. Las diversas admoniciones que aparecen en la carta son principalmente de carácter ético y se corresponden con los estándares de moralidad del mundo antiguo. No obstante, 1Pe se diferenciará por los temas de motivación que trata. Los creyentes obran el bien porque: a) el fin de las cosas está cerca; b) han sido liberados por Cristo, c) de la vida vana y deseos de los gentiles; d) porque ellos pertenecen a Dios; e) Dios es el juez que ha establecido ciertas condiciones para sus vidas; f) sufrir con Cristo también significa compartir su gloria. Aunque él define su presentación como “sistemática”, al final no logra establecer una clara relación entre los temas propuestos<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. E. LOHSE, “Parenesis and kerygma”, 42-52.

<sup>30</sup> Cf. E. LOHSE, “Parenesis and kerygma”, 55-59.

<sup>31</sup> Cf. É. COTHENET, “Les orientations”, 26; M. MAZZEO, *Lettere*, 217-218.

<sup>32</sup> Cf. W. C. VAN UNNIK, “The Teaching of Good Works in 1 Peter”, *NTS* 1 (1954/55) 92-110.

<sup>33</sup> Cf. L. THURÉN, *Argument and Theology*, 19.

En esta línea exhortativa también se inscribe el estudio de **Charles Francis Moule**<sup>34</sup>. Para él, 1Pe es un texto parenético y no catequético, cuya intención es animar a los creyentes expuestos al sufrimiento. Sin embargo, el cambio de tono que aparece en 4:12 le devolverá a la hipótesis de que en 1Pe se encuentran dos textos independientes que fueron unidos posteriormente. Esta hipótesis que Moule retoma, perderá su fuerza con la aparición, en 1961, del comentario de **Karl H. Schelkle**<sup>35</sup>. Pues, éste argumenta que 1Pe es verdaderamente una carta, pues, aunque no se interesa por situaciones particulares de grupos destinatarios concretos, sí conoce el sufrimiento de la amplia comunidad a la que se dirige. La carta exhorta a la firmeza y a la perseverancia paciente (1:13; 4:19; 5:7s.) insistiendo, sobre todo, en el modelo del Cristo Sufriente (1:18-21; 2:21-25; 3:18-4:1)<sup>36</sup>.

Unos años después, en 1965, **William J. Dalton**<sup>37</sup> continuará el tema de la unidad de la carta proponiendo un plan estructurado en tres grandes apartados: 1) La dignidad de la vocación cristiana y sus responsabilidades (1:3-2:10); 2) las obligaciones de la vida cristiana (2:11-3:12); 3) los cristianos y la persecución (3:13-5:11)<sup>38</sup>. Junto a esto, trata el tema de la finalidad del texto. Para ello, Dalton revisa la relación casi paralela que muchos establecían entre 1Pe 3:18-4:6 y 1Pe 2:18-25, construida a partir de la referencia al modelo del Cristo sufriente. Dalton llama la atención sobre esto, pues Cristo como ejemplo solo aparece en 2:18-25 y ahí se lo relaciona con el sufrimiento de los creyentes (2:20). Pero, en 3:18-22 no se propone al modelo del Cristo Sufriente. Desde el inicio se está más allá de la esfera del ejemplo, pues se trata de un orden distinto, de la única acción salvífica de Cristo, quien sufrió una vez (ἄπαξ) para siempre por los pecados (cf. 3:18)<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. C. F. D. MOULE, "The Nature and purpose of I Peter", NTS 3 (1956/57) 1-11.

<sup>35</sup> K. H. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia, 1981. (Original alemán: *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Herder, Freiburg, 1961).

<sup>36</sup> Cf. K. H. SCHELKLE, *Le lettere di Pietro*, 38-39.

<sup>37</sup> Cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (AnBib 23), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, <sup>2</sup>1989.

<sup>38</sup> "In this exploration into the structure of 1 Peter, we have tried to find the organic thought of the letter, paying attention, above all, to the text itself"; W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 102.

<sup>39</sup> Cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 125-129.

Aunque el sentido salvífico de la unidad 2:18-25 se explicita en 2:24, es importante la conclusión a la que llega Dalton. Pues, ésta permitió en su momento una diferenciación entre el sufrimiento de los creyentes (2:20) y el del propio Cristo (2:24; 3:18). De ahí que él insista en que la finalidad de la carta no sea la misionera, como pensaban algunos, en el sentido de que el sufrimiento de los creyentes por hacer el bien salvaría a los gentiles (cf. 2:15), sino que el objeto de 1Pe es mostrar a Cristo Sufriente como único acontecimiento salvífico<sup>40</sup>.

Posteriormente, **Max-Alain Chevallier**<sup>41</sup>, siguiendo la metodología de William J. Dalton, presenta una organización literaria de 1Pe 1:1–2:10. Aunque ésta no incluye la totalidad de la carta, sí permite hacer una valoración positiva de la lógica interna con la que fue diseñada, al menos, su primera parte. La correspondencia que establece entre la introducción (1:1-2) y las secciones 1:13-12 y 1:13-25 demuestra que hay una relación de tipo léxico en 1Pe que puede, junto a otros elementos literarios, dar sentido a una estructura del texto. Lastimosamente no presenta un plan conjunto para toda la carta y no precisa otros aspectos necesarios para el análisis de la estructura literaria.

Con el deseo de completar el estudio parcial de Chevallier aparecerán los trabajos de Hans J. Bernardus Combrink<sup>42</sup>, Isidoro Volpi<sup>43</sup>, Louise-Marie Antoniotti<sup>44</sup>, entre otros. Una valoración crítica de estos autores y de sus diseños de organización de 1Pe, le permitirá a **José Cervantes**<sup>45</sup> exponer su propia propuesta de estructuración literaria de la carta. Para él, “1Pe es un complejo literario donde confluyen las influencias de las tradiciones catequéticas o litúrgicas de la primitiva comunidad cristiana, pero donde a la vez se percibe la mano de un redactor final que ha dado la unidad literaria a la carta y

<sup>40</sup> Cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 126.

<sup>41</sup> Cf. M. A. CHEVALIER, “1 Pierre 1,1 à 2,10. Structure littéraire et conséquences exégetiques sur la première épître de Pierre”, RHPR 51 (1971) 129-142.

<sup>42</sup> Cf. H. J. B. COMBRINK, “The Structure of 1 Peter”, *Neotest* 9 (1975) 34-63.

<sup>43</sup> Cf. I. VOLPI, “Approccio di Struttura su 1Pet 2,11-5,14”, en: L. PROVERA (ED.), *Gesù Apostolo e Sommo Sacerdote. Studi Biblici in memoria di P. T. Ballarini*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pp. 153-172.

<sup>44</sup> Cf. L.-M. ANTONIOTTI, “Structure littéraire et sens de la Première Épître de Pierre”, RT 85 (1985) 533-560.

<sup>45</sup> J. CERVANTES, *La pasión de Jesucristo en la primera carta de Pedro. Centro literario y teológico de la carta*, Verbo Divino, Estella, 1991.

que ha utilizado consciente o inconscientemente los procedimientos literarios propios de una formación judeocristiana en orden a configurar un todo unitario, coherente y armónico”<sup>46</sup>.

Su enfoque metodológico le permite comprobar que la pasión de Cristo es el fundamento de la carta y, al mismo tiempo, su clave de interpretación. Para ello, estudia con detalle los anuncios de temas, palabras, inclusiones, alusiones y citas del AT relacionados con el sufrimiento y la pasión de Cristo. En un segundo apartado de su obra verifica, por medio del trabajo exegético, que los principales textos de la carta se refieren a la pasión (2:18-25; 3:17-22; 4:1-6). La constante del tema de la pasión, presente en casi todas las secciones principales de la carta, hace que en 1Pe todo gire en torno al eje estructural literario y teológico de la pasión gloriosa de Cristo.

La brevedad de esta presentación no nos permite entrar en otros detalles de la propuesta de Cervantes. No obstante, nos interesa destacar alguna de las principales conclusiones que más adelante (capítulo IV) tendremos la ocasión de desarrollar. Nos referimos a la centralidad que tiene la unidad 2:18-25 dentro de la estructura que él propone. Al respecto afirma: “según nuestra estructuración de la carta, la unidad de 1Pe 2,18-25 constituye el centro de la sección central de toda la carta”<sup>47</sup>.

En suma, a partir del trabajo Dalton y de aquellos que siguieron su método y mejoraron sus procedimientos, se pudo afirmar que 1Pe poseía una forma literaria epistolar completa. Por tanto, era razonable pensar en un principio organizador que permitiera, por su orden y coherencia, tratarla como un documento unitario. Además, su contenido y sus elementos lingüísticos y literarios hicieron que 1Pe pudiera ser considerada como una carta circular, en principio, con una función parenética. A la tarea de clarificar esta función de la carta se dedican algunos estudios posteriores, que también vale la pena reseñar.

---

<sup>46</sup> J. CERVANTES, *La pasión*, 53.

<sup>47</sup> J. CERVANTES, *La pasión*, 128.

En su provechoso estudio sobre la estrategia retórica de 1Pe, **Lauri Thurén**<sup>48</sup> considera que esta carta, por su forma e intención, puede ser definida como una “carta de la diáspora”, comparable con los ejemplos judíos y cristianos en este género. Es decir, Jr 29:4-23; 2Bar.78-87; 2M 1:1-10; Hch 15:23-29; St 1:1. Para ello, debe compartir con los otros escritos la similitud en el saludo inicial, haber sido enviada a un amplio grupo de destinatarios, la época post-apostólica, un ficticio autor y una referencia a una persecución común para todo el grupo destinatario<sup>49</sup>. Algunos aceptan que 1Pe cumple con todos estos requisitos. Sin embargo, Thurén aunque finalmente opta por definir a 1Pe como “carta de la diáspora”, lo hace con reparos<sup>50</sup>. Pero advierte que algunos rasgos son significativos: 1Pe es una circular enviada desde “Babilonia” (5:13), que exhorta a los creyentes “forasteros” (παρεπίδημοι) “elegidos” (ἐκλεκτοῖς) de la “diáspora” (διασπορά), en una zona geográfica que el autor procura delimitar (1:1). Aunque estos términos ayudan a precisar a 1Pe como una carta de la diáspora, también nos recuerdan la rica tradición judía que hereda 1Pe.

El recurso que hace 1Pe del AT es significativo. Sus métodos y técnicas de uso son estudiados por **William L. Schutter**<sup>51</sup>. En un detallado trabajo encuentra aproximadamente 46 citas y alusiones, tomadas de once libros del AT<sup>52</sup>. Destacan, al inicio, la sección 1:13–2:10 que contiene la mayoría de citas del AT y, dentro de ella, el pasaje 1:10-12 donde se establece el esquema sufrimiento-gloria (1:11), clave hermenéutica de toda la carta<sup>53</sup>. En lo que define como cuerpo-medio de 1Pe, la sección 2:11–4:11, señala que el AT no predomina como factor especialmente formativo. De ahí

---

<sup>48</sup> L. THURÉN, *The Rhetorical Strategy of 1 Peter, with Special Regard to Ambiguous Expressions*, Åbo Academy Press, Åbo Finland, 1990.

<sup>49</sup> Cf. L. THURÉN, *The Rhetorical Strategy*, 81-83.

<sup>50</sup> L. THURÉN señala: “we can identify the epistolary subgenre of 1Peeter as a diaspora letter, with certain reservations. As signs of the genre remain a large address, and typical opening greetings and typical situation”; L. THURÉN, *The Rhetorical Strategy*, 83.

<sup>51</sup> W. L. SCHUTTER, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter* (WUNT 30), J. C. B. Mohr, Tübingen, 1989.

<sup>52</sup> Cf. W. L. SCHUTTER, *Hermeneutic and Composition*, 43.

<sup>53</sup> Al referirse a 1Pe 1:10-12 afirma: “In all of First Peter there is but one passage where explicit information exists concerning the author's hermeneutic, at the end of the blessing period, 1.10—2. Its strategic position immediately before the body-opening is enough to suggest how significant it is in the author's eyes both for himself and for the message that follows it”; W. L. SCHUTTER, *Hermeneutic and Composition*, 100.

que los pocos pasajes del AT que aparecen posean una especial importancia<sup>54</sup>. Según Schutter, de esta segunda sección el pasaje más importante, por todo lo que revela, es 1Pe 2:18-25<sup>55</sup>.

La destacada presencia del AT en 1Pe también es subrayada por **Troy W. Martin**<sup>56</sup>, quien considera que la *diáspora* es la metáfora de control de toda la carta<sup>57</sup>. Esta metáfora central le permite estructurar la carta y precisar, luego de un análisis literario, que muchas características de su elaboración se corresponden con el género parenético. Por tanto, instruye en la conducta apropiada que los destinatarios deben tener durante este *éxodo* y exhorta en la manera de vivir y permanecer en el grupo de creyentes<sup>58</sup>.

No obstante, Martin subraya que el género parenético no puede establecerse solo por los elementos literarios del texto, sino que también éstos deben ser determinados por el contexto social en el cual funcionan. Con la ayuda del estudio realizado por Leo G. Perdue<sup>59</sup>, Martin examina el ámbito social y parenético de 1Pe desde dos aspectos que denomina: entorno social y función social. Siguiendo a Perdue, explica que el entorno social consiste en que un preceptor, Pedro en este caso, escribe a comunidades apartadas cuyos miembros están experimentando adversidad, con el fin de exhortar a todos a permanecer firmes. Para ello elabora una reflexión sobre su vínculo de iniciación dentro el grupo y sobre el futuro de gloria que les espera.

En relación con el segundo aspecto, es decir, con la función social, Perdue sostiene que la función de la parénesis es la socialización. Solo que en el caso del mundo grecorromano, señala Martin, la meta de la socialización era la consecución de la δόξα.

<sup>54</sup> Cf. W. L. SCHUTTER, *Hermeneutic and Composition*, 138.

<sup>55</sup> Para W. L. SCHUTTER, el valor de este pasaje es considerable “because the comparatively extensive treatment of Is. 53 within its body, and esp. in 2.21f., means that the letter is one of the leading sources of information about the earliest Christian interpretations of Is. 53”; W. L. SCHUTTER, *Hermeneutic and Composition*, 139.

<sup>56</sup> T. W. MARTIN, *Metaphor and composition in 1 Peter* (SBLDS 131), Scholars Press, Atlanta, 1992.

<sup>57</sup> “The author of 1 Peter has also taken over this conception of Jewish Diaspora life in order to portray the Christian existence of his readers. They have embarked upon an eschatological journey that takes them from their new birth to the eschaton”; T. W. MARTIN, *Metaphor and composition*, 152-153.

<sup>58</sup> Cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and composition*, 160.

<sup>59</sup> L. G. PERDUE, “Paraenesis and the Epistle of James”, ZNW 72 (1981) 241-256.

En esta sociedad de naturaleza jerárquica, las personas obran con el deseo de alcanzar estima y reputación no solo de sus compañeros y superiores, sino también de sus inferiores<sup>60</sup>. De ahí que el autor de 1Pe tenga dificultades en promover entre sus destinatarios su mensaje pues éste genera todo lo contrario de la δόξα, ya que son tratados como malhechores (2:12; 3:16-17), son ultrajados (4:14) y hasta perseguidos (3:14; 4:1.12-13.19; 5:9-10). Para resolver este asunto, el autor adopta un esquema apocalíptico que resume en 5:10. Aquí asegura a sus destinatarios una δόξα a la cual han sido llamados en Cristo. No obstante, esta δόξα solo se promete hasta después del padecer breve (ὀλίγον παθόντας) que se anuncia. Este sufrimiento está relacionado directamente con la situación de diáspora en la cual se encuentran los destinatarios.<sup>61</sup>

Para nosotros, que todo el contenido de la carta quede supeditado a la “diáspora” no deja de ser problemático<sup>62</sup>. Especialmente, por el sentido que esta pueda tener dentro de la carta. Nos referimos al sentido metafórico o figurado que algunos le asignan o a su carácter real o histórico que otros confirman. Como más adelante lo demostraremos, no se resuelve el asunto escogiendo uno u otro camino, la situación social de los destinatarios es un asunto complejo que exige considerar otros elementos. A este asunto nuestra investigación le dedica un apartado en el capítulo III.

Por ahora, nos interesa mostrar cómo en esta segunda etapa, la recuperación de la unidad de la carta suscitó otras búsquedas entre los comentaristas. A estos les interesará ahora el tema estructural de 1Pe, explicitar su forma epistolar o encontrar un eje de organización interna para el texto. Junto a esto, otros aspectos literarios son tenidos en cuenta, como el tema del género de la carta, normalmente identificada como un texto de

---

<sup>60</sup> Cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and composition*, 108.

<sup>61</sup> Para T. W. MARTIN, el autor de la carta “recognizes that the Diaspora is often a dangerous and hostile place where God’s people suffer and conceives of his readers as sufferers in the Diaspora. The eschatological journey upon which his readers have embarked entails opposition, affliction, and suffering... He exhorts them to suffer righteously in order that they might receive the benefits of such suffering, especially vindication at the last judgment”; T. W. MARTIN, *Metaphor and composition*, 265-266.

<sup>62</sup> Algunas dificultades de esta tesis son señaladas por J. PRASAD, quien afirma: “The term ‘diaspora’ appears only once explicitly in the letter (1,1), although an allusion to it in the term ‘Babylon’ (5,13) is rather certain. However one doubts as to whether one single metaphor can account for the whole of 1Peeter. Moreover, in the exposition of his position on diaspora T. W. Martin speaks of the ‘journey’ theme, whereas the terms directly related to journey, such as ὁδοιπορέω (to travel, be en route), ὁδοιπορία (journey), ὁδός (way, road, journey) never appear in the letter”; J. PRASAD, *Foundations of the Christian Way*, 66-67.

carácter parenético. Los avances en esta etapa permitirán tratar aquello que Martin ha definido como “función social” de la parénesis. Para él, el determinante primario de este género es el *contexto social*<sup>63</sup>. Este contraste que él fija entre la parénesis y su dimensión social traza los rasgos de una nueva etapa que hemos querido situar pedagógicamente para el final. Se trata de la perspectiva que integra al estudio e interpretación de la función de la carta, los modelos o marcos de las ciencias sociales. Este es el enfoque que a continuación se expone.

### 1.3 TERCERA ETAPA: ESTUDIOS DESDE LA PERSPECTIVA SOCIAL DE PRIMERA DE PEDRO

Una nueva dirección en la interpretación de 1Pe inicia a configurarse a partir de 1978, luego de la aparición de los estudios de Leonhard Goppelt (1978), Norbert Brox (1979) y John H. Elliott (1979). Los tres trabajos, aunque independientes el uno del otro, estaban de acuerdo en considerar 1Pe como una declaración original y vigorosa sobre la situación social del movimiento minoritario cristiano, que se veía amenazado por un entorno que le era hostil.

Para **Leonhard Goppelt**<sup>64</sup> el tema de la carta es doble: la existencia cristiana en medio de una sociedad que no lo es y el triunfo de la comunidad cristiana preparada para soportar el sufrimiento<sup>65</sup>. La perspectiva que asume el autor la denomina: “kerigmática”, ya que la carta no observa la situación de los creyentes desde la perspectiva de su entorno como “persecución”, sino desde la perspectiva de Cristo como un “discipulado”<sup>66</sup>.

A partir de esta formulación “kerigmática”, Goppelt presenta la situación social de los destinatarios. Para ellos, la existencia dentro de las instituciones de la sociedad había llegado a ser problemática. Si bien no hay evidencias de una persecución imperial, parece que las autoridades locales consideraban a los cristianos básicamente como

---

<sup>63</sup> Cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and composition*, 118-120.

<sup>64</sup> L. GOPPELT, *A Commentary on I Peter*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1993. (Original alemán: *Der Erste Petrusbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978).

<sup>65</sup> Cf. L. GOPPELT, *A Commentary on I Peter*, 18-19.

<sup>66</sup> Cf. L. GOPPELT, *A Commentary on I Peter*, 38.

criminales. De ahí que algunos hayan sido arrestados o incluso condenados a muerte (4:15-16)<sup>67</sup>. Tal comprensión de la carta lleva a Goppelt a organizarla de la siguiente manera: 1) En 1:1–2:10 se explica la situación social de los destinatarios, quienes son extranjeros para la sociedad, pero también miembros del pueblo escatológico de Dios. 2) En la parte central de la carta (2:11–4:11) se desarrolla una aparente paradoja, pues los cristianos son exhortados a participar responsablemente en las instituciones de la sociedad como testigos de su fe y a superar las dificultades por medio de la preparación que han tenido para el sufrimiento. El sufrimiento de Cristo se presenta de dos maneras: como sufrimiento vicario y ejemplar. 3) Finalmente, para la carta aunque el sufrimiento resulte inevitable éste representa la participación concreta en el sufrimiento de Cristo (4:12–5:14)<sup>68</sup>.

Resulta interesante, incluso para comentaristas más recientes<sup>69</sup>, la relación que Goppelt estableció entre la secuencia de eventos sucedidos en la pasión de Cristo con los descritos en 1Pe 2:21-25. La cercanía de la carta en este tema con el evangelio de Marcos es innegable y define los rasgos de una cristología del sufrimiento. Con ella se han de identificar los destinatarios de 1Pe.

El segundo estudio que hemos anunciado es el de **Norbert Brox**<sup>70</sup>, para quien 1Pe cumple con las exigencias estilísticas del formulario epistolar (1:1s; 5:12-14), pero en el cuerpo de la carta no sigue un orden global, ni presenta siquiera una coordinación de ideas continuada<sup>71</sup>. La carta tiene una temática que es la esperanza de una salvación cierta en Dios otorgada en la resurrección de Jesús (1:3-12), y que se irá desarrollando en medio de los ataques de un entorno increyente y agresivo<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> L. GOPPELT considera 1Pe 4:15-16 como la evidencia de la criminalización del nombre de los cristianos, algo que no podía haber sucedido antes del reinado de Nerón. De ahí que proponga el período entre el 65 y el 90 como fecha de composición de la carta; cf. L. GOPPELT, *A Commentary on I Peter*, 39-40.45.

<sup>68</sup> Cf. L. GOPPELT, *A Commentary on I Peter*, 20-21; 114; 153; 201-206.

<sup>69</sup> Cf. K. H. JOBES, *I Peter*, 194.

<sup>70</sup> N. BROX, *La primera carta de Pedro*, Sígueme, Salamanca, 1994. (Orig. Alemán: *Der erste Petrusbrief*, Benziger Verlag, Zurich, 1979).

<sup>71</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 28.

<sup>72</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 29.

Para Brox, la carta aborda el tema del sufrimiento (πάσχειν) expresado en distintas experiencias negativas de desconfianza, sospecha, odio, hostilidad y agresión que soportan los creyentes por el mero hecho de serlo<sup>73</sup>. En efecto, 1Pe da a conocer con certeza y explícitamente que: “los cristianos de su tiempo corrían un serio y permanente peligro en su condición de cristianos (4,16) y por su negativa a compartir la conducta de sus contemporáneos (4,4). Y está claro que no son las autoridades ni el Estado los que ‘injurian’, calumnian o hacen ‘sufrir’, sino las gentes del entorno”<sup>74</sup>. En este ámbito de los “pequeños” choques y conflictos parece moverse la dificultad que experimentan los creyentes. Pero, esto mismo es lo que pudo ocasionar otros peligros como la difamación, la denuncia pública, con el proceso judicial y las consecuencias correspondientes<sup>75</sup>.

En este sentido, Brox destaca unidades como 2:18–3:7, pues, ahí se constata la opresión de grupos enteros de creyentes, como los esclavos domésticos o las mujeres casadas con no creyentes, quienes sufren por su condición creyente. Pero, al mismo tiempo, la carta les ofrece el argumento de la esperanza, que se basa en el Cristo Sufriente<sup>76</sup>. Así es como la temática de 1Pe resulta suficientemente unitaria en su esquema de sufrimiento y esperanza.

Quien atiende principalmente al contexto social de los grupos destinatarios de 1Pe y ofrece una estructura conjunta de la carta es **John H. Elliott**. En su primer ensayo sobre la situación y estrategia retórica de 1Pe, escrito en 1978 en Roma y publicado al siguiente año, emplea el método que inicialmente denominó “sociological exegesis”<sup>77</sup>. Su objetivo es hacer una lectura más atenta de los textos a partir de su contexto socio-cultural, para así averiguar *cómo* y *por qué* tales circunstancias dieron origen a los escritos. En otras palabras, identificar la situación social permitiría conceptualizar y

---

<sup>73</sup> N. BROX, *La primera*, 39.

<sup>74</sup> N. BROX, *La primera*, 46.

<sup>75</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 49.

<sup>76</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 48-49. 189.

<sup>77</sup> Este ensayo es reeditado en 2007, con “*minor modifications*”, en un volumen dedicado a los integrantes del Context Group. Las referencias que siguen son tomadas de esta última versión; cf. J. H. ELLIOTT, “Estrangement and Community”, en: J. H. ELLIOTT, *Conflict, Community, and Honor. 1 Peter in Social-Scientific Perspective*, Cascade Companions, Eugene, 2007, pp. 1-49.

explicar mejor la interrelación entre los textos bíblicos y su mundo social, las condiciones en que éstos se produjeron y las funciones específicas para las que estaban destinados a servir. En el caso de 1Pe se puede establecer una correlación entre la situación social de los creyentes y su vocación divina, su situación como “forasteros y extranjeros” y su identidad como “casa de Dios”<sup>78</sup>.

Esta línea de pensamiento da coherencia y unidad al contenido temático de la carta que Elliott estructuró en cuatro grandes apartados, distribuidos entre el saludo (1:1-2) y la conclusión epistolar (5:12-14). Aunque cada apartado tiene una serie de subdivisiones, aquí nos basta con enunciar el tema central de cada uno de ellos<sup>79</sup>:

- I. 1:3 – 2:10 Por la misericordia de Dios vosotros extranjeros en la sociedad, habéis llegado a ser el pueblo elegido y santo de Dios, la casa de fe.
- II. 2:11 – 4:11 Como extranjeros y forasteros de paso en la sociedad, por medio de la obediencia a Dios, preservad la singularidad y la solidaridad de vuestra casa de la fe para gloria de Dios.
- III. 4:12-19 Regocijaos en la prueba que traen vuestros sufrimientos por ser distintos. Sufrir por ser obedientes a la voluntad de Dios es la marca distintiva de vuestra unión con Cristo y de vuestra condición de miembros de la casa de Dios.
- IV. 5:1-11 A través del liderazgo responsable, la sujeción, humildad recíproca, y la resistencia a las fuerzas del mal, preservad la unidad de la casa de Dios. El Dios que os llamó, os confirmará con plena seguridad.

Para Elliott, el mismo contenido de la carta es el que permite identificar a los destinatarios como a un grupo que está sufriendo en medio de un conflicto social y una creciente tensión con su entorno. Sus específicas implicaciones jurídicas como

---

<sup>78</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, “Estrangement and Community”, 10. Al respecto, J. CERVANTES considera que “la correlación establecida entre la situación de los cristianos como forasteros (“strangers and aliens”) y su identidad como familia de Dios (“household of God”) es más un presupuesto que un tema, es más un marco de referencia para el autor de 1Pe que un pensamiento desarrollado a lo largo de la carta. Desde nuestro punto de vista, 1Pe expone su mensaje parenético y doctrinal en tanto que están como peregrinos y forasteros (1,1.17; 2,11) en un mundo en el que son casa espiritual (2,5) y casa de Dios (4,17). Esto es lo que sirve de base para una exhortación positiva a llevar una conducta según la voluntad de Dios en las diversas circunstancias de la vida y en medio de una gente que rechaza el Evangelio, y muy probablemente, también a los cristianos”; J. CERVANTES, *La pasión*, 45.

<sup>79</sup> El desarrollo completo de esta primera organización de la carta en: J. H. ELLIOTT, “Estrangement and Community”, 10-14.

peregrinos y forasteros no podían sino acarrear, en el mundo grecorromano, una serie de restricciones legales y sociales que solo aumentarían los recelos y prejuicios del entorno. La carta entonces asegura a sus destinatarios que son miembros de una comunidad de fe, de una hermandad o familia con la misma experiencia de sufrimiento inocente, que necesita de la solidaridad y cohesión de todos sus miembros para resistir el sufrimiento a la manera de Cristo<sup>80</sup>.

De este modo, comienza Elliott un largo camino argumentativo, que contrastaremos nosotros más adelante con su principal obra: *A Home for the Homeless*. No obstante, este primer ensayo que reseñamos marca un nuevo interés en los estudios de 1Pe, pues se trata de atender a la *dimensión social* de la carta no solo con el fin de describirla, sino de interpretarla y comprender su interacción con el texto. El contexto social, como nueva clave de lectura de la carta, promoverá otras investigaciones de no poco significado. Dado que a algunas de ellas también recurriremos, se justifica una inicial mención.

Posiblemente, el inicial continuador de la línea que John H. Elliott trazó fue **Armand Puig Tàrreg**<sup>81</sup>. Su primer trabajo está dedicado al estudio del *milieu* de la carta, el cual permite precisar los rasgos de la identidad de los destinatarios y, sobre todo, comprender e interpretar el significado de las metáforas que se emplean en el texto. En cuanto al primer aspecto, parte de la tesis de Elliott según la cual los destinatarios son peregrinos, de clase baja, que habitan en el campo y están integrados en un medio rural<sup>82</sup>. A su condición social de *πάροικοι* y *παρεπίδημοι*, que ampliaremos luego, se

---

<sup>80</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, “Estrangement and Community”, 28.

<sup>81</sup> A. PUIG TÀRRECH, “Le Milieu de la Première Épître de Pierre”, *Revista Catalana de Teologia* 5 (1980) 95-129. 331-402.

<sup>82</sup> En una de sus principales conclusiones afirma: “Les chrétiens de 1Pe sont, per conséquent, des gens de la champagne (paysans o bergers) et non de la *polis* hellénistique. Dans les communautés il n’y a pas de gens riches; on n’y trouve pas les propriétaires des domaines (5,3). Par contre, leurs membres sont des gens pauvres, avec un niveau de vie bas, peregrini qui vivent avec un statut de serfs... Leur possibilité de mouvement et de changement est donc Presque inexistante. Théoriquement, ils sont des hommes libres mais en pratique ils doivent vivre comme gens privés de liberté (2,16)”; A. PUIG TÀRRECH, “Le Milieu”, 396.

une la denominación externa que los identifica como *cristianos*, miembros de una asociación muy especial, cuyos patrones de comportamiento no eran normales<sup>83</sup>.

El asunto de las metáforas empleadas en la carta resulta interesante en cuanto que ellas permiten comprender la estrategia propuesta por el autor de 1Pe. Ésta se basa en la cohesión, la homogeneidad y la fuerza interna delante de una, más o menos, continua “agresión” externa. Las metáforas (casa/familia, rabaño) e imágenes (arca de Noé) que designan a la comunidad resaltan la estrategia basada en la unión profunda, el fortalecimiento de los lazos interpersonales, el espíritu de grupo, el esfuerzo en la cohesión familiar. En cuanto a los de fuera la carta “propose une *stratégie de résistance* et non une *stratégie d’attaque*”<sup>84</sup>.

En esta misma perspectiva podemos inscribir el estudio de **Marie-Louise Lamau**<sup>85</sup> quien encuentra la originalidad de 1Pe en una doble exhortación: la primera invita a una actitud de resistencia no violenta y sumisión (no de servilismo, sino de conducta fiel guiada por la imagen de Cristo Sufriente) y la segunda, motiva a reforzar los lazos y la solidaridad comunitaria. A este punto llega, luego de un análisis riguroso y muy completo sobre la situación social de los destinatarios de 1Pe.

Su estudio, aún siendo multidisciplinar no sigue ni aplica un modelo concreto de las ciencias sociales. Sin embargo, atiende con cuidado distintos aspectos relacionados con el entorno social. El primero de ellos tiene que ver con el vocabulario de amenaza y los ataques verbales que los destinatarios padecen<sup>86</sup>. En otro apartado considerable se

---

<sup>83</sup> La denominación de *cristianos* “possède un caractère de stigme, elle comporte une connotation sociale négative. Ceux qui sont ainsi désignés subissent l’ostracisme, le refus... et une pression sociale assez forte, qui occasionnellement peut s’exprimer en dénonciations devant le judge (3,15) –normalement un fonctionnaire romain– à cause de calomnies et des fausses accusations provoquées par le désir de créer des difficultés aux chrétiens”; A. PUIG TÀRRECH, “Le Mileu”, 399.

<sup>84</sup> A. PUIG TÀRRECH, “Le Mileu”, 400.

<sup>85</sup> M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au I<sup>er</sup> siècle* (LD 134), Cerf, Paris, 1988.

<sup>86</sup> Para M.-L. LAMAU esto requiere atención pues, “les ‘souffrances’ qui menaçaient les destinataires de cette lettre... ne son pas à prendre à la légère... ils n’étaient pas seulement menacés d’ostracisme... Tous pouvaient craindre des soulèvements imprévisibles de foules excitables, des mesures de police hâtives, des comparutions devant les tribunaux des gouverneurs de province”; M.-L. LAMAU, *Des chrétiens*, 79.

dedica al estudio de los códigos de deberes domésticos<sup>87</sup>. De éstos no solo indaga su origen y características, sino que sobre todo se pregunta por su objetivo en 1Pe: ¿se trata de organizar la casa cristiana? o ¿de instruir a los cristianos en sus deberes con el estado? Decisiva cuestión puesto que no es lo mismo organizar internamente desde la fe la casa como realidad social básica, que promover desde ella unos valores sociales contrarios o conformes a los establecidos por la sociedad grecorromana. Esto nos introduce en una nueva cuestión que pone en el centro del debate la situación del creyente delante de las exigencias civiles de la sociedad<sup>88</sup>.

Estas y otras cuestiones desafían la manera de interpretar, en el modo más apropiado, la relación entre la audiencia de la carta y su entorno social. De ahí que esta tercera etapa sea tan importante en el estudio de 1Pe. Pues, prestar atención a las dimensiones sociales de esta carta o de cualquier texto del NT, va a permitir dar razón de los factores sociales, explícitos o implícitos, que condicionaron su elaboración.

No obstante, este interés por situar el texto en su contexto social está en función de comprender mejor su sentido literal y determinar su valor teológico. Se trata de ampliar la labor exegética tradicional y complementarla con ayuda de otras ciencias, concretamente las ciencias sociales<sup>89</sup>. Este proceso fue muy decisivo en la historia de la interpretación de 1Pe y estuvo marcado por los trabajos de John H. Elliott y David L. Balch quienes, de alguna manera, acudieron a modelos o esquemas de las ciencias sociales para interpretar la carta. A estos iniciales procesos los reconocemos dentro de lo que actualmente se denomina crítica socio-científica (Social-Scientific Criticism<sup>90</sup>).

---

<sup>87</sup> Cf. M.-L. LAMAU, *Des chrétiens*, 153-230.

<sup>88</sup> En el caso de los códigos de deberes es claro que éstos “ne sont pas utilisés par Pierre pour inviter les chrétiens asiatés à s’ajuter purement et simplement aux attentes de leurs contemporains. A travers ces codes, Pierre exprime ce qui est l’attitude des disciples du Crucifié vivant dans un monde hostile”; M.-L. LAMAU, *Des chrétiens*, 280.

<sup>89</sup> “The social sciences surely offer tools for exploring the social context within which the ‘theology’ of the New Testament was forged, and resources for investigating the ways in which early Christian writings formed and shape patterns of interaction within congregations”; D. G. HORRELL, “Social-Scientific Interpretation”, 12.

<sup>90</sup> En términos de J. H. ELLIOTT la precisión de este nombre obedece a que: “ciencia social es un término más apropiado para definir nuestro método de investigación, porque esta denominación abarca no sólo la sociología (que es primordialmente el estudio de los sistemas sociales modernos) sino también la antropología (que es primordialmente el estudio de los sistemas sociales preindustriales), la economía, la sociolingüística, la semiótica y otras subdisciplinas afines del campo de las ciencias sociales; todas las disciplinas relacionadas directamente con el estudio de los textos antiguos y modernos en sus contextos

## 2. LA PRIMERA CARTA DE PEDRO Y LA CRÍTICA SOCIO-CIENTÍFICA

Esta sección concentra nuestra mirada en los estudios de 1Pe que han empleado conscientemente un método socio-científico o han acudido a perspectivas, teorías o modelos de las ciencias sociales para comprender mejor las circunstancias sociales en las que la carta se produjo<sup>91</sup>. Esta nueva aproximación llamada crítica socio-científica es la fase de la tarea exegética que analiza la dimensión socio-cultural del texto utilizando las perspectivas, teorías y los marcos de investigación de las ciencias sociales. De este modo, aborda el texto bíblico desde variables distintas a las exclusivamente teológicas y se interesa por aquellas de índole social, antropológicas, culturales, etc., que afectan la manera de procesar la información que se recibe<sup>92</sup>.

Esta sub-disciplina exegética complementa otras operaciones del método histórico-crítico, proporcionando “lentes” con los cuales examinar los textos bíblicos asumidos como reflejo y respuesta a la situación cultural en la que se han producido. Este tipo de análisis trata de determinar los significados explícitos e implícitos que han sido posibles por las circunstancias socio-culturales en las que conviven autor(es) y audiencia<sup>93</sup>.

El método es de gran beneficio para el intérprete que intenta entrar analíticamente en el mundo de la vida de las comunidades, en y para el cual, los documentos y otras pruebas que poseemos se produjeron<sup>94</sup>. Pero, para ello requiere de la utilización de “modelos” de análisis. Se puede definir un modelo como un marco o representación abstracta

---

sociales”; J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 13. Para una breve revisión histórica, cf. G. THEISSEN, “Exégesis socio-histórica desde los comienzos”, 53-80; J. H. ELLIOTT, “La crítica socio-científica: una configuración colectiva”, 101-115. También, cf. R. AGUIRRE, “La Biblia hoy y sus interpretaciones”, 225-255; B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo*, 13-36.

<sup>91</sup> Para J. H. ELLIOTT, el objetivo primario de esta exégesis es la interpretación de texto, tal como éste había sido concebido para que sirviera de vehículo de interacción sociorreligiosa. Por eso, no solo se pregunta qué es lo que un texto dijo ‘entonces y allí’, sino también cómo se pensó que ese texto iba a funcionar, y por qué, y cuál se pretendió que fuera su impacto sobre la vida y la actividad de sus receptores y formuladores; cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 46.

<sup>92</sup> Cf. R. AGUIRRE, “El método sociológico en los estudios bíblicos”, 305-331; J. H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism*, 7-16; C. GIL, *Los valores negados*, 18-30.

<sup>93</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism*, 7-8.

<sup>94</sup> Cf. H. C. KEE, *Knowing the Truth*, 22.

simplificada de un objeto, hecho o interacción objetiva, construido para entender, explicar, controlar o predecir determinados datos a los que se aplica<sup>95</sup>. El modelo se estructura conscientemente y se organiza sistemáticamente como un instrumento que ayuda a disponer e interpretar los detalles que no son evidentes, de este modo complementa al análisis convencional histórico-crítico de la biblia permitiendo una comprensión de lo que los autores dijeron y pretendieron decir en su propio ambiente.

Desde esta fundamental comprensión creemos que quien primero aplicó un modelo de interpretación desde las ciencias sociales al texto completo de 1Pe fue John H. Elliott en 1981. En la clasificación que él mismo sugiere de los diferentes tipos de exégesis social señala que su trabajo en 1Pe utiliza explícita y específicamente la investigación, la teoría y los modelos de las ciencias sociales<sup>96</sup>. En el mismo año, se publica una segunda obra sobre 1Pe, cuya tesis principal considera que muchos textos en esta carta pueden ser leídos a la luz de su situación social, de modo particular los del llamado *código doméstico*. Su autor, David L. Balch contrasta con las conclusiones a las cuales llegó John H. Elliott. Los resultados de estos estudios interesan de manera particular para nuestra propuesta.

A partir de los estudios de Elliott y Balch se abre un panorama de discusión y de aprovechamiento de las metodologías de las ciencias sociales bastante fecundo. Junto a las tesis de ellos dos estudiaremos, más brevemente, las investigaciones recientes sobre 1Pe desde la perspectiva socio-científica.

## 2.1 PRIMEROS ESTUDIOS: JOHN H. ELLIOTT Y DAVID L. BALCH

Uno de los ejercicios académicos más interesantes en torno a la interpretación de 1Pe, a partir de la crítica socio-científica, ha sido el diálogo que han establecido, a partir de sus obras, John H. Elliott<sup>97</sup> y David L. Balch<sup>98</sup>. Sus planteamientos los discutirán en el

---

<sup>95</sup> Cf. B. J. MALINA, "The Social Sciences", 231; C. GIL, *Los valores negados*, 26.

<sup>96</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism*, 18-20.

<sup>97</sup> J. H. ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella, 1995 (Original inglés: *A Home for the Homeless: a Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Fortress, Philadelphia, 1981.)

<sup>98</sup> D. L. BALCH, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Scholars Press, Atlanta, 1981.

encuentro anual de la Society of Biblical Literature en 1982. Aunque este intercambio de ideas mostró las perspectivas y diferencias de cada estudio, también dejó claros unos acuerdos importantes en torno a 1Pe. A saber: 1) Los dos asumen la unidad literaria de 1Pe 2) Para ambos la carta es una parénesis. 3) Ambos rechazan cualquier teoría sobre la incorporación de una liturgia bautismal en la carta. 4) Juntos demuestran que 1Pe puede ser estudiada desde perspectivas sociales. 5) Para los dos, los códigos de deberes domésticos de la carta tienen una función social<sup>99</sup>.

Este diálogo nos interesa no solo por su aporte en el progresivo diseño de la crítica socio-científica, sino sobre todo por la pertinencia de sus conclusiones para nuestro estudio. Nos referimos especialmente a la descripción social de los grupos destinatarios y a la interpretación del efecto social que tuvo el texto de 1Pe y su mensaje. Para ello, tanto John H. Elliott como David L. Balch recurrieron a modelos o perspectivas sociales como punto de partida de sus investigaciones. Es lo primero que trataremos de explicitar. Luego presentaremos sus contrastes, a partir de dos conceptos clave: la *situación*, entendida como los diversos campos típicos de interacción interpersonal o social que dieron forma a la composición del texto (necesidad de identificación/diferenciación, legitimación de la autoridad, rivalidades, conflictos) y la *estrategia* que consiste en el efecto social que se pretende obtener con el documento en sus lectores u oyentes<sup>100</sup>.

### 2.1.1 Metodologías empleadas por John H. Elliott y David L. Balch

John H. Elliott ha adoptado una ceñida perspectiva sociológica en su análisis de 1Pe. Su punto de partida es el trabajo de Robin Scroggs<sup>101</sup> a través del cual encuentra una estrecha semejanza entre las características de una *secta* y la situación de los

---

<sup>99</sup> Estas conclusiones y otros aspectos sobre sus diálogos se recogen en dos artículos importantes: J. H. ELLIOTT, “1 Peter, Its Situation and Strategy: A Discussion with David Balch”, 61-78; D. L. BALCH, “Hellenization/Acculturation in 1 Peter”, 79-101.

<sup>100</sup> Los conceptos de “situación” y “estrategia” son más cercanos al trabajo de J. H. ELLIOTT. Sin embargo, son útiles para el análisis de las propuestas que se preocupan por los significados sociales de los textos. Estos conceptos permiten, de alguna manera, definir la tarea de este tipo de exégesis que “trata de descubrir la forma en que un documento dado fue diseñado como respuesta a una situación dada, y cómo fue compuesto para suscitar una respuesta social por parte de su auditorio”; J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 50.

<sup>101</sup> R. SCROGGS, “The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research”, NTS 26 (1980) 164-179.

destinatarios de 1Pe. Recurre también a la obra de Bryan R. Wilson<sup>102</sup> donde por medio de una tipología séptuple clasifica a las sectas por sus distintas “respuestas al mundo”, es decir, por su manera peculiar de desviarse de los valores en la sociedad y de rechazarlos. La “respuesta conversionista” se caracteriza por el presupuesto básico de que el mundo está corrompido porque los hombres también lo están, y si fuera posible cambiar a los hombres, también cambiaría el mundo. Este cambio se produce en virtud de una transformación del yo humano profundamente sentida y sobrenaturalmente inducida, y esta experiencia de la conversión es lo que secta trata de difundir entre los demás. Esta experiencia produce a la vez un sentimiento subjetivo de salvación en el presente y la seguridad de que en el futuro se producirá la salvación completa. Así la secta ofrece muchas veces los medios para soportar la tensión que se produce con el mundo y hasta para darle una interpretación positiva: ser rechazado por el mundo es la prueba de que se es aceptado por Dios<sup>103</sup>.

El examen detenido que elabora Elliott le permite encontrar semejanzas entre el modelo de la secta y el trasfondo histórico de 1Pe. En efecto, la secta ofrece apoyo a los marginados, fomenta la conciencia de grupo y la solidaridad entre sus miembros. Para ello es importante preservar a sus adeptos separados del mundo y mantener una identidad diferenciada. Desde este modelo, la tensión de los destinatarios de la carta deriva de la respuesta de la secta conversionista al mundo.

En el trabajo de David L. Balch no se hace explícita ninguna metodología social en concreto. No obstante, su estudio se elabora desde una perspectiva sociológica. Pues, formula teorías o hipótesis que se interesan por describir datos sociales significativos y explicar o intentar comprender estos datos a través de un concepto sociológico<sup>104</sup>. Balch emplea el concepto de “función social” con el cual trata de determinar el origen y el efecto social del código doméstico que aparece en 1Pe. La estructura de estos códigos está presente en otros lugares del NT<sup>105</sup> e involucra generalmente seis clases sociales

---

<sup>102</sup> B. R. WILSON, *Sects and Society: A Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science and Christadelphians*, University of California Press, Berkeley, 1961.

<sup>103</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 125-133.

<sup>104</sup> Cf. PH. J. RICHTER, “Recent Sociological Approaches”, 77-90.

<sup>105</sup> Cf. Col 3:18-4:1; Ef 5:21-6:9; 1Tm 2:8-15; 5:1-2; 6:1-2; Tt 2:1-10; 3:1.

con un tipo de relación de dependencia entre ellas (marido/esposa, padre/hijo, amo/siervo). No obstante, 1Pe solo tiene uno de estos tres pares completo (marido/esposa). Se exhorta únicamente a los esclavos en 2:18 y el binomio padre/hijo no aparece.

Resulta entonces difícil rastrear los orígenes de estos códigos si metodológicamente solo se acude a los datos del NT. Balch hace un balance de estos modelos atendiendo a otras culturas que se han regido por los parámetros de la sumisión entre sus miembros. Así sigue con atención la trayectoria de la enseñanza griega clásica (Platón, Aristóteles, los peripatéticos, Séneca, Cicerón) y llega a la conclusión de que: los filósofos clásicos griegos estaban preocupados por la autoridad y la subordinación en el hogar y en la ciudad<sup>106</sup>. Este interés será recogido después por los estoicos, por el judaísmo helenístico y los neopitagóricos.

De este modo, el *topos* de la οἶκος, basado en la ética griega, se convirtió en el estándar de comportamiento para los hogares aristocráticos de la sociedad romana. Los movimientos de liberación que propugnaban un orden distinto (cultos no oficiales de Dionisio, Isis, cristianismo) suscitaban un gran recelo popular que llegaba hasta el conflicto, pues, se les consideraba atentatorios contra las costumbres básicas establecidas socialmente.

Estas dos perspectivas son las que ofrecen a John H. Elliott y a David L. Balch la posibilidad de aproximarse al texto como el resultado de toda una interacción social entre los destinatarios y su ambiente. Desde esta misma perspectiva, la carta será una respuesta diseñada, planeada para contrarrestar dicha situación. A sus principales argumentos y conclusiones nos dedicamos ahora.

### **2.1.2 Situación y estrategia de 1Pe según John H. Elliott**

Para John H. Elliott, la comunidad que se advierte detrás de 1Pe no puede evitar sentir la tensión que está socialmente determinada por su relación específica con el mundo exterior y que es la propia de una secta conversionista<sup>107</sup>. Como secta religiosa el

---

<sup>106</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 44.

<sup>107</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 125-133.

movimiento cristiano se había difundido por distintas provincias de Asia Menor. Su visión de salvación lo hacía atractivo especialmente para aquellos que se veían alienados del poder político, de la seguridad económica y de la movilidad social. Profesaban una adhesión religiosa a una persona rechazada por los judíos a quien además reverenciaban como Cristo. A los ojos de los paganos esto los convertía en “devotos de Cristo”, seguidores exclusivos de un solo dios, sospechosos de costumbres extrañas y superstición<sup>108</sup>.

Los seguidores de Cristo trazaban firmes fronteras sociales y religiosas entre sus propios miembros y todos “los de fuera”. Formaban una comunidad segregada y desvinculada de los asuntos rutinarios de la vida cívica y social. Así se convirtieron en extraños tanto en el aspecto social como religioso. Como tales constituían un peligro potencial para el orden público y el bienestar social. La insistencia en esta condición social y jurídica la precisa Elliott por medio del estudio lexicográfico de los conceptos claves *πάροικοι* y *παρεπίδημοι* en el ambiente secular y religioso del mundo grecorromano<sup>109</sup>.

El estudio técnico de estos términos, confirma que los *πάροικοι* son los extraños, los extranjeros, la gente que está fuera de su patria o que carece de sus raíces en el país o no conoce la lengua, las costumbres y la cultura de las personas entre quienes vive. Sin embargo, ellos residen ya en un país y constituyen una institución reconocida políticamente por el Estado. Son un estrato claramente registrado de la población que se distinguía jurídica y socialmente de los ciudadanos de pleno derecho y de los extranjeros que se hallaban de paso y que tenían una categoría inferior. A estos últimos es a quienes se denominaba *παρεπίδημοι*. Con este último término, el mundo grecorromano define, de manera más general, al visitante que se halla de paso y que reside solo temporalmente en una localidad determinada<sup>110</sup>.

Aunque más adelante (Capítulo III) profundizaremos en estos conceptos y en su efecto en el conflicto que padecen los creyentes, para Elliott es claro que ambos términos

---

<sup>108</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 101-125.

<sup>109</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 125-142.

<sup>110</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 59-81.

designan aproximadamente lo mismo cuando se quiere hacer referencia al “de fuera”, al extraño y advenedizo que es objeto de sospecha y desdén y que es vulnerable a los ataques<sup>111</sup>. Así, toma distancia de las posturas que consideran el uso de estos términos en un sentido metafórico, para acentuar en ellos el real carácter del status social y político en el cual los destinatarios de 1Pe se encontraban, incluso antes de su conversión.

Estudios anteriores al de Elliott resaltaban fundamentalmente el sentido simbólico de las imágenes usadas en 1Pe. En su comentario Pietro de Ambroggi afirma que: 1Pe ve en la vida terrena un hogar temporal, una peregrinación hacia la vida eterna<sup>112</sup>. Para este mismo comentarista la *diáspora* es una expresión generalizada que se usa simplemente, para referirse a todos los miembros de la Iglesia que viven como minoría en medio de paganos. Para Elliott en cambio, la designación que 1Pe hace de sus destinatarios habla ya de su alienación y extrañeza social, la palabra diáspora con que está asociado el término *παρεπίδημοι* en 1Pe 1:1 nos sugiere otro aspecto más histórico que religioso de la situación de esas personas. El término circunscribe geográfica y socialmente a quienes vivían fuera de Palestina<sup>113</sup>.

Introducciones recientes continúan planteando el problema en términos metafóricos<sup>114</sup>. Sin embargo, el estudio lexicográfico y sobre todo sociorreligioso que hace Elliott indica no solo el desplazamiento geográfico de los destinatarios, sino también las limitaciones políticas, jurídicas, sociales y religiosas junto a la alienación que tal dislocación entraña.

Para este grupo de personas, alejado y disperso, la carta propone un “hogar”, un lugar de pertenencia en donde los extranjeros (*πάροικοι*) pudieran encontrar una casa (*οἶκος*), que favoreciera una positiva y valiosa identidad como pueblo propiedad de Dios. De ahí

---

<sup>111</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 71.

<sup>112</sup> Cf. P. DE AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche*, 90.

<sup>113</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 82-89.

<sup>114</sup> Es el caso de A. SACCHI quien afirma: “Il fatto che i destinatari sono qualificati come ‘stranieri della diaspora’ non dice molto circa la loro situazione sociologica: questo appellativo infatti va inteso in senso simbolico, in quanto l’autore considera i cristiani come stranieri e pellegrini in questo mondo (cf. 2,11)”; A. SACCHI, “Le Lettere di Pietro”, 269-290. 274.

el título que da Elliott a su obra: *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar* (A Home for the Homeless). Así plantea que la estrategia de 1Pe consiste, fundamentalmente, en fomentar la cohesión interna entre los hermanos (1Pe 2:17; 5:9), construir una identidad común distintiva y resistir a las presiones externas de los no cristianos. Será la οἶκος τοῦ θεοῦ la que tendrá una función social clave en el interior de la carta<sup>115</sup>.

Elliott, al explicitar la οἶκος como estrategia socioreligiosa de la carta, señala que la incorporación a una casa implicaba una distinción entre lo de *dentro* y lo de *fuera*, entre los miembros de la casa y los que no lo son. Esta distinción es fundamental. Fuera los cristianos vivían una existencia amenazada y vulnerable en medio de un territorio gentil que les era hostil. En él eran extraños y advenedizos, sospechosos, calumniados, incomprendidos, teniendo que sufrir injustamente. Fuera no hay esperanza ni alivio. Una situación distinta solo pueden encontrarla dentro de la casa de Dios, dentro de la familia de la fe. Únicamente ahí, por el nuevo nacimiento, por la fe en Jesucristo, los extranjeros y advenedizos podían asegurarse la certeza de la esperanza viva, de la herencia incorruptible y de la salvación (1Pe 1:3-4)<sup>116</sup>.

Para ello se hace necesaria una *congruencia* entre la identidad de los que están dentro de la casa y sus correspondientes deberes. Puesto que los creyentes constituyen la casa de Dios deben vivir y comportarse desde esa nueva condición. De ahí, la profunda relación entre casa de Dios y el código de deberes domésticos. Este tipo de código se emplea para fomentar la solidaridad interna del movimiento sectario y la distinción externa con respecto a los motivos y a las maneras de obrar de los gentiles. El código doméstico en 1Pe, según este autor, se utilizó para desarrollar más extensamente los conceptos de las funciones, las relaciones y los deberes de las personas que constituían la casa de Dios. Su misión consiste en ejemplarizar y estimular las formas que permitan mantener la cohesión sectaria y el contraste social con el exterior<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> La simbolización del pueblo de Dios como οἶκος o casa no es una creación del autor de 1Pe, sin embargo, eso no hace perder la función central de ésta en el conjunto de la carta. Para una panorámica de la casa como estructura básica de la sociedad en la que el cristianismo nació y se desarrolló cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 83-114.

<sup>116</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 329-330.

<sup>117</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 330.

Para Elliott, los destinatarios de 1Pe vivían y eran conocidos como *extranjeros*, antes de que los autores pensarán en escribirles la carta. Precisamente esa condición de expatriados es la que hacía que los sectarios parecieran tan sospechosos a los ojos de los residentes. Esa extranjería, era causa ya de tensión y conflicto en esa sociedad. Este autor es claro en afirmar que: no hay razones para atribuir un sentido puramente “espiritual” a las palabras que señalan su ser de expatriados, ni tampoco se puede suponer que se trate de un “destierro cristiano en la tierra” en contraste con su “patria que está en los cielos”. 1Pe no afirma que los destinatarios llegaran a ser “expatriados” por convertirse al cristianismo, sino que, como cristianos, deben seguir siendo *πάροικοι*. El evangelio cristiano y la comunidad cristiana, según 1Pe, son una respuesta a la situación angustiosa de ser extranjeros<sup>118</sup>.

### 2.1.3 Situación y estrategia de 1Pe según David L. Balch

David L. Balch comparte con John H. Elliott ese interés por las relaciones entre los códigos domésticos y el *topos* tradicional “sobre el gobierno de la familia” (*περὶ οἰκονομίας*) frecuente en la literatura de la sociedad grecorromana<sup>119</sup>. Para David L. Balch el *topos* “sobre el gobierno de la familia” que aparece en el pensamiento griego, es el antecedente del código familiar del NT. Su investigación permite confirmar que estas formas literarias eran habituales en la antigüedad greco-romana, aunque tuvieron también su desarrollo en el judaísmo y cristianismo primitivos. Su importancia radica en que estas tradiciones morales apuntan a la organización y gobierno de la casa (*οἰκονομία*)<sup>120</sup>. Dado que la casa era la base y el modelo de la vida social, económica y política del mundo greco-romano, las relaciones que ahí se establecían eran decisivas y cualquier alteración ponía en riesgo el orden de la polis<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 331.

<sup>119</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 23-59; J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 295-315.

<sup>120</sup> Platón invitaba a que cada miembro de la casa, en su estado, hiciera su propia tarea, sea como gobernado o gobernante; cf. PLATÓN, *La República*, IV, 433 a. c-d. Sin embargo, existen distintas maneras de gobernar y ser gobernado. Aristóteles estableció como vértice de las relaciones internas de la casa al hombre, quien en su condición de esposo, padre y libre podía gobernar a todos; cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 3, p. 1253 b 1-14. También, cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 23-62.

<sup>121</sup> Para D. L. BALCH el código doméstico de 1Pe revela que “many masters and husbands were still pagans while some slaves and wives had converted to Christianity. In these divided houses, the harmony demanded by the Hellenistic moralists had been disturbed, which was judged to be a negative reflection on the new religion”; D. L. BALCH, *Let Wives*, 109. En esta perspectiva, R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 115ss.

La tradición filosófica griega profundizó en estas relaciones internas de la οἶκος, debido al efecto externo y social que tenían. Para Aristóteles estas relaciones son fundamentalmente tres y se establecen desde la perspectiva del *pater familias* como cabeza de la casa. Según Aristóteles las relaciones hombre-mujer, padre-hijo, amo-esclavo se producen en vista de cierta necesidad común entre los seres que las conforman. La primera diferencia entre estas relaciones radica precisamente en la necesidad que da origen a cada una de ellas. La relación entre el hombre y la mujer surge de la necesidad conyugal, de dejar tras de sí otro ser que les sea semejante. Entre el padre y el hijo la necesidad paternal. Y entre el señor y el esclavo la necesidad natural de la propia conservación<sup>122</sup>.

Sin embargo, el tema de esta triple relación evoluciona e incluso se perfila con otros acentos. Filodemo (110-35 a.C.) criticará a Aristóteles en cuanto a las tres relaciones que considera básicas e insistirá en el problema de cómo ganar dinero, que Aristóteles había dejado en cuarto lugar<sup>123</sup>. Posteriormente los filósofos estoicos, aunque conservan la jerarquía de las tres relaciones, acentuarán el carácter recíproco de la responsabilidad de cada miembro, se exhortará a ambas partes de cada pareja y no solo al miembro más débil de ella. Séneca (3a.C.-65 d.C) representa bien este momento: “Toda obligación de carácter recíproco exige lo mismo de las dos partes” (De los Beneficios 2.18, 1-2)<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Aristóteles afirma: “Una vez que hemos puesto de manifiesto de qué partes consta la ciudad, tenemos que hablar, en primer lugar de la administración doméstica (περὶ οἰκονομίας), ya que toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquéllas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta (οἰκία τέλειος) consta de esclavos (δούλων) y libres (ἐλευθέρων). Ahora bien, como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo (δεσπότης) y el esclavo (δούλος), el marido (πόσις) y la mujer (ἄλοχον), el padre (πατήρ) y los hijos (τέκνα), habrá que considerar respecto de estas tres relaciones qué es y cómo debe ser cada una, a saber, la servil, la conyugal (pues la unión del hombre y la mujer carece de nombre), y la procreadora (ésta tampoco tiene nombre adecuado). Queden, pues, así denominadas las tres relaciones que hemos mencionado. Hay una tercera parte que para algunos coincide con la administración doméstica y para otros es la parte más importante de ella; tendremos que examinarlo; me refiero a la llamada crematística”; ARISTÓTELES, *Política*, I, 3, p. 1253 b 1-14.

<sup>123</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 39-40; Id., “Philodemus”; 177-196; R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 121.

<sup>124</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 40-44; R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 122-125.

Aunque esta tradición estoica no pueda ser considerada como el antecedente inmediato de los códigos domésticos del NT, deja entrever iniciales modificaciones a la tradición griega de los códigos que luego el NT señalará con fuerza y originalidad.

El código de 1Pe comienza con una específica instrucción para exhortar a los cristianos a que se sometan a “toda institución humana” (2:13), a todos los representantes de la autoridad gubernamental. Es claro que el mensaje compromete a los destinatarios a vivir en un camino que, positivamente, respeta la ley romana<sup>125</sup>. Como en el *topos* tradicional “sobre el gobierno de la familia” aparece un paralelo entre la conducta en la familia y en la sociedad en cuanto tal. Los esclavos deben someterse a sus dueños, incluso a aquellos que son malos y maltratan injustamente (2:18). Las mujeres también son invitadas a ser sumisas, silenciosas y castas, pues, puede su conducta convencer a los maridos incrédulos (3:1). Estos detalles los interpreta Balch como el tipo de buena conducta que se pide a los creyentes para que, quienes observen su comportamiento, afirmen y se sientan atraídos por ese obrar bueno, bello. Así, Balch plantea que el código de 1Pe tiene como fin defender a los creyentes haciendo ver que no perturban ni destruyen el orden doméstico ni el de la *polis*, que buscan la paz y la armonía en las relaciones con toda la sociedad<sup>126</sup>.

Por tanto, la función central del código doméstico es apologética. Los creyentes eran acusados de promover conductas desviadas en la familia. Éstos fueron objeto de críticas, no solamente por seguir un extraño culto, sino por la corrupción e inversión de la organización social y de los códigos romanos<sup>127</sup>. Por lo que se les exhorta a comportarse de manera ejemplar y así refutar las acusaciones calumniosas. 1Pe 2:15 sugiere que los de fuera tenían una opinión negativa de la conducta de los creyentes. Por eso, el autor exhorta a los miembros de la comunidad a que se comporten de tal modo que “tapen la boca a la estupidez de los ignorantes”. En 3:15-16 exhorta a los creyentes a estar preparados para defenderse (hacer apología) de las críticas paganas, de modo que queden avergonzados los que denigran la buena conducta de los creyentes.

---

<sup>125</sup> Selwyn presentaba ya esta unidad en el conjunto de escritos del NT, afirmaba que su contenido se orientaba a la obediencia cívica. E. G. SELWYN, *The First*, 426-439. Para una ampliación de este aspecto se puede consultar M.-L. LAMAU, *Des chrétiens*, 181-230.

<sup>126</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 105.

<sup>127</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 119.

Desde esta perspectiva, Balch presenta el código doméstico de 1Pe, como una posibilidad de *adaptación* con su entorno. Esto es, el código regularía un comportamiento social más “adecuado” con el orden establecido. Buscaría que cada miembro de la comunidad aprendiera a llevar, de la mejor manera, las normas sociales sin poner en riesgo sus compromisos como creyentes. Para Balch, solamente la instrucción a las esposas envuelve alguna intención de sentido misionero<sup>128</sup>, el resto del código es una invitación clara, a la nueva religión de Oriente, a asimilar la cultura de la sociedad romana<sup>129</sup>.

El código doméstico les permitiría cierto grado de movilidad en medio del gobierno romano, donde ellos viven y tratan de surgir. Por eso, el principal objetivo del código doméstico en 1Pe es: disminuir la hostilidad y el antagonismo sufrido por los cristianos, impulsándolos a demostrar su adecuación a la vida social convencional<sup>130</sup>. Sin embargo, el autor es consciente de que, incluso adecuando su comportamiento a la sociedad, sus actitudes religiosas nuevas y diferentes, seguirán siendo de difícil aceptación en su entorno social<sup>131</sup>.

#### **2.1.4 Conclusión del diálogo John H. Elliott y David L. Balch**

Desde nuestra perspectiva, los planteamientos de Balch y Elliott favorecieron una nueva forma de leer e interpretar la carta. El debate abierto hacia perspectivas sociales involucró categorías relevantes que antes no habían sido consideradas como las de identidad y cohesión de grupo (Elliott) o ética y función social de los códigos domésticos (Balch). El contacto con los de fuera se convierte en criterio decisivo tanto para el crecimiento del grupo, como para su distinción respecto al estilo de vida de los fuera y la preservación de su propia identidad.

---

<sup>128</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 108-109, 121.

<sup>129</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 119.

<sup>130</sup> En este sentido, la afirmación de D. BALCH es precisa: “Thus one primary purpose of proper household behavior was to reduce the social-political tension between society and the churches”; D. L. BALCH, *Let Wives*, 81.

<sup>131</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 88.

Igualmente, ambos reconocen que las comunidades destinatarias están experimentando una hostilidad que viene de fuera y está motivada por distintos factores, aunque sin duda es determinante su identidad como creyentes en Cristo. Es decir, que los dos constatan el carácter verdadero del conflicto, expresado en las pruebas o aflicciones por las que deben pasar los creyentes<sup>132</sup>.

Para Elliott es esta hostilidad externa la que intenta erosionar la cohesión interna del grupo de creyentes<sup>133</sup>. En respuesta a esto 1Pe afirma que los expatriados tienen un hogar en la οἶκος τοῦ θεοῦ, concepto que adquiere un papel importante en la integración literaria y teológica, al cual Elliott también atribuirá una función sociológica<sup>134</sup>. La imagen de la “casa” será en 1Pe un poderoso símbolo social, psicológico y teológico para describir la naturaleza radical y global de la conversión y la cohesión de los destinatarios, la dimensión comunitaria de los valores y objetivos cristianos y el carácter distintivo de la identidad comunitaria<sup>135</sup>.

Por el contrario, para Balch la función apologética de los códigos domésticos no tiene la finalidad de fortalecer la cohesión del grupo sino de fomentar la adaptación a las “convenientes” formas de conducta social. La evitación del conflicto social mediante la conformidad social es, en opinión de Balch, la única preocupación de la carta. Aunque criticada, no deja de ser interesante esta función apologética en un contexto donde, como él mismo lo ha demostrado, diversos grupos minoritarios, procedentes de cultos no oficiales y entre ellos el cristianismo, empezaban a impulsar cambios en algunas costumbres básicas de la sociedad. Concretamente el tema de la conversión de mujeres o esclavos al cristianismo, quienes tienen que separarse de la religión oficial de su casa y del paterfamilias. Sin duda, es una actitud escandalosa y disolvente.

---

<sup>132</sup> Cf. 1Pe 2:19; 3:14.17; 4:1.19; 5:10.

<sup>133</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 141.

<sup>134</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 315.

<sup>135</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 317-319.

Los diálogos entre Balch y Elliott continuaron durante algún tiempo. Sus posturas, a veces calificadas como extremas<sup>136</sup>, dejaron trazada una senda significativa y novedosa para la entonces llamada “exégesis sociológica”, que rápidamente fue destacada por algunos de los primeros comentadores de estos trabajos<sup>137</sup>. Es el caso de Rafael Aguirre<sup>138</sup> quien ponía de manifiesto el carácter positivo y hasta liberador de la exégesis sociológica, en la medida en que vuelve a descubrir el carácter referencial e histórico de los textos. Este ejercicio obliga a precisar las relaciones entre el texto y su contexto social.

Este mismo autor, al evaluar las relaciones Balch-Elliott, destacaba la función social de los textos, el primero referido al “código doméstico” y el segundo, a la “casa”. De la función del código propuesta por Elliott, se distancia señalando que: “no es sostenible que el código de 2,18–3,7 sea puramente intracomunitario y con la función de inculcar la cohesión interna y la distinción respecto al mundo gentil”<sup>139</sup>. Da más razón a la postura de Balch frente al código: “Creo que tiene razón Balch cuando defiende una función apologética para el código doméstico de 1 Pd”<sup>140</sup>. Y concluye afirmando que: “En 1 Pd está en juego el tema de la casa no solo como símbolo teológico importante, sino como realidad social previa al cristianismo... con la cual éste comienza a perfilar su actitud ante el mundo y la historia”<sup>141</sup>.

A nuestro juicio, los estudios de Elliott y Balch y sus dos metodologías aplicadas a 1Pe producen resultados muy importantes, aunque también reconocemos sus limitaciones. Elliott permite identificar una experiencia social de tensión y dislocación que padecen

---

<sup>136</sup> S. R. BECHTLER afirma: “Indeed, Balch recognizes that internal social cohesion is necessary to the communities’ survival, just as Elliott recognizes that 1 Peter holds some values in common with Greco-Roman society. Nevertheless, Balch and Elliott remain at odds over the main thrust of the letter, and, in polemically formulating their arguments, they sometimes overstate their cases”; S. R. BECHTLER, *Following in his Steps*, 113.

<sup>137</sup> Reseñas importantes de estas obras aparecían a los pocos años de su publicación, destacando su valor y perspectiva; cf. R. AGUIRRE, “Sociología del Nuevo Testamento”, *Actualidad bibliográfica XXI* (1984) 116-120; R. P. MARTIN, “Review of Let Wives Be Submissive”, *JSNT* 17 (1983) 103-105.

<sup>138</sup> Cf. R. AGUIRRE, “Sociología”, 119.

<sup>139</sup> R. AGUIRRE, “Sociología”, 119.

<sup>140</sup> R. AGUIRRE, “Sociología”, 120.

<sup>141</sup> R. AGUIRRE, “Sociología”, 120.

los creyentes, un asunto que había sido descuidado completamente en los estudios de la carta. Si bien técnicamente resulta difícil definir la verdadera situación de los destinatarios, con los conceptos de *πάροικοι* y *παρεπίδημοι*, estos representan una situación social y en esa clave deben ser interpretados. Sobre este asunto volveremos más adelante. Por otra parte, Balch presenta una situación muy concreta de la problemática de los creyentes: su comportamiento en el ámbito doméstico. Un asunto de enorme trascendencia que pone en juego la identidad misma de los creyentes. Pero, lejos de cualquier asimilación social, Balch no atiende a la inversión en el orden “normal” establecido para los miembros de la casa y que 1Pe constata, esto plantea otros conflictos en diversos escenarios con el mundo romano, que los estudios posteriores siguen intentando precisar.

En esta senda abierta por Elliott y Balch se inscriben nuevos trabajos que recurren a las ciencias sociales con el fin de explorar otros aspectos de la vida social de las comunidades creyentes en Asia Menor y de su relación con el entorno. Aspectos como la identidad del grupo, la memoria social, los procesos de aculturación, los conflictos intergrupales, están ayudando a comprender mejor el texto y su interrelación con el mundo. Brevemente, algunos de estos trabajos son relacionados a continuación.

## **2.2 MÁS ALLÁ DEL DIÁLOGO ELLIOTT Y BALCH: ESTUDIOS POSTERIORES**

El contraste entre los dos exponentes pioneros de esta línea es claro. Donde David. L. Balch ve asimilación y conformidad con el orden establecido, John H. Elliott ve distinción y dislocamiento, no solo geográfico de los destinatarios sino también socio-religioso. Sin embargo, nuevas posturas enriquecen estas perspectivas y tratan de ir más allá del diálogo Balch/Elliott.

Nos interesa exponer a un grupo de autores recientes, cuyas metodologías se inscriben en la línea de la exégesis socio-científica. Su producción académica es muy fructífera y a ella acudiremos a lo largo de nuestro trabajo, aquí solo nos interesa destacar las obras más directamente vinculadas con el diálogo Elliott y Balch. Presentaremos a: Miroslav Volf (1994), Steven R. Bechtler (1998), David G. Horrell (2007), Paul A. Holloway (2009), Travis B. Williams (2012).

### 2.2.1 Miroslav Volf

El primer estudio que podemos inscribir en esta línea es el de Miroslav Volf<sup>142</sup>. Una reflexión teológica, cuya principal inquietud gira en torno a la relación entre evangelio y cultura<sup>143</sup>. Para ello, él recurre a la exégesis socio-científica de 1Pe por la relación que ahí existe, como en ningún otro texto del NT, entre los creyentes y su entorno. Esta relación la explicita Volf a partir de la condición de los creyentes como “extranjeros y forasteros”. A su juicio, estos conceptos revelan algo de la realidad social que padecen los destinatarios, como consecuencia de su conversión. En contra de Elliott afirma que la religión, no encierra a sus miembros como una secta, sino que les pide tomar distancia de su entorno, lo que es distinto.

Este proceso de “toma de distancia” es consecuencia del nuevo nacimiento (1:3), que origina la resurrección de Jesucristo y la redención con su sangre (1:19)<sup>144</sup>. Esta distancia tiene un doble significado. En primer lugar, se trata de un nuevo nacimiento, que aleja de la anterior forma de vida caracterizada por la falta de conocimiento de Dios y por los deseos equivocados (1:14). Y, en segundo lugar, se trata de un renacer para una esperanza viva (1:3), que aleja de la transitoriedad del mundo presente.

La estrategia de 1Pe, según Volf, consiste en exhibir delante de los otros esta distancia y diferenciación, pero no de cualquier manera. Se trata de mostrar una “diferencia amable” (soft difference). Esto no significa débil. Por el contrario, es fuerte pero sin ser hostil ni violenta. En las identidades individuales –afirma– la inseguridad crea dureza. Las personas seguras de sí mismas viven sin miedos. A esto anima 1Pe en diferentes ocasiones (3:6; 3:14). Para las personas que viven la “diferencia amable”, la misión tiene fundamentalmente la forma de testimonio e invitación. Tratan incluso de ganar a otros, sin presión ni manipulación, a veces incluso sin palabras (3:1)<sup>145</sup>. Pero, igualmente trazarán una línea clara de resistencia a ciertos puntos contrarios a su propia

---

<sup>142</sup> M. VOLF, “Soft Difference: Reflections on the Relation between Church and Culture in 1 Peter”, *Ex Auditu* 10 (1994) 15-30.

<sup>143</sup> Cf. M. VOLF, “Soft Difference”, 16.

<sup>144</sup> Cf. M. VOLF, “Soft Difference”, 18.

<sup>145</sup> Cf. M. VOLF, “Soft Difference”, 24-25.

identidad. Este estilo de “negociación” establece un espacio importante en el conocimiento de la relación entre los cristianos y el imperio.

Así, Volf es uno de los que inicia a plantear posibilidades ante la posición extrema de Elliott y Balch. Según él, se puede entrar en relación con el entorno, siempre y cuando se asuma la nueva condición o identidad creyente. Su argumento es estrictamente teológico. Se trata de una reflexión donde se sostiene que la situación de los destinatarios se fundamenta en el hecho de renacer por la resurrección de Cristo (1:3). Pero, su razonamiento es bastante limitado en términos de elementos sociales, de análisis de fuentes históricas o contextuales y de exégesis. Tampoco utiliza un modelo de las ciencias sociales, sino que más bien analiza los conceptos de “secta” o “código doméstico”, para descubrir cómo vivir la misión “en el mundo” manteniéndose, al mismo tiempo, lejos de él.

### 2.2.2 Steven R. Bechtler

Una aplicación concreta de un modelo de las ciencias sociales aparece en la obra de Steven R. Bechtler<sup>146</sup>. Su estudio pretende ir más allá de lo que hasta ese momento se había discutido. Para él, la carta utiliza una serie de imágenes y afirmaciones que reflejan el estado de “ambigüedad” en el cual se encuentran los cristianos. Como consecuencia de su conversión, los cristianos ocupan un “lugar” que no está ni dentro de la sociedad ni tampoco completamente fuera de ella<sup>147</sup>. De ahí que su tesis recurra al modelo antropológico de Víctor Turner, para describir la situación social de los cristianos en 1Pe como una existencia “liminal”<sup>148</sup>. La liminalidad es un estado o condición de ambigüedad que refleja una fase intermedia de tiempo o espacio, pero que no necesariamente reclama un estado real, físico o geográfico de separación o destierro.

De este modo, 1Pe ofrece a sus destinatarios una *identidad liminal* construida por varias metáforas de marginalidad, inferioridad o procesos de transición. Entre las más destacadas estarán las metáforas que permiten asociar el estado de los destinatarios con

---

<sup>146</sup> S. R. BECHTLER, *Following in His Steps. Suffering, Community, and Christology in 1 Peter* (SBLDS 162), Scholars Press, Atlanta, 1998.

<sup>147</sup> Cf. S. R. BECHTLER, *Following in his Steps*, 118.

<sup>148</sup> Cf. S. R. BECHTLER, *Following in his Steps*, 126.

el pueblo de Dios. Metáforas como: elegidos, extranjeros o dispersión, sacerdocio real o nación santa, son para este autor recursos que confirman a los destinatarios su existencia liminal<sup>149</sup>. Contrario a la postura de Elliott y Balch insistirá en el uso metafórico de *πάροικοι* y *παρεπίδημοι* en la 1Pe y preferirá categorías como *honor* y *vergüenza* para describir el estado liminal y transitorio de los cristianos, que terminará cuando Dios les haga partícipes de su gloria y honor.

A nuestro juicio, el principal aporte del trabajo de Bechtler consiste en la revisión que hace del estado precario de los destinatarios (situación liminal) a partir de un panorama diferenciado de las formas de sufrimiento que aparecen en 1Pe<sup>150</sup>. Hasta ahora, el sufrimiento en la carta no había sido estudiado con algo de detalle. De modo general, se asume que los destinatarios sufren, pero no se aclara ni las causas ni las formas de dicho sufrimiento. Es verdad, que Elliott se preocupa de ello, pero su horizonte se reduce a una sola causa de sufrimiento: la situación real, jurídica y social que como extranjeros y forasteros sufren los creyentes.

Ciertamente, Bechtler reconoce que la forma en la cual la hostilidad se expresa en 1Pe es difícil de especificar. No obstante, propone una clasificación básica de términos relacionados con el sufrimiento: unos de orden más general<sup>151</sup> y otros de orden más concreto<sup>152</sup>, estos últimos especialmente relacionados con el lenguaje de acusación o calumnias de los de fuera. Este inicial aporte de Bechtler resulta muy positivo en cuanto que recupera el carácter diferenciado del sufrimiento en 1Pe. Las generalizaciones no ayudan a comprender en profundidad el conflicto social entre los creyentes y su entorno, como tampoco favorecen una adecuada interpretación del contenido teológico de la carta. No obstante, también reconocemos que esta clasificación de Bechtler sigue siendo demasiado básica y aún muy general.

<sup>149</sup> Cf. S. R. BECHTLER, *Following in his Steps*, 154.

<sup>150</sup> Cf. S. R. BECHTLER, *Following in his Steps*, 87-94.

<sup>151</sup> Entre los términos generales se encuentran: “sufrir” (*πάσχειν*, 2:19.20; 3:14.17; 4:1.15.19; 5:10), “padecimientos” (*παθημάτων*, 4:13; 5:9), “soportar aflicciones” (*ὑποφέρει τις λύπας*, 2:19), “ser afligidos por diversas pruebas” (*λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς*, 1:6), “pruebas” (*πειρασμὸν*, 4:12) y “hacer daños” (*κακώσω*, 3:9.13).

<sup>152</sup> La agresión del entorno es más concreta y verbal: “denigran” (*ἐπηρεύζοντες*, 3:16), “calumnian” (*καταλαλοῦσιν*, 2:1; 2:12; 3:16), “ultrajan” (*ὀνειδίζεσθε*, 4:14), “insultan” (*βλασφημέω*, 4:4), “injurian” (*λοιδορέω*, 3:9).

### 2.2.3 David G. Horrell

Quien de manera decidida ha buscado ir más allá del debate Balch-Elliott es David G. Horrell. Sus estudios sobre la carta son muchísimos. Para esta revisión metodológica que hacemos en este capítulo nos interesa solo su estudio dedicado a las obras de Balch y Elliott<sup>153</sup>. Para Horrell, la situación de los destinatarios, aun cuando pueda estar descrita en términos metafóricos, no pierde su dimensión real y social que la misma carta sugiere<sup>154</sup>. Los términos *πάροικοι* y *παρεπίδημοι* son usados para evocar algo de la *dislocación* del pueblo de Dios en el mundo<sup>155</sup> y así deberían ser entendidos<sup>156</sup>. Los términos son usados para describir la identidad de este pueblo como pueblo de Dios y esa conversión a Dios lo ha hecho extraño y distante al mundo del imperio romano en el cual habitan.

La estrategia de 1Pe, según Horrell, contempla uno de los factores que hasta ahora ha sido subestimado por los estudiosos de la carta. Se trata de las estructuras de dominación (imperio romano), dentro las cuales los destinatarios de 1Pe deben negociar su conformidad o su resistencia con el mundo<sup>157</sup>. Las estructuras imperiales de dominación, no favorecen una estrategia de aislamiento sectario (Elliott) o de acomodación puntual (Balch); las pequeñas comunidades cristianas tienen poco poder delante del imperio. La estrategia debe ser planteada desde las condiciones en que se analiza una relación colonial-imperial.

De este modo, Horrell acude a los estudios postcoloniales pues, éstos brindan herramientas para captar el impacto del colonialismo-imperialismo sobre las sociedades y las culturas y la manera cómo los sujetos colonizados resisten tal incursión y sostienen

---

<sup>153</sup> D. G. HORRELL, “Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch-Elliott Debate Towards a Postcolonial Reading of First Peter”, en: R. L. WEBB – B. BAUMAN-MARTIN (EDS.), *Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter*, T&T Clark, London, 2007, pp. 111-143.

<sup>154</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Between Conformity and Resistance”, 127-129; Id., *1 Peter*, 51-52.

<sup>155</sup> “This sense of dislocation from the world is relevant to consider when we explore the readers’ experience as it is depicted in the letter and specifically their experience of suffering”; D. HORRELL, *1 Peter*, 52.

<sup>156</sup> D. G. HORRELL, *1 Peter*, 52, hace notar también que la herencia a la que son llamados los cristianos está “reservada en los cielos” (1:4).

<sup>157</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Between Conformity and Resistance”, 117.

o crean cultura e identidad. Las relaciones entre el colonizador y el colonizado son complejas y ambivalentes. Para dar forma a su conceptualización, parte de los planteamientos que sobre las relaciones de poder hace James C. Scott<sup>158</sup>.

Este investigador toma como punto de partida el hecho de que los actores de la vida social y política no reducen sus intervenciones al escenario público. Existen prácticas cotidianas que se llevan a cabo detrás de la tribuna pública. Así, presta atención a los procedimientos de encubrimiento lingüístico, de códigos ocultos, el aprovechamiento del anonimato y la ambigüedad intencional, para descifrar lo que llama el arte de la resistencia<sup>159</sup>.

Para Horrell, 1Pe promueve un tipo de resistencia ante el imperio, pero no de la manera como Warren Carter sugiere, solo “interior”: exteriormente ellos se ajustan a todos los aspectos y exigencias del imperio, pero por dentro, “en sus corazones”, glorifican a Cristo (3:15)<sup>160</sup>. Por el contrario, 1Pe traza una línea de resistencia bastante clara. Entre otros argumentos, Horrell acude a 1Pe 2:13-17, como texto crucial para entender las relaciones de los creyentes con el emperador y sus gobernadores. Sus observaciones son definitivas: en primer lugar, 1Pe enmarca la presentación del emperador dentro de un contexto de obediencia a toda criatura (2:13), por tanto, el emperador es un ejemplo más y de ninguna manera un único caso. En segundo lugar, hay una referencia a todos como criaturas (ἄνθρωπίνῃ κτίσει), nada hace pensar en la “divinidad” del emperador. En tercer lugar, se indica que todos los cristianos son “personas libres” (2:16a) y solo “siervos de Dios” (2:16c). Finalmente, 2:17d asegura al emperador honor o respeto (τὸν βασιλέα τιμᾶτε) como a todos (πάντας τιμήσατε, 2:17a)<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup> J. C. SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla, 2003.

<sup>159</sup> Para un estudio sobre este modelo que explica determinados tipos de confrontación entre grupos dominantes y subordinados, y de las posibilidades que ofrece para la interpretación de algunos temas bíblicos; cf. E. MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 167-198. Para una aplicación concreta de este modelo en un libro del NT; cf. C. BERNABÉ, “El Apocalipsis: una postura de resistencia ante el imperio”, 357-365.

<sup>160</sup> Cf. W. CARTER, “Going All the Way?”, 14-33.

<sup>161</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Between Conformity and Resistance”, 133-135.

Resistencia y complicidad coexisten en diferentes medidas, en todos y cada uno de los sujetos coloniales<sup>162</sup> y así pueden plantearse en 1Pe. El autor de esta carta no está siendo simplemente conformista o acomodando la iglesia al mundo, aun cuando él tome una postura menos radical anti-romana que el autor del Apocalipsis, la resistencia expresada, quizás más sutil y silenciosa, no deja de ser de cualquier forma resistencia<sup>163</sup>.

#### 2.2.4 Paul A. Holloway

Otra importante contribución a esta perspectiva socio-científica nos la ofrece el estudio de Paul A. Holloway<sup>164</sup>. Su tesis se fundamenta en el marco teórico que le ofrece la psicología social. Para él, la carta es una respuesta de gran alcance a los efectos del prejuicio social generalizado al que están sometidos los cristianos de parte del mundo que les circunda<sup>165</sup>. Por *prejuicio social* entiende: toda actitud social negativa hacia los miembros de un grupo, basada simplemente en el hecho de su pertenencia al grupo<sup>166</sup>. Tres elementos se consideran fundamentales para definir la existencia de un prejuicio social: un elemento cognitivo: los estereotipos. Un elemento afectivo: los sentimientos del prejuicio. Y un elemento comportamental: la discriminación y la hostilidad<sup>167</sup>. El prejuicio contra los cristianos se apoya en la creciente lista de estereotipos que cimentaron una pública animosidad.

Esta animosidad creciente es estudiada por el autor en la primera parte de su obra. La expansión y el crecimiento significativo del movimiento cristiano ayudan a explicar la escalada de conflictos. Basado en las fuentes cristianas y no cristianas y el testimonio de 1Pe construye un argumento sólido sobre el “prejuicio social” y el estigma creciente en contra de los cristianos. El a veces no dimensionado impacto de un prejuicio social hace pensar que la hostilidad padecida por los cristianos en 1Pe, al ser “local y esporádica”,

---

<sup>162</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Between Conformity and Resistance”, 121.

<sup>163</sup> Cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 94.

<sup>164</sup> P. A. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

<sup>165</sup> Cf. P. A. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice*, 2.

<sup>166</sup> Cf. P. A. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice*, 21.

<sup>167</sup> Cf. P. A. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice*, 39.

en nada se compara con una persecución “oficial”. Esta falsa dicotomía es criticada por Holloway, en una posición que compartimos y que desarrollaremos más adelante.

La perspectiva del *prejuicio social* da un mejor sentido a la evidencia histórica de los sufrimientos que 1Pe registra. Permite además dimensionar el sufrimiento real de los cristianos y considerar sus consecuencias sociales. Holloway afirma que cuando los cristianos llegaron a los tribunales, debido a las acusaciones particulares, incluso sin probarse sus crímenes, ya su nombre era suficiente para constituir un delito<sup>168</sup>.

En la segunda parte de su obra presenta a 1Pe como un esfuerzo que hace el autor por aconsejar a los destinatarios sobre cómo hacer frente (*coping*) a su difícil situación. Para ello encuentra muchos paralelos en las antiguas prácticas de *consolación*, tanto en el mundo griego como judío. Así considera a 1Pe como una verdadera carta de consuelo y consejo dedicada al problema específico del prejuicio social.

Aunque al final presenta las tres estrategias de resistencia: la *desidentificación*, la *compensación* y la *desviación de la culpa*, la lectura que hace de la carta se inclina más hacia el *topos* griego y judío de la *consolación* y cuesta un poco identificar el marco teórico de la psicología social que había anunciado.

### 2.2.5 Travis B. Williams

Uno de los estudios más recientes y completos sobre el conflicto social de 1Pe es, sin duda, el trabajo de Travis B. Williams<sup>169</sup>. Su objetivo de estudio es determinar la naturaleza del sufrimiento en 1Pe y situar la carta en el contexto de gestión de conflictos en el siglo I<sup>170</sup>.

Su marco teórico es el de la psicología social, que le permite definir el conflicto desde tres componentes fundamentales: en primer lugar el conflicto se basa en las relaciones interdependientes de individuos o grupos que necesitan y esperan resultados valiosos el

---

<sup>168</sup> Cf. P. A. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice*, 65.

<sup>169</sup> T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering*, Brill, Leiden Boston, 2012.

<sup>170</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 16.

uno del otro. En segundo lugar, el conflicto social surge cuando una de las partes se siente privada (o siente que va a ser privada) de los resultados importantes asociados con esa relación y atribuye el estado de privación a las acciones o inacciones de la interdependencia con el otro. Finalmente, el conflicto social se manifiesta cuando la parte que se siente privada (o siente que van a ser privada) de un resultado importante, se involucran en algún tipo de acción estratégica<sup>171</sup>.

A partir de estos criterios examina la carta desde los elementos que se involucran en un conflicto. Inicia con el contexto social, el perfil de los destinatarios, la relación legal con Roma, para luego precisar las causas del conflicto y fijar después, las formas que asumió entre los destinatarios de 1Pe. A estos aspectos tan determinantes volveremos en nuestro capítulo tercero, que tanto le debe a esta obra.

Por ahora, basta con señalar que Williams analiza como primera causa del conflicto la distancia que los cristianos debieron tomar de algunas prácticas sociales que estaban institucionalizadas como las asociaciones voluntarias, el culto imperial y el culto a los dioses tradicionales. Otra causa, bastante significativa, está relacionada con el comportamiento de los cristianos. Las “buenas obras” mencionadas en la carta no son simplemente respuestas a las obligaciones sociales básicas, que podían aligerar el conflicto como la sumisión, la hospitalidad, respeto a la autoridad, etc. Si bien, en ocasiones esto pudo traer resultados positivos, en 1Pe las “buenas obras” tienen que ver más con la fidelidad a Dios<sup>172</sup>. Por tanto, las “buenas obras”, en muchas ocasiones, serán las causas del conflicto<sup>173</sup>.

Para Williams, tanto el “distanciamiento social” que asumen los cristianos de ciertas prácticas gentiles y las “buenas obras” fundamentan uno de los elementos claves de su investigación, nos referimos a la persecución. El autor destaca que este concepto se asocia, a menudo, con las iniciativas impulsadas por el imperio romano para buscar y erradicar a los cristianos. No obstante, también se emplea para representar, de modo

---

<sup>171</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 34-59.

<sup>172</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 272.

<sup>173</sup> Indicamos la más reciente obra del mismo autor donde estudia este tema: T. B. WILLIAMS, *Good Works in 1 Peter*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.

general, el conflicto entre cristianos y no cristianos, aparte de cualquier noción de persecución “sistemática” u “oficial”. Desde la perspectiva cristiana, esto puede indicar cualquier hostilidad o maltrato que una persona o el grupo enfrentan como consecuencia de su pertenencia o adhesión a la fe cristiana<sup>174</sup>.

Él argumenta que después de la persecución de Nerón, el cristianismo fue considerado efectivamente ilegal a lo largo del imperio romano. Esto significa que las acusaciones de la población local podían ser llevadas a la autoridad romana, sobre la base de la identidad cristiana de las personas. Este período de la historia cristiana es el que al parecer se refleja en 1Pe. Según 4:16 la fe participa de un estado (efectivamente) criminalizado. Pero, no en el sentido de que los creyentes sean buscados activamente por las autoridades locales o provinciales, sino que su estatus legal (ser “ilegales”) les deja expuestos a cualquier tipo de amenaza legal y esta es una de las numerosas formas de persecución<sup>175</sup>.

### 3. CONCLUSION

Este capítulo se planteó como objetivo demostrar el renovado interés por el estudio de 1Pe, a partir de un balance histórico guiado por el criterio metodológico empleado en el estudio e interpretación de 1Pe. Nuestro trabajo sigue una línea particular metodológica que se debe situar apropiadamente.

Tres etapas significativas configuran el amplio panorama de la historia de interpretación de la carta de Pedro. En la primera se acude al método de la *historia de las formas*, así como a las hipótesis propuestas desde la *crítica literaria*. Su objetivo por reconstruir el texto desde sus primeras formas no resulta fácil ni seguro. Ante los formularios que se creen reconocer (litúrgicos, bautismales, pascuales) no existe una opinión unánime. Siempre ha sido una determinación hipotética, que no ha ayudado mucho para la interpretación de la carta.

---

<sup>174</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 39.

<sup>175</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 281-297.

La segunda etapa recupera la unidad de la carta. Esto permite tratar temas decisivos para su interpretación como la estructura literaria, ejes temáticos, género y función del texto. Algunas de las disposiciones estructurales propuestas permiten reconocer una centralidad en 2:18-25, que nosotros desarrollaremos más adelante. Al mismo tiempo, esta etapa logra vincular el género parenético de 1Pe con el contexto social. Esta relación entre la parénesis y su dimensión social traza los primeros rasgos de la tercera etapa que hemos expuesto.

En la tercera etapa, se integran los modelos o marcos de las ciencias sociales para el estudio de los textos bíblicos. Este recurso ofrece nuevas perspectivas y permite superar algunos límites de los métodos tradicionales. Sin duda, con dichas herramientas los estudios sobre 1Pe se han incrementado. Atrás quedaron los días en que John H. Elliott lamentaba el trato de “segunda categoría” al que había sido reducida la carta en el ámbito académico.

Precisamente, John H. Elliott junto a David L. Balch son quienes ocupan en este capítulo un apartado central. Su aporte metodológico y sus conclusiones marcaron definitivamente el estudio de 1Pe. Ellos inauguran un debate que sigue activo. El trabajo de Volf, Bechtler, Horrell, Holloway, Williams, así lo confirma. Pero, estos han ido más allá. Han acudido a las ciencias sociales y a sus modelos de análisis, para acercarse al texto y conocer mejor el tipo de conflicto que sufren los creyentes con su entorno y relacionarlo con la propuesta que la carta les hace para su gestión.

En esta perspectiva se inscribe nuestro modesto trabajo. Acudiremos también a la psicología social, como Holloway y Williams, pero con el interés de examinar cómo los grupos contrarrestan sus situaciones adversas vinculando su identidad social a figuras prototípicas, cuyos rasgos o características positivas les permiten afirmarse delante de los otros grupos. Creemos que no se ha dado el suficiente énfasis a la figura de Cristo Siervo Sufriente de Yahvé, como prototipo de identidad para los creyentes que sufren.

La aplicación técnica del modelo de la teoría de los prototipos y su influencia en los grupos, permitirá demostrar que el prototipo invierte categorías decisivas en la identidad de los miembros del grupo destinatario de la carta. La misma etiqueta negativa de

“cristiano”, con la que se denominó a los seguidores (lacayos) de Cristo adquirirá una nueva significación a partir de Cristo como prototipo del grupo creyente.

## CAPÍTULO II

### LA IDENTIDAD SOCIAL Y LA TEORÍA DEL PROTOTIPO: UN NUEVO MODELO DE COMPRENSIÓN DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO

#### INTRODUCCIÓN

El capítulo anterior además de presentarnos un panorama medianamente exhaustivo del ejercicio interpretativo de la primera carta de Pedro, nos ha introducido en el horizonte metodológico que las ciencias sociales ofrecen, siempre con el fin de contribuir a una mejor comprensión de algunos aspectos de los textos bíblicos<sup>176</sup>.

Sin duda, el enriquecido debate entre John H. Elliott y David L. Balch abrió la posibilidad de un nuevo camino de interpretación de 1Pe. Para ambos, la mejor manera de comprender el sentido de la carta pasa por situarla en su contexto histórico. Las comunidades creyentes a quienes 1Pe se dirige entran en conflicto y sufren hostilidad de parte del entorno, a causa de su compromiso exclusivo con Dios y con Cristo, y de su ruptura con las fidelidades al mundo gentil. La solución a este conflicto se expone en una doble vía: la exclusión o la asimilación.

Esta perspectiva orientó las investigaciones posteriores a 1981, las cuales han demostrado que el conflicto en 1Pe tiene otras formas de complejidad. Según Miroslav Volf<sup>177</sup>, el estatus de los destinatarios, por ejemplo, pide un mayor análisis, pues realmente el conflicto no se da porque los creyentes vengan de fuera, como en un proceso de colonización, sino que se trata de una identidad que se está rompiendo “desde dentro”: *los que antes eran... ahora ya no son...* afirma la carta (cf. 1Pe 1:14; 2:10; 4:4). Esto genera una compleja situación de diferenciación donde está en juego la identidad de los creyentes. Para Travis B. Williams el conflicto, en última instancia, se deriva del hecho de que algunos individuos adoptan las creencias y prácticas de los llamados cristianos, aunque al inicio esto es un comportamiento individual, modifica la

---

<sup>176</sup> Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 55.

<sup>177</sup> Cf. M. VOLFF, “Soft Difference”, 18-19.

identidad de los grupos. De ahí, que lo que sucede en 1Pe se deba examinar como conflicto intergrupales<sup>178</sup>.

Estas nuevas aproximaciones que introducen conceptos como los de “identidad”, “grupo” o “conflicto” están mostrando otra orientación en el estudio de los textos. No se trata solo de una reconstrucción histórico-crítica del texto, basada en atender el análisis formal, tradicional, literario o redaccional de la carta, sino de estudiar el texto como respuesta a la situación social y cultural en la que se ha producido. Es ahí donde el autor ha descubierto los riesgos y amenazas a la identidad de los creyentes, el conflicto y sus diversas formas, que, como afirma Steven R. Bechtler, están presentes en todos los escritos del NT. Pero, la dimensión social en 1Pe es especialmente prominente. De ahí que con el fin de facilitar el acceso al análisis de esta dimensión social de la carta, se recurra a las ciencias sociales<sup>179</sup>.

Ciertamente, este es el objetivo de la llamada exégesis socio-científica, cuestión que quedó registrada en el capítulo anterior, cuando destacamos la tercera etapa del proceso histórico de investigación de la carta. En este nuevo capítulo, nos interesa presentar el método de la psicología social que esta investigación seguirá y el modelo de la teoría de la identidad social y de los prototipos. Con este marco teórico se pretende comprender el sentido de 1Pe como respuesta concreta a la situación de sus destinatarios, especialmente, a partir de lo que muchos consideran el centro teológico de la carta, es decir, 1Pe 2:18-25. En este pasaje se interpreta el sufrimiento injusto de Cristo, desde los rasgos del siervo Sufriente de Yahvé de Is 52:13-53:12.

Para ello, el capítulo se estructura en cuatro apartados. El primero presenta la relevancia que tienen las ciencias sociales para esta investigación. El segundo destaca a la psicología social como ciencia más pertinente para nuestro objeto de estudio. El tercero expone el marco de la teoría de la identidad social que soporta todo nuestro trabajo. El cuarto desarrolla la “teoría del prototipo”, un enfoque compatible con la teoría de la identidad social, el cual nos ofrece el “modelo” para demostrar nuestra tesis sobre la comprensión de 1Pe. Este último apartado es muy importante, pues establece los

---

<sup>178</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 37-38.

<sup>179</sup> Cf. S. R. BECHTLER, *Following in his Steps*, 23-24.

fundamentos que rigen una elección o promoción de un prototipo grupal y describe su efecto o función en la construcción de la identidad social de un grupo.

### **1. LA EXÉGESIS SOCIO-CIENTÍFICA Y SU RELEVANCIA PARA EL ESTUDIO DE PRIMERA DE PEDRO**

La carta de Pedro, como todos los textos bíblicos, tiene una “dimensión social”, es decir, ella es testigo de un fenómeno social que generó los acontecimientos que ahí se narran<sup>180</sup>. Básicamente, nos referimos a las relaciones sociales que los creyentes dispersos por provincias de Asia Menor establecieron con su entorno. Según 1Pe, estas relaciones están determinadas por un conflicto intergrupal. Los de fuera empujados por la ignorancia (2:15) o la sospecha (2:12; 4:14-16) habían empezado a calumniar, denigrar e insultar a los creyentes (2:12.15; 3:13; 4:14). La ruptura de los lazos sociales y de los vínculos culturales por parte de estos (1:14; 4:3-4) había provocado una situación de extrañamiento, a la vez que una denuncia grave de los creyentes y su Dios (4:4.14-16).

Todo esto afectaría su grado de pertenencia al grupo y su significado valorativo asociado a dicha pertenencia. La carta recuerda que entre los creyentes hubo angustia (1:6; 2:19), miedo (3:14) y sufrimiento (2:19-20; 3:14.17; 4:1.14-15.19; 5:9-10). A este conflicto se añade el trajín social y el maltrato que ciertos grupos vulnerables de la población padecen. La carta señala la condición de los esclavos de casa, que tienen que obedecer a amos crueles y perversos (2:18-20) y la de las esposas creyentes que seguramente sufrirían con sus esposos no creyentes (3:1-6). Difícilmente estas condiciones favorecen una identidad positiva. Las personas necesitan saber qué esperar de su grupo y, en general, de los otros.

Reconstruir toda esta dinámica vital que está detrás de un texto exige una diversidad de recursos y conocimientos que deben articularse, para lograr una reconstrucción significativa del pasado. Para Esther Miquel es claro que, “si queremos que nuestra exploración del mundo antiguo dé como fruto algo más que un mero conjunto de enunciados puramente descriptivos y desconectados entre sí, debemos aceptar que será

---

<sup>180</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism*, 10.

preciso completarlos, relacionarlos e interpretarlos con la ayuda de otros conocimientos”<sup>181</sup>.

Las ciencias que hasta ahora han demostrado ser las más apropiadas para analizar la interrelación entre literatura bíblica y su mundo social son la antropología cultural, la sociología y la psicología social<sup>182</sup>. No obstante, las ciencias sociales se han ido multiplicando y subdividiendo a causa de las metodologías en constante innovación o por el interés en nuevos aspectos de la dimensión social que antes habían sido ignorados<sup>183</sup>. Tampoco resulta fácil sustraerse al hecho de que en el conjunto de las ciencias sociales se pueda establecer una nítida clasificación entre ellas, pues cuando se aplican sus distintos recursos se constatan muchos solapamientos<sup>184</sup>.

En la interpretación de los textos bíblicos, un uso adecuado de la antropología cultural permite una mejor comprensión de los valores centrales de la cultura mediterránea antigua y nos hace conscientes de la distancia cultural entre el texto y sus lectores contemporáneos<sup>185</sup>. La antropología cultural pretende descubrir los comportamientos

---

<sup>181</sup> E. MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 24-25.

<sup>182</sup> Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 17.

<sup>183</sup> La búsqueda de la base social de los textos siempre ha sido una inquietud en los estudios bíblicos. Iniciales esfuerzos los de la Crítica de las formas que alcanzaron a tratar periféricamente el asunto del *Sitz im Leben* de los textos. La situación prevaleció e incluso se acentuó en la perspectiva de la historia de la redacción; cf. B. HOLMBERG, *Historia social*, 13-16. No obstante, la Crítica de las formas obvió la intrínseca interrelación de las ideas con las estructuras sociales; cf. J. H. ELLIOTT, *What Is Social-Scientific Criticism*, 9-16.12; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, 13-20. En la actualidad, M. Y. MACDONALD reconoce que “los sociólogos... son cada vez más conscientes de la dialéctica entre creencias y estructuras sociales. Asimismo, los estudiosos del nuevo testamento que emplean el análisis sociocientífico usan cada vez con más libertad explicaciones avanzadas sobre el desarrollo social”; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 40.

<sup>184</sup> Por ejemplo, las teorías sobre la formación de la memoria colectiva y su influencia en la construcción de identidades grupales pueden considerarse simultáneamente incluidas en la psicología social y en la sociología de grupos; cf. E. MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 28.

<sup>185</sup> Una serie de obras útiles recogen el aporte de la antropología cultural en la interpretación del NT. La obra de referencia es el libro de B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella, 2006. Para trabajos exegéticos que utilizan modelos de la antropología cultural, cf. R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander, 1994; J. K. CHOW, *Patronage and Power, A study of social networks in Corinth*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998. Para otros asuntos sobre el método, cf. B. J. MALINA, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, John Knox, Atlanta, 1986; Id., *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander, 2002.

que caracterizan al hombre medio de una determinada sociedad, interpretar sus valores culturales y sus relaciones sociales. Para ello, la antropología subraya la necesidad de partir del punto de vista nativo, si queremos respetar el sentido de fenómenos que nos resultan ajenos y distantes<sup>186</sup>. De ahí que ponga a disposición del investigador muchos y variados estudios comparativos (etnologías) de rasgos o fenómenos culturales que están presentes en un amplio número de grupos, con el fin de ayudar al investigador no solo a definir los rasgos de esos grupos, sino también a determinar sus relaciones interpersonales de patronazgo, las estructuras de tipo patriarcal, el uso moral y político del fenómeno de la posesión, entre otros<sup>187</sup>. Para el caso de 1Pe no encontramos estudios desde esta perspectiva.

Desde la sociología, en cambio, sobresale el estudio de John Elliott en cuanto que conlleva la utilización de las perspectivas, presupuestos, modos de análisis, modelos comparativos, teoría e investigaciones de esta ciencia<sup>188</sup>. La sociología usa modelos para explicar la relación existente entre las actitudes que un grupo adopta ante los de fuera y el control que ejerce con los suyos, modelos que den cuenta de la naturaleza del grupo y de sus expectativas o de su proceso formativo como grupo, movimiento, culto, secta, etcétera<sup>189</sup>.

Finalmente, entre los modelos procedentes de la psicología social los más importantes para el investigador son los relativos a la formación de la identidad, a los procesos de socialización primaria, a la construcción de la memoria social y a la conflictividad intergrupala<sup>190</sup>. De ahí que las herramientas de la psicología social sean las que mejor

---

<sup>186</sup> Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 18.

<sup>187</sup> Cf. E. MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 36.

<sup>188</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 46.

<sup>189</sup> Entre los más recientes estudios que aplican modelos de la sociología sobresalen: G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca, 2005; C. GIL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2003. Aplica el modelo sociológico de la marginalidad en los evangelios: W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella, 2007. A partir de los conceptos sociológicos de institucionalización y legitimación se estudian los escritos de Pablo en: M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca, 1994. Un panorama amplio de este tipo de investigaciones en: W. R. DOMERIS, "Sociological and social historical investigations", 215-233.

<sup>190</sup> Cf. E. MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 34-38.

permiten observar los procesos de conformación de identidad social y de las incertidumbres de sus miembros cuando su grupo se ve amenazado. En estos casos, el rol de las figuras prototípicas en los grupos sobresale, pues su principal función es ayudar a definir la identidad del grupo y, sobre todo, a establecer una “distintividad positiva” delante de otros grupos. Este aspecto será determinante en la construcción de nuestro “modelo” de interpretación de 1Pe y, por esta razón, optamos por la psicología social y su marco teórico de la teoría de la identidad social y del prototipo como mejor recurso para comprender la función de 1Pe entre sus destinatarios que ven amenazada su identidad creyente.

Finalmente, creemos necesario señalar la cautela con la cual se deben emplear las ciencias sociales en la reconstrucción histórica de textos. Ciertamente, la exigencia de controlar las hipótesis o modelos que se usen en cualquier investigación está en primer orden, pues es lo que permite detectar errores o hipótesis incorrectas. Pero, en nuestro caso esta exigencia es mayor, ya que en la interpretación de textos bíblicos utilizamos criterios de análisis procedentes de un contexto socio-cultural (el nuestro) distinto de aquel del que proceden los datos analizados (el mundo antiguo)<sup>191</sup>. Esto se advierte especialmente, cuando se aplican conceptos o terminologías especializadas. En nuestro trabajo será importante prestar atención al uso de los conceptos técnicos que de la psicología social tomaremos. Pues, no solo debemos suponer que los sujetos y colectivos a los que se aplican los desconocen, sino que también ellos forman parte de sociedades del pasado sobre las que no cabe verificaciones y pruebas.

## **2. LA PSICOLOGÍA SOCIAL**

A la psicología social, tal y como la conocemos en la actualidad, puede fechársele su origen alrededor de finales del siglo XIX. Una de las primeras definiciones de esta disciplina la ofreció Floyd H. Allport en estos términos: intento de comprender y explicar cómo el pensamiento, los sentimientos y el comportamiento de los individuos son influidos por la presencia imaginaria o real de otros<sup>192</sup>. Había ya pasado el

---

<sup>191</sup> Cf. E. MIQUEL, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, 39.

<sup>192</sup> Cf. F. H. ALLPORT, *Social Psychology*, 3.

experimento de Norman Triplet<sup>193</sup> y eso motivaba a los psicólogos sociales a preguntarse si las personas actuaban mejor solas o con otros. Desde este momento la psicología social se propuso estudiar cómo las personas afectan y son afectadas por otras.

Desde un planteamiento científico, el estudio de este tema requiere una definición del mismo. Una cuestión inicial es delimitar cómo entiende la psicología social las relaciones entre grupos. Como señalan Turner y Giles, una forma de acotar esta área de estudio consiste en especificar los temas o problemas que trata. En este sentido, la psicología social ha estudiado los efectos del contacto entre grupos, los determinantes y las causas del conflicto social entre grupos (étnicos, religiosos, políticos, laborales) y las estrategias para reducir el conflicto entre grupos y entre categorías sociales. El denominador común de estos tópicos nos permite afirmar que cuando en psicología social se habla de relaciones entre grupos esto se refiere<sup>194</sup>:

- A la división de la sociedad humana en grupos sociales diferentes y sus interrelaciones. Es decir, a las acciones de los miembros de un grupo social hacia los miembros de otros grupos sociales.
- A las acciones colectivas de un amplio número de personas.
- A los conflictos, tensiones y antipatías sociales asociadas con las pertenencias grupales.
- A las estrategias utilizadas para evitar, reducir y/o solucionar dichos conflictos.

El estudio psicosocial, por tanto, se centra en el comportamiento entre grupos<sup>195</sup>. La psicología social intenta comprender y explicar la interacción mutua entre los procesos individuales y los procesos sociales. Atiende, especialmente, el comportamiento que

---

<sup>193</sup> Dada la importancia que en la época tenían las carreras de bicicleta, la psicología social propuso una cuestión interesante, ¿los ciclistas correrán más contra el reloj o contra otros competidores? En 1898 Triplet encontró que los ciclistas eran más rápidos en competencia con otros. Para verificar este descubrimiento, experimentó con niños de diez a doce años de edad, haciendo girar un carrete de pescar a cada uno tres veces solo y tres veces en competencia con otros. Así descubrió que los niños hacían girar más rápidamente el carrete cuando competían que cuando estaban solos; cf. C. RODRÍGUEZ, *Psicología social*, 25.

<sup>194</sup> Cf. J. C. TURNER – H. GILES, “Introduction: The social psychology of intergroup behavior”, 1-33. 3

<sup>195</sup> El comportamiento intergrupar ha de entenderse como aquel que se da siempre que los sujetos que pertenecen a un grupo interactúan colectivamente o individualmente con otro grupo o con sus miembros en función de su identificación de grupo; cf. M. SHERIF, *Group Conflict and Co-operation*, 12. Esta definición fue posteriormente desarrollada por H. TAJFEL, “Individuals and groups in Social Psychology”, 183-190.

asumen las personas en una situación social de acuerdo a su identificación con algún grupo o categoría social. Desde este planteamiento, la psicología social utiliza el término *categoría social* para referirse al sentimiento y consciencia de pertenencia que tiene la persona cuando percibe que comparte con otras personas una serie de atributos (rasgos, valores). Este tipo de conformación grupal tiene consecuencias tanto en la autopercepción del propio grupo, como en la percepción de los otros miembros del grupo y en la conducta hacia ellos y hacia los que no comparten esa identidad<sup>196</sup>.

La relevancia que tiene este tipo de relación en la vida cotidiana de las personas hace que la psicología social se preocupe, cada vez más, de clarificar las distintas definiciones de grupo, estudiar los tipos de grupos que existen, caracterizar los conflictos que entre ellos se dan y proponer las formas en que se pueden gestionar. A estos cuatro aspectos nos dedicamos enseguida.

## 2.1 DEFINICIONES DE GRUPO

Dada la diversidad de definiciones que existen, algunos teóricos de la psicología de grupos optan por una clasificación general que las reúna<sup>197</sup>: *a) definiciones unidimensionales*, que tratan de establecer el requisito mínimo para poder distinguir a un grupo de un simple agregado de personas, y *b) definiciones integradoras*, que tratan de reunir todos los aspectos que hacen del grupo una realidad psicosocial distinta y objetiva. De estas últimas sirve como ejemplo la ofrecida por Bernhard Schäfers:

“un grupo social consta de un determinado número de miembros, quienes para alcanzar un objetivo común (objetivo de grupo) se inscriben durante un tiempo prolongado en un proceso relativamente continuo de comunicación e interacción y desarrollan un sentimiento de solidaridad (sentimiento del ‘nosotros’). Para alcanzar el objetivo del grupo y la estabilización de la identidad grupal son necesarios un sistema de normas comunes y una distribución de tareas, según una diferenciación de roles específica de cada grupo”<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> Para una revisión del marco teórico de la psicología social y el estudio de los grupos seguimos a C. HUICI – C. GÓMEZ-BERROCAL, “Las relaciones intergrupales”, 369-407; C. M. ALCOVER DE LA HERA, “El estudio de los grupos en la Psicología Social”, 27-76.

<sup>197</sup> Cf. C. HUICI, “Definición y tipos de grupos”, 107-134.

<sup>198</sup> B. SCHÄFERS, *Introducción a la sociología de grupos*, 26.

Aunque esta definición integra criterios importantes como interdependencia, interacción y factores perceptivo-cognitivos, son las definiciones unidimensionales las que más eco han tenido en las últimas décadas. Así por ejemplo, la definición de John C. Turner, quien concibe al grupo como un conjunto de individuos que comparten una misma identificación social o conciencia de grupo, como producto de los procesos de categorización social<sup>199</sup>.

La sencillez y flexibilidad de la definición de Turner es reconocida porque: **a)** fiel a los planteamientos de Tajfel, trata de establecer el requisito mínimo para poder hablar de grupo y de comportamientos genuinamente grupales, **b)** es aplicable tanto a grupos pequeños como a grandes grupos –e incluso categorías sociales- en los que la interacción entre todos sus miembros es materialmente imposible, y **c)** permite interpretar grupalmente muchas conductas que se emiten en condiciones de invisibilidad objetiva del grupo (el grupo o grupos de pertenencia no están presentes físicamente), pero no subjetiva (sí están presentes en las mentes de quienes interaccionan, determinando dicha interacción).

Definiciones más recientes apuntan también a la identidad social compartida, como elemento clave que dota de realidad y unidad al grupo y como el requisito previo para que este funcione como tal<sup>200</sup>. La creencia fundamental de “ser un grupo” permitirá a los componentes de los colectivos, definirse como miembros de su grupo y desplegar así actividades coordinadas. Cuando esta creencia fundamental (“somos un grupo”) se ha logrado se podrán adquirir nuevas creencias grupales adicionales, que varían de unos grupos a otros, pero cuya función es idéntica: definir el carácter único del colectivo de individuos que se consideran a sí mismos como un grupo. El conjunto de los “no miembros” recibe el nombre técnico de “exogrupo”<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> Cf. J. C. TURNER, “Towards a cognitive redefinition of the social group”, 93-138.

<sup>200</sup> Cf. D. BAR-TAL, “Las creencias grupales”, 255-285; J. F. MORALES, “Grupos”, 283-290.

<sup>201</sup> Cf. J. F. MORALES, “Grupos”, 284.

## 2.2 TIPOS DE GRUPO

Los grupos humanos han sido clasificados de muy distintas formas atendiendo a criterios tales como su tamaño, naturaleza o funciones. De entre todas las clasificaciones que se han propuesto destacan, por su especial relevancia, las clásicas distinciones entre grupos primarios y secundarios, grupos de pertenencia y de referencia, y grupos formales e informales<sup>202</sup>. Nuestra investigación no pretende establecer un criterio nuevo de clasificación, ni analizar los ya existentes, sencillamente partimos de la clasificación tradicional y adoptamos la descripción de algunos tipos de grupos que nos valga para comprender mejor la dinámica grupal de los destinatarios de la carta primera de Pedro.

En este sentido, la tipología de *grupos de pertenencia* puede ayudarnos a elaborar un concepto apropiado de cómo influye el grupo en la percepción social de sus miembros, en sus procesos de cognición y en su nivel de aspiración social, pues en este tipo de grupos, quienes los integran tienen un sentido de ser parte de ellos, se sienten miembros activos, valorados por los otros del grupo con quienes conocen los fines del grupo y los medios para lograrlos, aunque a veces no se comparten<sup>203</sup>.

Si estos grupos además actúan como modelos o estándares sociales para el individuo, entonces son también *grupos de referencia*. Así lo indican muchos psicólogos sociales al distinguir dos funciones básicas de estos grupos: *a*) una *función normativa* (o social), por cuanto que el individuo, al aspirar a formar parte de determinado grupo, trata de asimilar y ajustarse a lo que considera que son sus normas y valores (formas de vestir, hablar, modas, estilos de vida...). *b*) una *función comparativa* (o psicológica), puesto que el individuo utiliza los grupos de referencia como elementos de comparación, como criterios o “puntos de referencia” para hacer evaluaciones de sí mismo y de otras

---

<sup>202</sup> La bibliografía al respecto es muy amplia y constata la difícil tarea de encontrar un único sistema de clasificación de los diferentes tipos de grupos. Al mismo tiempo, diversas disciplinas científicas hacen sus propias clasificaciones basándose en el tamaño, duración, origen, criterios de formación, nivel de relaciones, objetivos o por los fines para los que fueron creados; cf. M. MARÍN, “El concepto de grupo y su tipología”, 17-37; F. J. MUÑOZ, *Elementos básicos de Psicología de los grupos*, 21-42.

<sup>203</sup> R. MABABU, *Psicología de los grupos*, 44, afirma que el grupo de pertenencia “ejerce una profunda influencia sobre los individuos que lo forman, tanto en sus actitudes, como en sus juicios y comportamientos que se ven modelados en función del grupo. Es el precio que a veces pagamos por el afecto, por el reconocimiento o por la identidad que recibimos de los demás dentro del grupo”.

personas (¿soy como ellos? ¿Soy capaz de hacer lo que ellos hacen? ¿Pertenece él o ella a ese grupo?)<sup>204</sup>.

Para muchas personas el grupo de pertenencia les sirve inevitablemente como grupo de referencia. Es muy difícil no ser incluido en marcos de referencia de la propia familia o del grupo de amigos íntimos. Es muy probable, por tanto, que algún grupo de pertenencia nos sirva como grupo de referencia, pero no todos los grupos de referencia son grupos de pertenencia. Podemos estar influidos por las normas y costumbres de otros grupos donde no somos reconocidos como miembros. El grado de satisfacción o insatisfacción que le produzca a una persona pertenecer a un grupo determina que éste sea reconocido como grupo de referencia. Cuando un individuo se ve muy identificado con las actitudes y los valores predominantes en su grupo, al mismo tiempo que encuentra gran satisfacción en la interacción con el resto de sus miembros, aumenta la probabilidad de que use ese grupo como referente de su conducta y forma de pensar respecto de su comportamiento social en general<sup>205</sup>.

Esta inicial forma de socialización intergrupala permite que el individuo evalúe los distintos recursos (conocimientos, habilidades, valores, poder, etc.) de su propio grupo (endogrupo) y los contraste con los de otros grupos (exogrupos). De las discrepancias y diferencias que encuentre en la distribución de esos recursos dependerá el grado de integración o rechazo (comportamental, afectivo, cognitivo) que alcance el individuo con su propio grupo y su ambiente social. Asimismo, este contraste destaca otros criterios para la clasificación de los grupos como: estatus, poder o tamaño del grupo. El que un grupo posea mejores posibilidades favorece su posición o estatus frente a grupos que no las tengan<sup>206</sup>. El mismo tamaño del grupo y el poder que éste posea se

---

<sup>204</sup> Cf. F. J. MUÑOZ, *Elementos básicos de Psicología de los grupos*, 40.

<sup>205</sup> Cf. M. MARÍN, “El concepto de grupo y su tipología”, 32.

<sup>206</sup> El *estatus* se interpreta en relación con niveles de jerarquía, coordinación y subordinación en que se encuentran los componentes de cualquier grupo o sociedad. Algunos criterios determinantes que hacen referencia a valores sociales que se consideran importantes y estimables por el conjunto social están en relación con: el linaje o posición social de la familia, la situación económica alcanzada por la persona o el grupo, la profesión o actividad de cada persona y su utilidad para la comunidad, el grado de instrucción, disposición de saberes, las características biológicas como sexo, edad, aptitudes física... La importancia o prevalencia de estos factores depende de la cultura y de las características de cada sociedad; cf. C. GÓMEZ, “Relaciones e influencias interpersonales”, 97-106. 102-103.

consideran como cualquier otra dimensión valiosa de comparación que contribuye a las diferencias de estatus entre los grupos<sup>207</sup>.

Así, los grupos pueden distinguirse entre sí en función de su posición en un sistema social más amplio. Las desigualdades que se derivan de las distintas posiciones de los grupos en una estructura social implican diferencias respecto a su capacidad para influir sobre el comportamiento de los otros grupos (poder) y respecto al prestigio o valoración social atribuida a sus miembros (estatus). Un grupo en condición alta de poder, estatus y peso numérico (*grupo mayoritario*) tiende normalmente a desarrollar actitudes de mayor discriminación pues, en definitiva, no discrimina quien quiere, sino quien puede o quien no teme represalias de sus posibles actos discriminatorios<sup>208</sup>. Según Sachdev y Bourhis, la razón por la cual la condición de alto estatus arroja mayores índices de discriminación que la de bajo estatus es la de que el estatus suele interpretarse como un indicador de legitimidad y estabilidad en las relaciones intergrupales<sup>209</sup>. En las sociedades esclavistas los hombres libres discriminaban a sus esclavos no solo por razones de poder, sino porque su propio estatus social les confirmaba a unos y otros que tal relación de dominio era legítima.

En cuanto a los grupos en condición de bajo poder, bajo estatus y bajo peso numérico, (*grupo minoritario*) los estudios revelan que, en la mayoría de los casos, todos los sujetos desarrollan actitudes más positivas hacia los miembros de su endogrupo. Sin embargo, esto no siempre ocurre así. La condición de grupo minoritario puede producir una tendencia a discriminar a los individuos del endogrupo. En el ejemplo de la sumisión de los esclavos se puede constatar que miembros de esta minoría social desposeída y carente de todo prestigio social, desarrollaron hacia su grupo de referencia

---

<sup>207</sup> J. M. JONES define el poder como el grado de control que un grupo tiene sobre su propio destino y sobre el destino de los exogrupos; cf. J. M. JONES, *Prejudice and racism*, 117. Por tanto, el poder social se considera como cualquier otro recurso escaso que contribuye favorable o desfavorablemente al estatus social dependiendo de las comparaciones sociales con los exogrupos.

<sup>208</sup> La discriminación de parte los grupos poderosos es un tipo de resultado que coincide con muchos estudios elaborados desde distintas perspectivas psicosociales como la teoría de los juegos, donde los jugadores tienden a ser más competitivos cuando tienen más poder y más colaboradores o incluso sumisos cuando están en condiciones de inferioridad; cf. I. SACHDEV – R. BOURHIS, “Power and status differentials”, 1-24.

<sup>209</sup> Cf. I. SACHDEV – R. BOURHIS, “Power and status differentials”, 20-21.

los mismos prejuicios que sus amos, al tiempo que albergaban actitudes de admiración y simpatía hacia éstos últimos.

En síntesis, podemos afirmar que normalmente pertenecer a una minoría u ocupar un lugar de franca inferioridad en cualquier estructura social supone enormes desventajas de diverso tipo. Todo ello suele dar lugar a conflictos entre grupos que se expresarán en diversas situaciones y formas de comportamiento. A este asunto se dedica el apartado que sigue.

### 2.3 CONFLICTO INTERGRUPAL

Ciertamente, las relaciones sociales casi nunca son simétricas. Las diferencias son bastante más nítidas cuando se compara entre sí a los miembros de varios grupos y se estudia la hostilidad que esto genera. La interpretación de estas situaciones desde la psicología social ha sido diversa a lo largo de la historia y los enfoques muy variados.

Al comienzo, bajo el importante influjo del psicoanálisis y el conductismo, la interpretación del conflicto tuvo un enfoque fuertemente individualista. Las relaciones intergrupales se explicaban a partir de procesos psicológicos de los miembros de los grupos<sup>210</sup>. En 1939, por ejemplo, John Dollard<sup>211</sup> y sus colaboradores formularon que la *frustración* constituía una condición necesaria y suficiente para el conflicto. Una conducta agresiva siempre presupone la existencia de frustración y la existencia de frustración siempre conduce a alguna forma de agresión. En esta misma línea, los estudios realizados por Theodor W. Adorno<sup>212</sup> ponían de manifiesto que el desarrollo de actitudes intergrupales como el antisemitismo y el etnocentrismo, se constituían por las tendencias profundas subyacentes de una personalidad autoritaria, que se ha formado en contextos familiares muy estrictos y competitivos.

El alcance de estas teorías es muy limitado en cuanto que dejan de explicar el fenómeno de los comportamientos hacia los exogrupos. La teoría de la personalidad autoritaria no

---

<sup>210</sup> Cf. F. GIL, “Relaciones intergrupales”, 359-360.

<sup>211</sup> Cf. J. DOLLARD – L. W. DOOB – N. E. MILLER – O. H. MOWRER – R. R. SEARS, *Frustration and aggression*, Yale University Press, New Haven, 1939.

<sup>212</sup> Cf. T. W. ADORNO, *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965.

explica por qué en ciertos períodos históricos y en ciertos contextos sociales el prejuicio se difunde o desaparece. En cuanto a la teoría de la frustración esta no explica por qué, en un medio social, se escoge uniformemente un exogrupo más que otro como blanco de agresión<sup>213</sup>. Estos enfoques individualistas producen una reducción en la explicación del conflicto, pues el hecho de establecer relaciones personales con los demás, actuando como individuos en función de características idiosincrásicas particulares, es cualitativamente distinto a actuar como miembro de un grupo.

Se han desarrollado distintas perspectivas de enfoque grupal con el fin de explicar el conflicto. Una de ellas sostiene que los comportamientos grupales están determinados por motivos “racionales” o “realistas”, en el sentido de que se basan en una competición por recursos escasos. Cuando dos grupos intentan conseguir objetivos incompatibles (uno los alcanza, pero a expensas del otro) se desarrollan percepciones defectuosas, actitudes prejuiciosas y conductas hostiles. El ejemplo más representativo lo constituye la *teoría realista del conflicto* desarrollada a partir de los estudios realizados por Muzafer Sherif<sup>214</sup>.

Los trabajos de Sherif revelaron que a nivel intergrupal los objetivos mutuamente excluyentes producen un conflicto intergrupal realista y un etnocentrismo, mientras que los objetivos compartidos que requieren interdependencia intergrupal para su logro (es

---

<sup>213</sup> Cf. D. CAPOZZA – C. VOLPATO, “Relaciones intergrupales: perspectivas clásicas”, 29-48. 34-35.

<sup>214</sup> Sin duda, el más representativo de esta teoría es M. SHERIF quien por medio de una serie de ingeniosos estudios de campo realizados entre 1949 y 1954 en campamentos infantiles de verano, conocidos como “cueva de los ladrones” (por realizarse en Robbers Cave, Oklahoma) demostró que el conflicto se puede producir fácilmente, incluso en contextos agradables e interesantes como los campamentos para niños entre 11 y 13 años. Durante los primeros días del campamento los participantes que no se conocían previamente, trababan amistad a medida que iban participando en juegos y actividades compartidas. Para generar el conflicto Sherif hizo que dos grupos similares de niños tuviesen que competir entre sí para lograr un objetivo que solo uno podía conseguir. El conflicto surgió inmediatamente. Lo más sorprendente era la intensidad del conflicto, que lejos de limitarse a la competición deportiva, se extendía a todos los ámbitos de la actividad grupal. De hecho, los miembros de cada grupo pasaban gran parte del día hablando de la competición, maquinando venganzas contra el otro grupo y ejecutándolas, a veces, bajo la forma de represalias nocturnas, en un claro ejemplo de escalada del conflicto. También se apreciaba que cada grupo se hacía más cohesivo internamente. Además demostró Sherif que no se reducía el conflicto con métodos como por ejemplo, charlas de los monitores del grupo, consejos del capellán, etc. El conflicto solo se comenzó a reducir cuando se crearon los llamados “objetivos supraordenados” que se caracterizan porque interesan a los dos grupos y porque solo se pueden conseguir si los dos grupos cooperan. La introducción de objetivos supraordenados sí conseguía reducir el conflicto. La descripción detallada de sus trabajos está contenida en su obra: M. SHERIF, *Group conflict and Co-operation. Their Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966. En castellano puede también consultarse: A. BLANCO – A. CABALLERO – L. DE LA CORTE, *Psicología de grupos*, 94-104.

decir, objetivos superiores o de orden superior) reducen el conflicto y estimulan la armonía intergrupala. Pero, Sherif se dio cuenta de algo más. En la primera fase de sus experiencias, justo luego de consolidar los grupos, observó que sin haber aún introducido la competición entre los grupos, los chicos ya habían desarrollado percepciones y juicios negativos hacia los miembros del otro grupo, en forma de comentarios despectivos, rechazos, etc. Esto cuestiona la explicación del conflicto realista, ya que, en ausencia de competición, la sola pertenencia a un grupo puede ser suficiente para generar conflicto<sup>215</sup>.

Por tanto, cuando las personas se adscriben y adscriben a los demás a ciertos grupos particulares, asumen unas características que les permiten ser percibidos y evaluados de un modo concreto como miembros del propio grupo o del “otro grupo”. Socialmente se busca que la pertenencia a los distintos grupos sea positiva, pero cuando esto no sucede los procesos de distintividad o discriminación pueden generar diversos conflictos. A partir de esto, los psicólogos sociales establecen una diferencia entre conflictos *objetivos* y conflictos *psicosociales*<sup>216</sup>.

- **Los conflictos *objetivos*** entre grupos tienen su origen en las estructuras sociales, económicas, políticas e históricas de una sociedad. Se producen cuando existen intereses grupales opuestos por conseguir unos recursos considerados como escasos, lo que suele provocar una competición entre grupos que se transforma en un conflicto real de intereses. Este conflicto puede estar institucionalizado y legitimado por reglas y normas que los grupos pueden haber aceptado o no.
- **Los conflictos *psicosociales*** son aquellos cuyas causas no se encuentran en intereses reales objetivos (económicos, políticos...), sino en aspectos psicosociales como el interés por conseguir una identidad social positiva que refuerce el autoconcepto de grupo y permita hacer comparaciones con otros grupos con el fin de distinguirse de ellos. Estos conflictos no están institucionalizados y, generalmente, los grupos implicados no suelen aceptar su existencia. Se pueden demostrar si se analizan situaciones sociales en las que los

---

<sup>215</sup> Se ha observado en otros contextos y en condiciones similares de no competición, que los miembros de un grupo, al constatar la presencia de otras personas que realizan simultáneamente la misma tarea, hacen comentarios en los que sobrevaloran sus posibilidades de éxito y critican a los demás; cf. C. K. FERGUSON – H. H. KELLEY, “Significant factors in over-evaluation”, 47-53.

<sup>216</sup> Para esta distinción seguimos a S. YUBERO para quien el conflicto no es negativo en sí mismo, sino que puede generar pautas de evolución y desarrollo en la vida de relación de las personas y los grupos. Una sociedad sin conflictos –afirma– permanecería estancada, de ahí que los conflictos psicosociales tengan un mayor protagonismo en la realidad social; cf. S. YUBERO, “El conflicto entre grupos profesionales”, 117-136.

miembros de unos grupos establecen diferenciaciones de todo tipo con los miembros de otros grupos, aunque aparentemente no existan “razones” para que se produzcan este tipo de diferencias.

Si bien esta separación teórica del tipo de conflictos resulta posible, en la mayoría de situaciones sociales reales las causas del conflicto se solapan. Es decir, que el origen de una conducta conflictiva entre grupos en ocasiones se debe a una y otra causa (objetiva o psicosocial). De todos modos es importante tener en cuenta esta diferenciación especialmente para los grupos de pertenencia.

En estos grupos la lealtad entre sus miembros se incrementa a partir del deseo de alcanzar una identidad positiva, una evaluación favorable que se logra mediante la comparación con otros grupos del entorno. Dicha comparación puede favorecer la autoimagen positiva entre los miembros del endogrupo, aunque también puede incrementar la yuxtaposición con los exogrupos, la interacción grupal recíprocamente competitiva, la hostilidad exogrupal, la desconfianza mutua entre los grupos, el etnocentrismo<sup>217</sup>.

Estos riesgos negativos se acentúan para los grupos minoritarios, subordinados generalmente por grupos dominantes en número y status social. Aunque los grupos subordinados, por ser minoría logran a veces fortalecer más su identidad grupal, corren el riesgo de ser despojados de su identidad, del suelo sobre el que se asientan, de su status social, de su seguridad y apoyo<sup>218</sup>. De ahí que la pertenencia a un grupo o la identificación positiva con un grupo no sea un problema para aquellos grupos que tienen status, poder o prestigio. Los problemas de identificación de grupo surgen para aquellos que están privados de estos beneficios. Son estos grupos los que sufren los efectos perjudiciales de la segregación o la exclusión.

El primer paso de esta segregación consiste en marcar, infamar o etiquetar a los individuos, asignándoles el mismo nombre de identificación. Marcar implica que se pueda determinar la pertenencia a una categoría o grupo teniendo en cuenta exclusivamente una única faceta distintiva. La operación de marcar que centra la atención en una característica compartida por una categoría de individuos, establece al mismo tiempo limitaciones sobre la pertenencia de grupo y excluye a los no miembros.

---

<sup>217</sup> Cf. I. SACHDEV – R. Y. BOURHIS, “Power and status differentials”, 1-24.

<sup>218</sup> Cf. K. LEWIN, *Resolving social conflict*, 174.

Estos límites ayudan a que el grupo subordinado adquiera una estructura y fomentan su existencia como una entidad distinta. Pero, también van a permitir identificar a los miembros del grupo dominante, aunque no se definan así, ni activa, ni explícitamente. De todos modos, esta etiqueta marca a los individuos y crea grupos. No solo como individuos agrupados, sino como miembros que comparten un destino común.

En el caso de 1Pe los destinatarios están explícitamente etiquetados con la marca de “cristianos” (4:16), que los identifica como seguidores o “lacayos de Cristo”. Ellos sufren por llevar el nombre de Cristo (4:14). La lealtad a ese nombre generará conflicto con los grupos gentiles y sufrirán por ello diversas pruebas (1:6). Pero, así como esta etiqueta muestra el conflicto intergrupar caracterizado por el rechazo y la exclusión, también nos permite plantear el conflicto a partir de la relación entre los creyentes y las instituciones romanas. Sin duda, resultaban a menudo detestables las prácticas cristianas para los gentiles, pero otra cosa es que fueran sancionables judicialmente por parte del Estado.

#### **2.4 CONFLICTO ESTRUCTURAL O INSTITUCIONAL**

Para algunos estudiosos del conflicto, el término “estructural” o “institucional”<sup>219</sup> es útil para diferenciar las formas de agresión o violencia directa o personal, de aquella organizada y estructurada que promueve una institución o una determinada estructura social. Por ejemplo, la represión puede entenderse como un mecanismo necesario para mantener una determinada estructura de poder cuando existen altos niveles de violencia estructural<sup>220</sup>.

Este concepto también es útil para definir los mecanismos de poder causantes de procesos de privación de necesidades humanas básicas. En efecto, la injusticia social, la pobreza o la desigualdad, no son fruto únicamente de dinámicas producidas por las

---

<sup>219</sup> Los conflictos surgen en múltiples escenarios. Por ello, aunque hay elementos comunes a todo conflicto, resulta pertinente situarlo en los parámetros sociales en los que se produce. Un conflicto que supera las fronteras interpersonales o intergrupales puede estar promovido por una de las partes con mayor poder o capacidad de influencia en los otros, cuyas intervenciones o acciones pueden ser de carácter estructural; cf. P. J. LUQUE – A. PALOMO – M. PULIDO, “Conflicto y negociación”, 224-256.

<sup>220</sup> Algunos autores señalan que el conflicto estructural se mantiene vigente debido a los múltiples mecanismos de reproducción y control social y produce mucho más sufrimiento (malnutrición, enfermedades, desesperanza generalizada, etc.) y muertes que aquella violencia más visible y susceptible de captar nuestra atención, producida por el conflicto interpersonal o intergrupar; cf. P. FARMER, “An Anthropology of Structural Violence”, 305-325.

relaciones de tipo económico, sino que también pueden ser explicadas a partir de la opresión política utilizando mecanismos tan dispares como: la discriminación institucional, la legislación excluyente de colectivos o la formulación de políticas fiscales por citar algunos ejemplos<sup>221</sup>.

La atención a las lógicas estructurales del conflicto permite señalar que este no se agota en actos directos, agresivos y aislados llevados a cabo por diversos agentes o grupos sociales. Las sociedades y sus grupos sufren también otro tipo de conflicto distinto de las conductas individuales o grupales, y más relacionado con las prácticas de persecución, violencia e injusticia que producen las estructuras económicas, las instituciones locales o globales, cuyos efectos son sistémicos y se sienten más dramáticamente en la vida diaria y en los cuerpos de aquellos que están en condiciones de mayor vulnerabilidad en la sociedad<sup>222</sup>.

En 1Pe este conflicto es reconocible inmediatamente por las relaciones de los cristianos con el imperio romano. Los estudios de Balch y Elliott, que en el capítulo anterior presentamos, nos permitieron concluir que los cristianos padecieron una diversidad de hostigamientos que les obligó a reaccionar como grupo. Los padecimientos de la “fraternidad” creyente derivaban no solo de los recelos, discriminación y hostilidad de los gentiles, sino también de los comportamientos y acciones legales del imperio romano hacia los cristianos. No sería la primera vez que el cristianismo choca con el imperio romano. Los disturbios que provocaban como reacción a sus costumbres preocuparon a las autoridades locales, regionales o imperiales, llevándoles a tomar medidas contra los cristianos.

Actualmente, estas medidas se explican mejor a partir del progreso de los estudios sociales sobre el conflicto estructural y sobre la naturaleza y alcance de los pogromos del imperio romano<sup>223</sup>. Según 1Pe, los creyentes debido a su segregación cultural, cultural, social y moral (cf. 4:2-4), incidieron en un aislamiento, que conducía

---

<sup>221</sup> Cf. D. LA PARRA – J. M. TORTOSA, “Violencia estructural”, 57-72.

<sup>222</sup> Para P. FARMER el uso del término “estructural”, para definir el conflicto “is apt because such suffering is ‘structured’ by historically given (and often economically driven) processes and forces that conspire –whether through routine, ritual, or, as in more commonly the case, the hard surfaces of life- to constrain agency”; P. FARMER, *Pathologies of Power*, 40.

<sup>223</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 5ss.

fácilmente y con frecuencia a la discriminación y a diversos ataques (cf. 3:13-17). Estos ataques externos al grupo creyente fueron adquiriendo, poco a poco, cuantitativa y cualitativamente, dimensiones de interés estatal. A ellos nos referiremos con el concepto amplio y actual de *persecución*<sup>224</sup>. Éste designa cualquier acción que busca producir un sufrimiento injusto, daño, sanción, discriminación o pena inmerecida –ya sea real, imaginada, anticipada o exagerada– que sucede a lo largo de la vida<sup>225</sup>.

Esta nueva perspectiva nos permite emplear el término no en el sentido con el que normalmente se le asocia para describir las intervenciones organizadas e iniciadas desde Roma<sup>226</sup>, sino en su significado más general, que incluye cualquier tipo de conflicto entre creyentes y no creyentes. De este modo, abarca toda hostilidad o malos tratos, que una persona o grupo enfrentan como consecuencia de su adhesión a la fe cristiana<sup>227</sup>. Así lo emplearemos a lo largo de esta investigación.

Finalmente, los conflictos intergrupales y estructurales no siempre son negativos; al menos desde la perspectiva de una parte que los experimenta, pueden resultar positivos<sup>228</sup>. Los grupos minoritarios desarrollan mecanismos para enfrentar o gestionar el conflicto, no perder su autonomía y funcionar de una manera grupal basado en sus normas, cultura e historia. Aproximaciones recientes al conflicto intergrupar subrayan sus aspectos constructivos, como el incremento de la motivación de los miembros del endogrupo, la innovación a causa de la pluralidad de puntos de vista que se producen, la calidad en la toma de decisiones, la mejora del rendimiento, etcétera<sup>229</sup>.

<sup>224</sup> Cf. P. J. ACTHEMEIER, *1 Peter*, 28; T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 3.

<sup>225</sup> Cf. J. A. KELHOFFER, *Persecution, Persuasion and Power*, 1-8; H. REMUS, “Persecution”, 431-452.

<sup>226</sup> Según E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, los escritores de la iglesia antigua definieron ya como *persecución* el trato cruel reservado por Nerón a los creyentes en Cristo de Roma en el año 64 d.C., convirtiéndolo, como *institutum Neronianum*, en el compendio de las medidas romanas contra los cristianos; cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo*, 427-428. Para Eusebio, Domiciano (81-96 d.C.) fue el segundo emperador que ordenó, hacia el final de su reinado, una “persecución” contra los cristianos; cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, III.18.20. IV.26. También 1Clem 1:1; 7:1. Pero, a partir de este último, el término “persecución” entró en debate pues, para algunos, las informaciones de estos testimonios no permiten concluir con seguridad la existencia de unas medidas persecutorias “programáticas” de parte de Domiciano; cf. R. L. P. MILBURN, “The Persecution of Domitian”, 154-164.

<sup>227</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 39.

<sup>228</sup> Cf. M. FERNÁNDEZ-RÍOS, “Aspectos positivos y negativos del conflicto”, 36.

<sup>229</sup> Cf. J. M. PEIRÓ – F. PRIETO – A. ZORNOZA – P. RIPOLL, “El conflicto y su gestión”, 47-99.

Por tanto, estas formas de afrontar el conflicto pueden ser diversas. Nos interesa estructurar la que 1Pe promovió entre sus destinatarios, pues, en la carta el autor señala que el hecho de participar en los mismos sufrimientos de Cristo es causa de alegría (cf. 4:13) y llevar el nombre de Cristo no es causa de vergüenza (cf. 4:16). Este proceso endogrupal, que permite rehacer una experiencia negativa de sufrimiento y darle sentido positivo, necesita ser explicitado y comprendido. Para ello necesitamos conocer algunas formas de gestión del conflicto.

## 2.5 FORMAS DE GESTIÓN DEL CONFLICTO

Los conflictos surgen en múltiples escenarios, de ahí que existan también diversas maneras de gestionarlo, unas más pertinentes que otras. Lo importante es aceptar su existencia y sus resultados. Al aceptar su existencia entran en juego dos variables importantes: la motivación de afrontar el conflicto buscando satisfacer los propios intereses en juego o afrontarlo buscando satisfacer los intereses de los otros implicados. En función de estas dos variables los grupos gestionan sus conflictos intergrupales como procesos de<sup>230</sup>:

- **Integración:** caracterizado por una orientación elevada hacia el interés propio y el de la otra parte. Este proceso implica la colaboración entre las partes. La intención es llegar a una solución del conflicto que satisfaga a las partes implicadas. Este estilo supone la comunicación directa entre las partes, que los actores implicados pongan las cartas sobre la mesa, desvelando el problema y formulando soluciones deseables para ambas partes.
- **Servilismo:** caracterizado por un bajo interés propio y un alto interés por los otros. En este estilo de gestión se adopta una actitud complaciente con los otros, de asimilación o adaptación hacia lo que los otros les interesa satisfacer, sin tener en cuenta, ni formular los propios objetivos o intereses del grupo.
- **Dominación:** caracterizado por un alto interés propio, pero por un bajo interés por los otros. Se identifica con intentar, por todos los medios, lograr el objetivo que se propone la parte que decide manifestarse como dominante. En consecuencia, al emplearlo se tiende a ignorar las necesidades y expectativas del oponente.
- **Evitación:** caracterizado por un bajo interés propio y un bajo interés por los otros. La evitación está claramente asociada con la retirada o evasión del

---

<sup>230</sup> Cf. P. J. LUQUE – A. PALOMO – M. PULIDO, “Conflicto y negociación”, 237-241.

problema. El grupo al evitar el conflicto renuncia tanto a la satisfacción de sus intereses, como a los de la otra parte. El empleo de la evitación puede significar desinterés hacia los problemas y encerramiento social.

Por los trabajos de John H. Elliott y David L. Balch, presentados en el capítulo anterior, podemos afirmar que 1Pe no gestiona el conflicto ni por evitación, ni tampoco por adaptación o servilismo. Aunque, en cierta medida, así lo hayan entendido Elliott y Balch. Para el primero, “la carta ofrecía consuelo y aliento a los cristianos que sufrían y vivían al margen del mundo político y social de Asia Menor. Más específicamente, la estrategia de sus autores consistía en contrarrestar el impacto desmoralizador y desintegrador que producían sobre la secta cristiana esas tensiones y esos sufrimientos. Y lo hacía tranquilizando a sus miembros y reafirmandolos en su identidad comunitaria distintiva y recordándoles la importancia de conservar la disciplina y la cohesión *dentro* de la hermandad y también de mantenerse separados de las influencias gentílicas que les llegaban de fuera”<sup>231</sup>.

Para Balch en cambio, la carta promueve una solución al conflicto de tipo adaptativo. La tensión se reduce entre creyentes y mundo gentil, si los cristianos se conforman a las expectativas de la sociedad helenística. En las conclusiones de su trabajo y refiriéndose a la función del código doméstico que 1Pe promueve afirma: para los cristianos el código constituye por una parte “defensa” y por otra “alabanza” que ellos esperan de parte del gobernante. Esta ética alentó al grupo creyente hacia la aculturación con la sociedad romana<sup>232</sup>.

Al mismo tiempo, tampoco se puede considerar la posibilidad que la carta promueva procesos de *integración* o *dominación*. De hecho, los miembros del grupo creyente no aparecen en condiciones de grupo mayoritario o dominante o en situación alta de poder, estatus y peso numérico, que les permita entrar en “negociación”. Se trata más bien de un grupo social minoritario que padece diversas reacciones públicas de hostilidad: son calumniados como si fueran malhechores (cf. 1Pe 2:12; 4:15); vistos con extrañeza

---

<sup>231</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 222.

<sup>232</sup> Cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 119.

porque rompieron con sus vínculos sociales y culturales (1:14; 4:3-4); insultados y denigrados porque no acuden con ellos a su derroche de inmoralidad (4:4).

Esta presión que los destinatarios padecen y que genera aflicción (1:6; 2:19), miedo (3:14) y sufrimiento (2:19-20; 3:14.17; 4:1.14-16.19; 5:9-10) pone en riesgo, sin duda, la pertenencia al grupo del movimiento de Jesús. Para la psicología social, los miembros de grupos de referencia pueden padecer una “*incertidumbre de identidad*” cuando en dichos grupos, sus integrantes no se sienten relativamente seguros acerca de lo que piensan, sienten y hacen. Las personas necesitan saber qué esperar de su grupo y, en general, de los otros, para volver a la vida previsible y permitirse planear las acciones con eficacia<sup>233</sup>.

La identificación grupal es una forma sumamente eficaz de reducir la incertidumbre. Pero para ello, las personas deben estar motivadas a pertenecer al grupo. Una especial motivación proviene siempre de modelos o prototipos relevantes del grupo, que atraen y motivan el automejoramiento y la autoestima colectiva. En el prototipo grupal se encontrarán los rasgos o características de identidad social favorable (positiva) y por lo tanto, distintiva. Al contrario, que las comparaciones intergrupales o interpersonales que pueden causar una diferenciación negativa, los prototipos o los destacados miembros endogrupales permiten comprender mejor al grupo, sus normas, sus diferencias, etcétera<sup>234</sup>.

Este marco teórico define la comprensión de nuestra propuesta, de ahí que dediquemos el siguiente apartado a la profundización de los principales aspectos de la teoría de la identidad social y a la relevancia de los prototipos, como estrategia grupal de mejoramiento de la identidad. Creemos que 1Pe promueve una figura prototípica, con la cual pretende que los creyentes se identifiquen de manera positiva. Diferenciándose así de su entorno, pero sin retraerse de él (distintividad negativa) y fortaleciendo sus relaciones endogrupales, para saber cómo actuar con los otros, particularmente en los momentos de hostilidad, cuando su identidad grupal queda expuesta. Al respecto, la carta tiene una afirmación contundente, para los destinatarios que sufren injustamente a

---

<sup>233</sup> Cf. M. A. HOGG – G. M. VAUGHAN, *Psicología Social*, 410.

<sup>234</sup> Cf. M. A. HOGG – G. M. VAUGHAN, *Psicología Social*, 409-410.

causa de su identidad: para esto fuisteis llamados, puesto que también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un ejemplo, para que sigáis sus huellas (1Pe 2:21).

### 3. TEORÍA DE LA IDENTIDAD SOCIAL

En el intento por explicar el comportamiento intergrupales<sup>235</sup>, la psicología social presta particular atención al tema del conflicto y los prejuicios entre los grupos. Desde los trabajos antes citados de Muzafer Sherif, centrados en el análisis de las relaciones funcionales entre las metas de los grupos y el conflicto, se observó que cuando a grupos de jóvenes se les relacionaba por separado, independientes y en un ambiente agradable se desarrollaban lazos interpersonales de conocimiento y amistad. También surgía una estructura grupal, se establecía un liderazgo y se formaban grupos cohesionados. En un segundo momento, Sherif hizo que los grupos interaccionen para el logro de objetivos incompatibles por medio de distintos juegos. Pero, cuando esto sucedía, el conflicto se desarrollaba con gran facilidad<sup>236</sup>. La psicología social acude a la teoría de la identidad social para tratar de explicar este tipo de situaciones intergrupales, a partir de procesos cognitivos y motivacionales. Una definición de esta teoría y un breve desarrollo de sus estrategias nos permitirán descubrir su aporte para nuestra investigación.

#### 3.1 DEFINICIÓN DE LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD SOCIAL

A partir de 1970 el grupo de la Universidad de Bristol, liderado por Henri Tajfel, inicia una serie de investigaciones acerca de los determinantes del comportamiento intergrupales, esto es, de las condiciones mínimas para que las personas se comporten como miembros de un grupo. El núcleo de esta teoría es la idea de que, por muy rica y compleja que sea la imagen que los individuos tienen de sí mismos en relación con un mundo físico y social que les rodea, algunos de los aspectos de esa idea son aportados por la pertenencia a ciertos grupos o categorías sociales<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> El “comportamiento intergrupales” ha de entenderse como aquel que se da siempre que los sujetos que pertenecen a un grupo interactúan colectiva o individualmente con otro grupo o con sus miembros en función de su identificación de grupo; M. SHERIF, *Group Conflict and Co-operation*, 12.

<sup>236</sup> Cf. F. GIL, “Relaciones intergrupales”, 362-364.

<sup>237</sup> En las formulaciones iniciales H. TAJFEL postuló que el comportamiento social de un individuo variaba a lo largo de un continuo unidimensional demarcado por dos extremos: el *intergrupales*, en el cual la conducta estaría determinada por la pertenencia a diferentes grupos y, el *interpersonal*, en el que la conducta estaría determinada por las relaciones personales con otros individuos y por las características personales idiosincráticas; cf. H. TAJFEL, “Social identity and intergroup behavior”, 65-93.

Según esta idea, el proceso cognitivo que subyace a la formación del grupo es el de la *categorización*. Para Tajfel la pertenencia a un grupo está determinada por el uso de categorías que las personas emplean para ordenar, simplificar y comprender mejor la realidad social<sup>238</sup>. Este proceso de categorización permite que las personas se adscriban a sí mismas y adscriban a los demás a determinados grupos. La simple categorización de los individuos, incluso sobre un criterio “mínimo”, basta para que se produzca un proceso de favoritismo del endogrupo y una discriminación del exogrupo<sup>239</sup>.

El individuo, al categorizarse a sí mismo como miembro del endogrupo, se identifica con este por un mecanismo de autoatribución, integrando en la propia imagen las características reconocidas como definidoras del endogrupo. A esta parte del autoconcepto que está ligada al conocimiento que el sujeto tiene de pertenecer a ciertos grupos sociales y a la significación emocional y evaluativa resultante, Tajfel la define como identidad social<sup>240</sup>.

Por lo tanto, son tres las dimensiones que Tajfel reconoce en la formación de la identidad social: el conocimiento de la pertenencia al grupo (dimensión cognitiva), las connotaciones de valor asociadas a esta pertenencia (dimensión evaluativa-valorativa) y el sentimiento de pertenecer al grupo (dimensión emocional). Estos aspectos muestran el momento presente del grupo y por eso, son considerados como aspectos sincrónicos de la identidad del grupo.

Para que esta identidad social sea *positiva*, los miembros del endogrupo deben percibirse como positivamente diferenciados o distintos de los miembros de los

---

<sup>238</sup> La psicología social utiliza el término “categoría social” para referirse al sentimiento y consciencia de pertenencia que tiene la persona cuando percibe que comparte con otras personas una serie de atributos (rasgos, valores); cf. H. TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales*, 291ss.

<sup>239</sup> Cf. J. A. PÉREZ, “Percepción y categorización del contexto social”, 89-140.

<sup>240</sup> Cf. H. TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales*, 292.

exogrupos<sup>241</sup>. Esto se verifica por medio de los procesos de comparación que los grupos emplean para diferenciarse y que pueden generar dos tipos de respuesta<sup>242</sup>:

1. *Respuesta positiva*: mediante la comparación social en diversos aspectos, el endogrupo ha establecido una diferenciación positiva respecto a los exogrupos. Ha maximizado las diferencias que le favorecen al endogrupo y una vez establecidas se dedica a remarcarlas. Es lo que se conoce como el principio de acentuación. Se destacan las diferencias entre grupos, sobre todo aquellas en que el endogrupo es superior al exogrupo. A medida que la comparación aumenta a favor del endogrupo, se va generando la percepción de superioridad. El individuo asume para sí una distintividad positiva y, por extensión, genera una identidad social positiva por encima del exogrupo.
2. *Respuesta negativa*: cuando los miembros del grupo, luego de compararse, se percatan de su inferioridad, desarrollan un conjunto de estrategias para mejorar su identidad. La dirección que seguirá este cambio va a depender de cómo la persona perciba la situación intergrupala existente, esto es, si considera que hay o no alternativa de cambio.

El resultado de esta comparación es definitivo en la construcción de una identidad social positiva. Pues, si el resultado es positivo, los sujetos incrementarán su autoestima e intentarán conservar y extender su superioridad. Pero, si la comparación con el exogrupo resulta negativa (identidad social insatisfactoria y consecuente baja autoestima o riesgo de identidad e incertidumbre) surgirá un deseo de cambio en los grupos desfavorecidos. Éste se materializará en el diseño de un conjunto de estrategias que buscarán mejorar su identidad social.

### **3.2 ESTRATEGIAS PARA UNA IDENTIDAD SOCIAL POSITIVA**

Una vez la comparación social ha sido negativa y el individuo o el grupo deciden buscar una identidad social positiva, ellos pueden adoptar alguna estrategia de cambio: la estrategia de *movilidad social* o la estrategia de *cambio social*.

---

<sup>241</sup> Cf. J. C. TURNER – M. A. HOGG – P. J. OAKES – S. D. REICHER – M. S. WETHERELL (EDS.), *Redescubrir el grupo social*, 45-60.

<sup>242</sup> Para el desarrollo de las principales líneas de este apartado seguimos fundamentalmente a: Y. TROYANO – A. J. GARCÍA, “Aproximaciones al conflicto intergrupala”, 131-141.

### 3.2.1 Estrategia de movilidad social

En la estrategia de movilidad social es cada sujeto quien intenta cambiar su suerte como individuo abandonando su grupo por otro más valorado. En la movilidad social se asume que las barreras entre categorías o grupos sociales son flexibles y permeables, lo que implica que es posible moverse física o psicológicamente de un grupo a otro. La persona puede plantearse abandonar físicamente al grupo e integrarse a un grupo de estatus superior, adoptando sus valores y formas culturales (aprendizaje de la lengua, asimilación cultural, etc.) y renunciando en consecuencia a los valores propios de su grupo de origen (lo que puede representar un importante coste). También esta movilidad puede ser psicológica cuando la persona se desconecta de su grupo. Por ejemplo, por medio de estrategias como considerarse miembro “atípico” en lugar de miembro “típico” del grupo; otra puede ser evitando muestras de identidad endogrupal y, por último, otra consiste en realizar críticas públicas de miembros de grupo<sup>243</sup>.

### 3.2.2 Estrategia de cambio social

La estrategia del cambio social, por el contrario, tiene un carácter más grupal que individual. Es una estrategia en la que se asume que las barreras entre categorías o grupos sociales son impermeables, lo que quiere decir que no es posible cambiar de grupo o que las personas se identifican tanto con su grupo que consideran más adecuado modificar la imagen social de este grupo, en lugar de cambiar solo su propia imagen individual. Al no poder o no querer cambiar de grupo, la opción que queda es conseguir que el grupo pueda tener una imagen positiva. La imposibilidad relativa de pasar a un grupo de estatus superior hace que las personas se tengan que esforzar en acciones encaminadas a mejorar su endogrupo mediante estrategias como la creatividad, la competición social y la redefinición de atributos<sup>244</sup>. Las tres merecen una breve revisión:

1. **La creatividad social:** a través de la cual, los miembros del grupo proponen nuevas dimensiones de comparación, que les permitan tomar ventaja respecto al exogrupo. Se plantean tres formas concretas de creatividad social:

---

<sup>243</sup> Cf. F. GIL, “Relaciones intergrupales”, 371-372.

<sup>244</sup> Cf. F. GIL, “Relaciones intergrupales”, 372.

- *El cambio de dimensiones de comparación*: el grupo aporta o resalta dimensiones de comparación en las que son “diferentes pero superiores” al exogrupo.
- *La redefinición de determinadas dimensiones*: los integrantes del grupo reconvierten los atributos considerados negativos por el exogrupo para redefinirlos en positivo.
- *El cambio del exogrupo de comparación*: se trata simplemente de buscar un nuevo exogrupo de comparación que resulte más favorable.

2. ***La competición social***: esta estrategia tiende a aparecer cuando se percibe la comparación intergrupala como insegura (ilegítima e inestable). Consistiría en intentar aventajar al grupo de mayor estatus en una determinada dimensión o cambiar las condiciones que le han llevado a su estatus desventajoso.
3. ***La redefinición endogrupal***: consistirá en redefinir las características del endogrupo para crear metas que puedan ser compartidas por todo el endogrupo.

Este desarrollo teórico pretende hacer comprensible el fenómeno de la comparación social que no siempre trae resultados favorables para los miembros de cualquier grupo de pertenencia. Como se ha descrito, cuando este valor positivo de identidad social no se alcanza, los grupos recurren a estrategias individuales o grupales con el fin de mejorar su situación.

En función de nuestra investigación hemos querido acentuar las estrategias colectivas, especialmente las de *creatividad social*, pues, son aquellas que permiten reinterpretar de modo positivo las características del endogrupo o crear nuevas dimensiones de comparación. Por ejemplo: los negros norteamericanos de los años setenta redefinieron de una manera positiva las características de su endogrupo, las cuales habían sido denigradas durante mucho tiempo por la mayoría blanca angloamericana. Fue así como el movimiento del “Black is Beautiful<sup>245</sup>” revalorizó las características físicas y

---

<sup>245</sup> En el ejemplo de “lo negro es hermoso”, la dimensión saliente – el color de la piel – permanece igual, pero el sistema de valores dominante relacionado con ella se rechaza e invierte. Este eslogan que la minoría afroamericana hizo famoso, refleja con nitidez un intento por redefinir positivamente un grupo tradicionalmente desfavorecido; cf. A. BLANCO – A. CABALLERO – L. DE LA CORTE., *Psicología de grupos*, 362.

culturales de los “afro-americanos”, al emplear dimensiones de comparación diferentes a aquellas impuestas por la mayoría blanca.

La teoría de la identidad social reconoce que, cuando las posiciones de los grupos (y por ende las identidades sociales de sus miembros) se ven amenazadas, los sujetos sienten una mayor necesidad de aferrarse a la seguridad de las categorías sociales de referencia. Es decir, a aquellas características típicas positivas que les permite definirse como grupo y actuar como tal en determinados contextos. Generalmente estos rasgos positivos los representan socialmente las figuras prototípicas, en quienes estos rasgos sobresalen y a partir de los cuales un grupo busca defender o preservar su sistema de valores, interpretar y dar sentido a aquellas diferencias intergrupales, sin rechazar la relación con los exogrupos y sin ser ajenos o negar el conflicto que esto pueda generar. Sin duda, la teoría de la identidad social se verá enriquecida por el marco teórico de los prototipos de identidad a esto nos dedicamos en los apartados que siguen.

#### **4. LA TEORÍA DEL PROTOTIPO**

La teoría de la identidad social tiene algunas sub-teorías o enfoques teóricamente compatibles e integrados que emplea para un mejor conocimiento de los procesos grupales. En el caso de la teoría de los prototipos, ésta le permite comprender cómo los grupos adoptan estrategias creativas de *cambio social* a partir de modelos o representantes ejemplares de un determinado comportamiento. Su fin será describir los rasgos distintivos grupales que los miembros del grupo pueden alcanzar, para que cada miembro se perciba, defina y valore en términos de su propio prototipo grupal y se comporte de acuerdo con dicho prototipo<sup>246</sup>.

##### **4.1 DEFINICIÓN DEL PROTOTIPO**

El primer trabajo sobre la teoría de los prototipos, tanto desde el punto de vista experimental como teórico, fue obra de Eleanor Rosch y de sus colaboradores<sup>247</sup>. Sus observaciones iniciales parten de la *categorización*, aquella operación mental, antes mencionada, por medio de la cual los individuos agrupan *cosas* diferentes bajo la

---

<sup>246</sup> Cf. M. A. HOGG – G. M. VAUGHAN, *Psicología Social*, 408-409.

<sup>247</sup> Entre algunos de sus primeros trabajos podemos considerar: E. ROSCH, “Natural categories”, 328-350; Id., “Principles of Categorization”, 27-48; E. ROSCH – C. MERVIS, “Family resemblances” 573-605.

percepción de que hacen parte de un mismo conjunto<sup>248</sup>. Todo lo que percibimos lo percibimos categorizado, predefinido y unido a una clase, a una categoría determinada (por ejemplo: tal realidad es una “mesa”, tal actividad es “correr”, etc.). Esta operación de subsumir una variedad de *realia* bajo un signo determinado puede ser más o menos difícil de explicar para el psicólogo y el lingüista. Pero, en el caso del hablante esta dificultad no parece reflejarse, ya que la categorización es, en la mayoría de los casos, un acto inconsciente y automático<sup>249</sup>.

No obstante, es necesario preguntarse sobre lo que ocurre para que se den este tipo de agrupaciones. Sobre cuáles son los criterios que deciden la pertenencia de un miembro a una categoría. La primera respuesta proviene de una *corriente objetivista*. Esta afirma que la categorización se realiza a partir de propiedades comunes. Los miembros de una misma categoría presentan rasgos idénticos. Si un objeto particular es percibido como *árbol*, es porque posee las características que definen la categoría o el concepto de *árbol*. Este tipo de agrupación sigue el principio de propiedades compartidas<sup>250</sup>.

Sin embargo, para Eleanor Rosch esta corriente no tiene en cuenta dos aspectos problemáticos. El primero de ellos es el de la aparente igualdad de todos los miembros de una categoría a la hora de definirla. Es decir, si todos los miembros de una categoría poseen las mismas características definidoras de dicha categoría, resulta imposible establecer qué miembro de dicha categoría la representa mejor (o cuál es la más “prominente”). El segundo problema es el hecho de que una categoría abstracta esté definida por una serie de propiedades inherentes, lo que deja a un lado la posibilidad de introducir variables fundamentales dentro del proceso de categorización, como las que representa nuestra propia morfología y biología, las especificidades de nuestras capacidades cognitivas, etcétera<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> Existe una categorización cuando dos o más objetos o sucesos diferenciados son tratados como equivalentes; cf. C. MERVIS – E. ROSCH, “Categorization of Natural Objects”, 89-115. Dentro de un *enfoque cognitivo*, la agrupación por parte del perceptor de objetos en clases equivalentes es vista como una forma de reducir la enorme complejidad de los estímulos de ambiente con los que el perceptor está confrontado; cf. D. L. HAMILTON, “A cognitive-attribitional analysis”, 56.

<sup>249</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 16.

<sup>250</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 17.

<sup>251</sup> Ciertas experiencias no pueden dar lugar a categorizaciones tan “objetivas”. Por ejemplo, la experiencia subjetiva de la *depresión*. Los rasgos comunes inherentes a la *depresión* que aparecen en cualquier manual de desórdenes mentales pueden ser cambiados por las experiencias de depresión de cada

Por el contrario, para Rosch dentro de cada categoría se pueden encontrar ejemplos prototípicos, definidores de toda la categoría (prototipos). Además, ella considera que las capacidades específicas del ser humano, sus limitaciones, etc., juegan un papel fundamental en el proceso de categorización. Los primeros estudios sobre la categorización que ella realizó se centraron en el *color*, especialmente observando culturas que poseen pocas categorías para agrupar colores. Rosch descubrió que cuando los hablantes de dichas culturas eran preguntados por ejemplos para cada una de las categorías, ellos elegían colores focales que destacaban del resto, a los cuales llamaría prototípicos<sup>252</sup>. El hecho de que existan mejores ejemplos dentro de una categoría es algo que no se contempla en la *corriente objetivista* de la categorización.

Así, los trabajos de Rosch dan un nuevo enfoque a la categorización. Sus estudios están relacionados con el aporte del filósofo Ludwig Wittgenstein. Este, en su obra *Investigaciones filosóficas*<sup>253</sup>, fue el primero en llevar a cabo una revisión de las bases teóricas del modelo clásico de categorización. El principal problema que observó en la teoría clásica era el de la existencia de una serie de propiedades comunes a todos los miembros de una categoría, que por extensión, son definidoras de dicha categoría. Para él son numerosas las categorías que no se ajustan a dicho modelo, siendo la heterogeneidad el rasgo dominante. Es un hecho incontrovertible que las categorías existen a nivel cognitivo, pero lo que ya no es tan evidente es cuáles son los criterios que se utilizan para llevar a cabo dicha categorización. Aquí es donde se introduce lo que él llama: *parecidos o semejanza de familia*. La unión de determinados conceptos bajo una categoría establece un vínculo difuso similar al que se establece entre los miembros de una familia, que suelen mostrar ciertos parecidos puntuales pero que no

---

persona, sin que ello permita afirmar que una persona reporte mejor “tipo” de depresión que otra; cf. L. M. HOROWITZ – B. TURAN, “Prototypes and Personal Templates”, 1054-1068. 1063-1064.

<sup>252</sup> ROSCH analizó las investigaciones realizadas por Barlin y Kay (1969) sobre los términos para los colores en la lengua *dani* de Nueva Guinea. En esta lengua solo existen dos categorías básicas de color: *mili* (“oscuro-frío” incluyendo nuestro negro, verde y también azul) y *mola* (“claro-caliente”, incluyendo blanco, amarillo y rojo). Cuando los hablantes de *dani* era preguntados por ejemplos dentro de cada categoría elegían colores como amarillo, blanco y rojo para referirse a *mola*. Además, fácilmente aprendían nuevos términos para color y los vinculaban con una categoría determinada; cf. E. ROSCH, “Universals in Color Naming and Memory”, 10-20.

<sup>253</sup> L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988. (Original alemán: *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, <sup>2</sup>1958).

están definidos necesariamente por un conjunto determinado de propiedades que todos hayan de poseer de manera inequívoca<sup>254</sup>.

Este aporte de Wittgenstein le permitió a Rosch y a otros renunciar a un enfoque de la categorización en términos de agrupaciones simétricas y exclusivas e introducir la posibilidad de que se acepte que las fronteras entre una y otra categoría pueden ser difusas, y que la homogeneidad no es la propiedad por excelencia para determinar el contenido de una categoría dada. Se abandona como criterio de pertenencia a una clase o categoría el principio “del todo o nada<sup>255</sup>” para pasar a centrarse en una concepción de las categorías como “conjuntos difusos”, formadas por características parciales y variadas de los objetos<sup>256</sup>.

Esta nueva concepción ha dado lugar una orientación teórica importante. Dada la asimetría y diversidad que se pueden encontrar dentro de una categoría, se parte del postulado según el cual unos miembros constituirán mejores ejemplares de dicha categoría que otros. No se trata solo de pertenecer o no a una determinada categoría, sino que dentro de ella se da una *gradación de pertenencia*. Es decir, las categorías no están constituidas por miembros “equidistantes” con relación a la categoría que les subsume, sino que incluyen miembros que son ejemplares más idóneos que otros. Para la categoría *fruta*, por ejemplo, las personas interrogadas por Rosch señalaron a la “manzana” como el ejemplar idóneo y a la “aceituna” como miembro menos representativo<sup>257</sup>. Entre los dos se encuentra, por orden decreciente en una escala de representatividad, la ciruela, la piña, la fresa y el higo<sup>258</sup>.

---

<sup>254</sup> Cf. T. MOURE, “La teoría prototipos y su aplicación en gramática (I y II)”, 167-219.

<sup>255</sup> Para el denominado modelo clásico de categorización los rasgos son necesarios en el sentido de que ninguna entidad que no posea el conjunto completo de rasgos puede considerarse miembro de la categoría y son suficientes, en el sentido de que la posesión de todos los rasgos garantiza la consideración de miembro de la categoría. La categorización clásica se limita al descubrimiento de una regla de clasificación, sin señalar variaciones o similitudes globales.

<sup>256</sup> Cf. E. ROSCH, “Principles of Categorization”, 27-48; A. TVERSKY, “Features of similarity”, 327-352.

<sup>257</sup> Cf. E. ROSCH, “Natural Categories”, 328-350.

<sup>258</sup> Otros estudios resumen, por ejemplo, que el gorrión representa mejor a la categoría “ave” que un pingüino y una vaca mejor la categoría de “mamífero” que un delfín; cf. C. SOLÍS – P. SOTO, “Thomas Kuhn y la ciencia cognitiva”, 295-346. 306.

Tal y como lo muestra el ejemplo anterior, la noción de prototipo está ligada en su origen de manera crucial a los individuos. El prototipo es el ejemplar que es reconocido como el más idóneo por los individuos. Desde sus inicios, el prototipo comenzó a ser definido como una representación sintética que capta la tendencia central de la categoría y procede de las múltiples experiencias de los miembros que forman parte de ella<sup>259</sup>.

No obstante, este fundamento psicológico plantea el problema de la variación individual, dado que, al ser en primer lugar el mejor caso que a los individuos les viene a la mente, el prototipo podría, en teoría, variar de un individuo a otro. De hecho, así sucede. Georges Kleiber, junto a una serie de estudiosos que cita, afirma que las pruebas que revelan la existencia de prototipos, tales como los primeros análisis de Rosch o las realizadas con M. Denis, D. Dubois, F. Cordier muestran una gran homogeneidad. Es decir, a pesar de que subsistan los desacuerdos, existe un consenso amplio entre los sujetos de una misma comunidad<sup>260</sup>. Existen, plantea Le Ny<sup>261</sup>, en la memoria de las personas, representaciones semánticas relativamente estables y permanentes.

Así, desde la perspectiva asumida, podemos definir al prototipo como el objeto mental, imagen cognitiva, esquema más ejemplar o idóneo, el mejor representante o caso central de una categoría. En cuanto tal, se considera también el más frecuentemente empleado<sup>262</sup>. Ciertamente, es una conceptualización compleja que va más allá de una básica definición etimológica que puede resumirlo a un “primer tipo”. Se trata de una acepción técnica diferente del sentido corriente que tiende a identificarlo más frecuentemente con el primer ejemplar de un modelo construido en serie.

De esta forma, el prototipo se convierte en la entidad central alrededor de la cual se estructura toda la categoría<sup>263</sup>. Los ejemplares menos idóneos de la categoría (como aceituna respecto de “fruta”) constituirán la periferia de la categoría. Otros ocuparán una posición más intermedia respecto a los prototipos. Es esta relación gradual la que

---

<sup>259</sup> Cf. E. SMITH – M. ZARATE, “Exemplar and Prototype”, 243-262, 245.

<sup>260</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 48.

<sup>261</sup> Citado por D. DUBOIS, *La compréhension de phrases*, 66.

<sup>262</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 47-48; 58-59.

<sup>263</sup> C. SOLÍS – P. SOTO, *Thomas Kuhn y la ciencia cognitiva*, 307.

nos conduce de los casos prototípicos a los periféricos. Pero, esto no solo con el fin de decidir sobre la *pertenencia* de un elemento a una categoría determinada, sino, sobre todo, de considerar su grado de *representatividad* dentro de ella. Decir que un ejemplar es mejor o más representativo que otro significa que pertenece con mayor intensidad a su categoría.

Esto supone que los individuos deben poseer la competencia necesaria para decidir sobre el grado de similitud de dichos emparejamientos prototípicos. De ahí que se hayan realizado diversos estudios con el fin de precisar si realmente es posible identificar miembros prototípicos. Las verificaciones que se han realizado han mostrado fundamentalmente que<sup>264</sup>:

- a. Los miembros prototípicos son reconocidos (categorizados) más rápidamente que los miembros no prototípicos.
- b. Los miembros prototípicos son los que primero se aprenden.
- c. Los prototipos sirven de punto de referencia cognitiva, se emplean más frecuentemente.
- d. Generalmente, cuando lo que se pide es la enumeración de los miembros de una categoría, los prototipos aparecen mencionados en primer lugar.

Estos elementos que proceden del ámbito lingüístico están estrechamente relacionados con la *dinámica social* de los grupos humanos, especialmente, con el tema de la mejora de las relaciones intergrupales, aspecto decisivo en este trabajo donde se aborda la situación de los llamados cristianos con su entorno. Numerosas investigaciones a nivel grupal intentan resolver el problema de los prejuicios o estereotipos<sup>265</sup> por medio de la estrategia de ofrecer información que contradiga o se confronte (“información

---

<sup>264</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 56-57.

<sup>265</sup> En psicología social el término *prejuicio* ha sido empleado para designar las actitudes de connotación más bien negativa, generalmente infundada o irracional, que las personas pueden llegar a profesar hacia los miembros de algún exogrupo. Los *estereotipos* son un determinado tipo de creencias muy resistentes al cambio y con frecuencia erróneas que sirven para definir a los miembros de un grupo social según ciertos atributos o rasgos supuestamente comunes. Aunque existen estereotipos positivos (que definen a los miembros del endogrupo), hay que insistir en el hecho de que los estereotipos vinculados a prejuicios son claramente devaluativos. Allport realizó una aportación relevante al vincular los estereotipos directamente con el prejuicio. Para él, que exista un estereotipo negativo sobre un grupo al que se rechaza no es una explicación del rechazo, sino una manera de justificarlo; cf. R. MABABU, *Psicología de los grupos*, 156.

*desconfirmatoria*”<sup>266</sup>) con los estereotipos grupales, a través de miembros típicos o prototipos del grupo.

En 1985, Myron Rothbart y Oliver P. John<sup>267</sup> proponen, como condición necesaria para el cambio de un prejuicio o estereotipo, que debe existir un buen ajuste entre el miembro del grupo que aporta la información y su lugar como ejemplar prototípico del grupo. Parten de que la impresión de un grupo está influida por los atributos de los sujetos más representativos de dicho grupo; luego la información ha de ser presentada por ejemplares prototípicos. Según el modelo, los cambios pueden ser inducidos por experiencias personales directas (contacto directo con miembros que sean buenos ejemplos), pero también por información indirecta.

Rothbart y John Añaden que el poder “desconfirmatorio” de un rasgo está relacionado con su *frecuencia* de aparición. Los sujetos obtienen los atributos de una categoría por los episodios de memoria que más se asocian con esa categoría (un episodio es un suceso que ha dejado huella en la memoria y, cuanto más representativo, más peso tiene para el sujeto). Cuando pensamos en una categoría, los miembros más típicos son más accesibles a la memoria. De ahí que miembros atípicos sean considerados menos pertenecientes a una categoría y se requiera por eso a los más típicos.

Esta pretensión de cambio de información negativa busca disminuir las diferencias entre los grupos, proporcionar evidencias que contradigan el estereotipo y así mejorar las relaciones intergrupales. De ahí que los prototipos endogrupales tengan una tarea relevante en la *gestión* del conflicto, especialmente cuando éste no contempla solución definitiva. Como se ha dicho antes, los grupos de identidad común son grupos en los que el objetivo principal para sus miembros es reforzar una identidad social positiva y diferenciada. Así entonces, el prototipo como referente normativo, describe y prescribe las creencias, las actitudes, los sentimientos y los comportamientos que óptimamente minimizan las diferencias endogrupales y maximizan las diferencias intergrupales. El individuo puede ser influido por el prototipo porque éste le prescribe las actitudes, la

---

<sup>266</sup> El concepto de “disconfirming information”, procedente de la tradición psicológica americana, es una estrategia de grupos minoritarios cuyo objetivo es: “encouraging people to process information that is counter to negative stereotypes, and, furthermore, incorporate this information into their cognitive representations of such groups”; R. J. CRISP – J. K. NICEL, “Disconfirming Intergroups”, 248.

<sup>267</sup> Cf. M. ROTHBART – O. JOHN, “Social categorization and behavioral episodes”, 81-104.

percepción de la realidad o la conducta que se considera “adecuada” como miembro perteneciente al grupo<sup>268</sup>.

Pero no todos los miembros están influidos por el prototipo de la misma manera. Lo más probable es que las personas con bajo compromiso grupal actúen menos de acuerdo con las normas del grupo que los individuos para quienes la pertenencia grupal es más importante. En este sentido los miembros del grupo que más se configuran con el prototipo grupal validan la identidad social; de esta forma atraen las reacciones positivas de los otros integrantes. En cambio, la conducta de los individuos que se desvían del prototipo grupal genera la desconfianza (pone en peligro la confianza) de los miembros del grupo y tiende a desarrollar reacciones negativas<sup>269</sup>.

Así, la importancia de la búsqueda y elección del prototipo queda completamente justificada. El grupo no solo aprende un prototipo sino que lo va construyendo poco a poco a partir de una serie de condicionantes de diferente naturaleza. Especialmente, en el proceso de configuración de identidad social del grupo, los prototipos actúan como abstracciones de creencias, actitudes, comportamientos, funciones que definen y dan identidad a los miembros del grupo<sup>270</sup>. Más todavía, un grupo minoritario que siente amenazada su identidad social, organiza y sistematiza sus rasgos más sobresalientes en un modelo ejemplar (prototipo) que le permita representar su identidad grupal y hacerla positiva, con el fin de interpretar y atribuir significado a los hechos y en general a toda su situación física y social. A los criterios decisivos de elección del prototipo nos dedicamos a continuación.

#### **4.2 FUNDAMENTOS DE ELECCIÓN DEL PROTOTIPO**

El prototipo como elemento más importante y relevante desde un punto de vista semántico y cognitivo para cada grupo, contiene numerosos rasgos que favorecen la comunicación y la comprensión entre sus miembros. De ahí que se trate del elemento que menos esfuerzo cognitivo requiere y, que al mismo tiempo, mayor información transmite. Ambos aspectos, esfuerzo cognitivo e información transmitida, hacen que los

---

<sup>268</sup> Cf. R. MABABU, *Psicología de los grupos*, 120.

<sup>269</sup> Cf. R. MABABU, *Psicología de los grupos*, 122.

<sup>270</sup> Cf. J. C. TURNER – M. A. HOGG – P. J. OAKES – S. D. REICHER – M. S. WETHERELL (EDS.), *Redescubrir el grupo social*, 74-76.

miembros del grupo determinen y fijen el prototipo como el elemento más importante en su vocabulario y relaciones cotidianas. Una serie de factores permite que el miembro más ejemplar de una categoría alcance el estatus de prototipo y así fije los rasgos categoriales más relevantes. Nosotros atendemos a algunos de ellos (tipicidad, frecuencia, centralidad, trayectoria temporal), como los rasgos más pertinentes para nuestro trabajo.

#### **4.2.1 Tipicidad**

No todos los miembros de una categoría tienen el mismo estatus dentro de ella. De forma intuitiva, las personas consideran que algunos miembros constituyen mejores ejemplos de la categoría que otros. Los miembros juzgados como mejores ejemplos de una categoría pueden considerarse como los típicos de ésta. Para Rosch, el ejemplar típico comparte un mayor número de rasgos en común con miembros de su categoría y menos con miembros de otras categorías. El prototipo será el lugar de intersección de los valores más frecuentes encontrados en cada una de las dimensiones. Desde el punto de vista interno, las categorías maximalizan la semejanza entre sus miembros, en lo externo, minimilizan las semejanzas con las categorías opuestas. De ahí que el prototipo sea interpretado como un elemento de contraste<sup>271</sup>.

Así, la tipicidad dependerá de cuántos rasgos relevantes del conjunto existente posea el ejemplar. Cuantos más posea, más representativo resultará, como ejemplo de la categoría a la que pertenece. El prototipo lo es principalmente, porque las propiedades sobre las que está construido son propiedades dominantes, características de la categoría, de tal manera que el conjunto de estas propiedades son las que mejor representan a la categoría.

#### **4.2.2 Frecuencia**

El parámetro más fácilmente reconocible como factor que configura el prototipo es la frecuencia con que éste se manifiesta. Por tanto, existe una clara vinculación entre el prototipo de una categoría y la periodicidad con la que éste es nombrado<sup>272</sup>.

---

<sup>271</sup> Cf. E. ROSCH, "Basic Objects in Natural Categories", 382-436.

<sup>272</sup> Cf. E. ROSCH, "On the internal structure", 111-144. 133-134; J. J. MARTOS, "La búsqueda del prototipo", 249.

Cualquier prueba en la que se interroge por el orden de clasificación de miembros de una categoría dará como resultado que el primer caso suele ser el más común, en el sentido de ser el más frecuente. Para Kleiber, el estatuto de prototipo no es adjudicado más que sobre la base de una elevada frecuencia, única garante de la estabilidad inter-individual necesaria para su pertinencia<sup>273</sup>.

Sin embargo, la correlación de la frecuencia con la prototipicidad no siempre es tan clara. Especialmente, cuando la categorización se realiza a partir de propiedades comunes o rasgos idénticos que *todos* sus miembros deben compartir. La teoría de los prototipos, como se ha explicado antes, rompe con esta concepción clásica. La configuración del prototipo desde el rasgo de la frecuencia pide también contar con otro tipo de agrupaciones formadas a partir de semejanzas que se entrecruzan o que parcialmente se solapan. Efectivamente, la frecuencia no solo se representa con el número de apariciones del prototipo o por la suma de sus rasgos más comunes, sino que también se relaciona con los agrupamientos de sentido que se definen desde la *semejanza de familia*<sup>274</sup>.

Como se ha explicado, la *semejanza de familia* consiste en un conjunto de miembros unidos entre ellos por relaciones de tipo asociativo, que justifican una denominación común. Este concepto sostiene que los miembros de una categoría poseen al menos un atributo, generalmente varios, en común con otro miembro de la categoría, y no necesariamente con todos. Ese mínimo atributo compartido suele ser el más común, el más representativo. Esto permite que dentro de la categoría participen otros miembros semejantes, cuyas características se contrastan con los atributos más representativos, con el fin de determinar su distancia respecto a otros casos y ante el prototipo. Como ya ha puesto de manifiesto Eleanor Rosch, un martillo, por ejemplo, está más cerca de aquello que los hablantes entienden por herramienta que un destornillador de estrías, aunque éste también participe de rasgos de dicha categoría<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 48.

<sup>274</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 51-57.

<sup>275</sup> Cf. E. ROSCH, "Principles of Categorization", 27-48.

De este modo, la frecuencia no solo queda relacionada con el número de ocasiones en las que el prototipo aparece, sino también en sus variaciones o similitudes globales con otros miembros de la categoría<sup>276</sup>. Los miembros de una misma categoría ya no tienen, como en el modelo clásico, “un grado de pertenencia pleno e igual”, sino que son, en mayor o menor medida, miembros de la categoría según su grado de representatividad<sup>277</sup>.

En cuanto al efecto cognitivo de la frecuencia típica en el grupo, podemos afirmar que ésta tiene un papel muy importante en el aprendizaje y en la transferencia de información de los rasgos prototípicos. Diversos estudios aseguran que los sujetos muestran ser más sensibles a la frecuencia objetiva de presentación de los atributos y que los sujetos son más eficaces en la clasificación de ejemplares de alta frecuencia, por el efecto que la frecuencia tiene en su codificación<sup>278</sup>. Pero, para que la acumulación de rasgos permita organizar internamente una categoría, los rasgos típicos tienen que ser realmente centrales y deben transmitir una información vital para su configuración<sup>279</sup>.

#### **4.2.3 Centralidad (calidad)**

La centralidad de un prototipo se define por la información vital que transmita para la configuración de su categoría. El prototipo acumula una serie de buenos atributos que lo convierten en punto central de referencia, para medir las distancias respecto a otros casos. En consecuencia, los otros miembros de la categoría dependen de la acumulación de atributos de calidad respecto al prototipo; esto se traducirá en una posición más cercana o más alejada de él.

La centralidad también tiene relación con lo “saliente” o rasgo decisivo del prototipo. Este lo construyen los hablantes articulando varios criterios. El primero, es identificando los rasgos más comunes entre los miembros y luego abstrayendo o simplificando, a fin de extraer aquello que realmente es central, relevante, decisivo para

---

<sup>276</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 16-17.

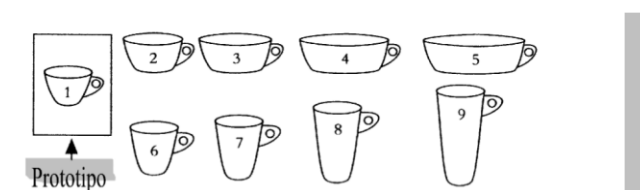
<sup>277</sup> Cf. G. KLEIBER, *La semántica de los prototipos*, 52.

<sup>278</sup> En un complejo estudio J. SAINZ avala estos resultados; cf. J. SAINZ, “Conceptos naturales y conceptos artificiales”, 181-302. 252-253.

<sup>279</sup> Cf. J. J. MARTOS, “La búsqueda del prototipo”, 250-251.

definir al prototipo y que, al mismo tiempo, sea común a todos o, al menos, a la mayoría de los miembros.

La imagen que sigue recuerda el experimento de William Labov (1973)<sup>280</sup>. Éste indagó el efecto “saliente” de la categoría “taza” por medio de un experimento que consistía en ofrecer una variedad de imágenes a un grupo, al que se le pedía indicara cuál coincidía con la idea que ellos tenían de “taza”. El resultado se resume así:



#### 4.2.4 Trayectoria temporal

El caso prototípico está siempre relacionado con el tiempo. Con el presente, porque sus rasgos típicos se pueden recordar inmediatamente y, con el pasado, porque muchos rasgos del prototipo se definen a lo largo de un proceso histórico. El futuro se construye con los elementos que se consideran significativos y con las posibilidades que surgen de una nueva interpretación del prototipo<sup>281</sup>.

La dimensión diacrónica permite que los grupos reconozcan en sus prototipos rasgos del presente y, al mismo tiempo, puedan recordar rasgos del pasado. Recordar es el proceso por el que los miembros de un grupo traen a la memoria en el presente a personas que son sus predecesores o a antepasados y acontecimientos del pasado que les sirven para definir su prototipo grupal<sup>282</sup>.

Esta dimensión diacrónica se vincula con la construcción de la identidad del grupo, pues, ésta también viene determinada por la orientación temporal. Los grupos orientados hacia el pasado tienden a identificarse o compararse con otros grupos del

<sup>280</sup> Cf. W. LABOV, “The boundaries of words”, 354.

<sup>281</sup> Cf. A. GIL, “Psicología social de hechos”, 78-99.

<sup>282</sup> PH. F. ESLER, *Conflicto e identidad*, 245.

pasado. Las referencias al pasado revelan una necesidad de continuidad en el tiempo y crean relatos que vinculan a los grupos con su pasado, su presente y su futuro.

De este modo, quedan establecidos los cuatro criterios que los grupos emplean en sus procesos de elección de prototipos. Para la psicología social estas cuatro características permiten, además de fijar el prototipo, definirlo como una *representación social*<sup>283</sup>. Así, el prototipo se convierte en un marco de percepción y de interpretación de la realidad y también en guía de los comportamientos y prácticas de los agentes sociales.

Para un grupo social, que desea mantener su identificación social común, el proceso de elección del prototipo es decisivo en la consolidación de su identidad. Pues, la elección de un buen prototipo supone maximizar los valores positivos del grupo y, por tanto, elevar la autoestima de sus miembros. Además, favorece que el grupo sea valorado de forma positiva en comparación con otros grupos.

### 4.3 FUNCIONALIDAD DEL PROTOTIPO

Dado que los prototipos son los máximos representantes de la identidad social compartida por un grupo, su principal función consistirá en ayudar a definir la identidad de manera positiva y en situar, en un grupo determinado, a los individuos desde criterios básicos de pertenencia (dimensión cognitiva) y del valor asociado a dicha pertenencia (dimensión evaluativa-valorativa). Al proporcionar dichos criterios identificadores o descriptores de identidad compartida, el prototipo no solo parte de su presente, sino que recupera todo un patrimonio común significativo para todo el grupo. Esta segunda función, que remite a la memoria social del grupo, juega también un papel decisivo en la configuración de la identidad grupal<sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> El concepto de “representación social” ha sido elaborado por la escuela europea de psicología social recuperando y operacionalizando un término de Durkheim. Se trata de construcciones sociocognitivas que pueden definirse como “conjunto de informaciones, creencias, actitudes a propósito de un objeto determinado”, así en: J. ABRIC, *Pratiques sociales et représentations*, 19. Esta definición la complementa D. JODELET, quien define las representaciones sociales como “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social”; cf. D. JODELET, *Les représentations sociales*, 36.

<sup>284</sup> “El hecho de plantear la cuestión de los prototipos o de los modelos como una selección de entre los antiguos miembros sobresalientes de un grupo constituye una faceta de la adopción de un énfasis en la vida social entendida como una trayectoria temporal más que como un conjunto estático de posiciones, una adquisición que representa un reciente desarrollo de la teoría de la identidad social”; PH. F. ESLER, *Conflicto e identidad*, 245.

### 4.3.1 El prototipo y las dimensiones de diferenciación positiva del grupo

Desde el punto de vista de la identidad social las relaciones intergrupales se caracterizan por una lucha por prestigio y por estatus. Los grupos compiten para ser diferentes unos de otros en formas favorables porque la distintividad intergrupala positiva brinda a los miembros del grupo una identidad social favorable (positiva)<sup>285</sup>. Esto se acentúa si analizamos culturas de orientación colectivista donde el prestigio social ocupa siempre una de las posiciones más elevadas en sus sistemas de valores. Las personalidades de orientación colectivista dan mucha importancia al hecho de saberse socialmente valoradas, apreciadas por la gente. De ahí que cuanto más se identifiquen con los valores, criterios, normas de su grupo de pertenencia, más valorará la aprobación de sus miembros.

Para nuestro estudio esto es muy importante, dado que los destinatarios de IPe hacen parte de estas sociedades de orientación colectivista. Sin embargo, su identidad social positiva la construyen a partir de su propia jerarquía de valores, que al final evidenciaremos como *contracultural*. Pero, por la investigación experimental sabemos que las personas no se identifican con grupos a menos que estén motivadas a hacerlo. Por tal razón, el prototipo cumple la función de acentuar las dimensiones que destaquen positivamente para el propio grupo y dar explicación y sentido a sus miembros, si por ello son juzgados negativamente. Para esto, el mecanismo que el prototipo emplea es fijar y precisar el contenido de la *dimensión cognitiva* y de la *dimensión evaluativa-valorativa* de la identidad social que quiere promover.

1. En cuanto a la *dimensión cognitiva*: el prototipo presenta “una abstracción de los atributos que definen una categoría social, como creencias, actitudes, comportamientos, funciones, entre otros modos”<sup>286</sup>. En el grupo, el prototipo representa los valores, las motivaciones y los significados normativos, desde los cuales los grupos imponen condiciones a quienes desean pertenecer a ellos. Este conjunto de creencias, valores y normas son los descriptores de la identidad del

---

<sup>285</sup> Cf. M. A. HOGG – G. M. VAUGHAN, *Psicología Social*, 409.

<sup>286</sup> J. C. TURNER – M. A. HOGG – P. J. OAKES – S. D. REICHER – M. S. WETHERELL (EDS.), *Redescubrir el grupo social*, 7-8.

grupo, indican a los miembros del grupo lo que deben pensar y sentir, y cómo deben comportarse si quieren pertenecer a él y compartir su identidad<sup>287</sup>.

El prototipo encarna y promueve una serie de *valores* que ayuda a interpretar y atribuir significado a los hechos físicos o sociales, proponiendo con ellos modos ideales de existencia<sup>288</sup>. Los *valores* son más internos, tienen capacidad de trascender lo existente y de favorecer una elección por unos modos de actuación frente a otros. Las *normas*, por el contrario, son más construcciones colectivas. Para Esler, las normas “traen orden y previsibilidad al entorno, especialmente restringiendo las opciones sociales y morales de la vasta gama de posibilidades disponibles a aquellos que están de acuerdo con el sentido del grupo sobre quién es y qué es”<sup>289</sup>. Los miembros del endogrupo perciben estos aspectos normativos en los prototipos, para actuar de acuerdo con ellos.

Las normas ayudan a mantener y fortalecer la identidad del grupo, aunque en la vida cotidiana, continúa Esler, los miembros del grupo pueden vivir ante las normas como autómatas, sin prestarles atención, ellas revelan su auténtico valor en situaciones nuevas y ambiguas ayudando a los miembros a determinar sus perspectivas y comportamientos adecuados<sup>290</sup>. Esto resultará muy interesante cuando 1Pe presente, a partir del prototipo, una normativa de comportamiento ante los amos buenos y condescendientes y los esclavos tengan también que obrar ante los amos perversos (2:18). O saber qué hacer cuando se soporten golpes, sin haber obrado mal (2:20). El prototipo, sin duda, se convierte en una figura determinante para la identidad del grupo.

2. En cuanto a la ***dimensión evaluativa-valorativa***: esta se realiza mediante el proceso de comparación social que conduce a una diferenciación con otros grupos. Aquí la función del prototipo es fundamental, pues el endogrupo debe percibirse como positivamente diferenciado o distinto de los exogrupos y, para

---

<sup>287</sup> Cf. PH. F. ESLER, *Conflicto e identidad*, 41.

<sup>288</sup> Cf. A. GARZÓN – J. GARCÉS, “Hacia una conceptualización del valor”, 394-396.

<sup>289</sup> Cf. PH. F. ESLER, *Conflicto e identidad*, 41.

<sup>290</sup> Cf. PH. F. ESLER, *Conflicto e identidad*, 41-42.

tal fin, el prototipo proporciona atributos con una connotación positiva considerados característicos del endogrupo. Al proporcionar dichos atributos (rasgos, valores, etc.) fortalece el sentimiento y consciencia de pertenencia que tiene la persona, cuando percibe que comparte con otros esa misma serie de atributos.

No obstante, cuando la comparación no ofrece resultados positivos, el grupo puede acudir a la información que almacena el prototipo y, por medio de los procesos de *creatividad social*, proponer nuevas dimensiones de comparación, que les permitan tomar ventaja respecto al exogrupo y evitar así la movilidad social (abandono o desconexión del grupo). Algunos asocian estos procesos con la motivación humana básica de auto-mejoramiento, donde la autoestima se convierte en factor clave de identidad social<sup>291</sup>. Otros señalan que estos procesos cognitivos están motivados por la reducción de incertidumbre<sup>292</sup>.

Cuando la comparación sobrepasa los límites de la distinción clara de endogrupo con respecto al exogrupo, el grupo mayoritario se autoerige como estándar positivo de comparación y valoración. Para ello pone en marcha todos los mecanismos que legitimen su posición y acentúan las diferencias en las dimensiones pertinentes que favorezcan a los miembros de su propio grupo. Si este favoritismo crece, puede conducir a los grupos mayoritarios a la discriminación que es la conducta negativa de rechazo hacia los miembros de otro grupo como resultado del prejuicio, esa reacción emocional negativa hacia los exogrupos, que da inicio a las diversas formas de conflicto.

Para la teoría de la identidad social gestionar o manejar un conflicto, significa emplear estrategias con el fin de controlar mejor los efectos negativos o potenciar los positivos para uno o ambos oponentes. Pero gestionar no es lo mismo que resolver. Aunque hay formas de manejo de conflictos que llevan a su solución, no siempre es así<sup>293</sup>. Las prácticas de los grupos mayoritarios

---

<sup>291</sup> Cf. C. SEDIKIDES – M. J. STRUBE, “Self evaluation”, 209-269.

<sup>292</sup> Cf. M. A. HOGG – G. M. VAUGHAN, *Psicología Social*, 410.

<sup>293</sup> Cf. E. GAVIRIA, “Análisis psicosocial del conflicto interpersonal y su gestión”, 181-182.

generalmente impiden cualquier solución verdadera. El grupo minoritario solo puede intentar superar la situación gestionando de mejor manera sus recursos, valores, símbolos, tradiciones, etc., que le permitan atenuar su desaparición o asimilación<sup>294</sup>.

Esto puede significar el volver a encontrar su historia enterrada o reescribirla completamente. Se trata de todo un redescubrimiento del grupo minoritario como una colectividad capaz de apoyar a cada uno de sus miembros, restaurar su herencia cultural y escribir su propia historia. Cuando un grupo minoritario afirma su existencia, se restablece como grupo autónomo y equilibra las fuerzas del conflicto, pues, lo acepta como vía disponible de cambio y no como algo negativo<sup>295</sup>.

Este redescubrimiento puede estribar en una herencia cultural cuya función es reconstruir el grupo. Es la función positiva que, en muchas ocasiones, ha desempeñado la literatura o el arte, como también los grupos de reuniones donde los miembros cuentan sus historias y toman conciencia de lo que está pasando. El objetivo es volver a dotar a la propia colectividad de sus funciones principales de apoyo al grupo, restaurando su herencia cultural, estableciendo una crónica histórica o simplemente descubriendo el dato común de los problemas. Crear una historia del grupo es una respuesta al conflicto, es contar lo que son, afirmando su existencia en un terreno reservado a los grupos dominantes<sup>296</sup>. Esta fase está estrechamente relacionada con la llamada *memoria social* del grupo, para nosotros fundamental en el proceso de gestión del conflicto.

#### **4.3.2 El prototipo y su función en la memoria social del grupo**

La identidad social remite a una problemática de las raíces o de los orígenes, que viene asociada invariablemente a la idea de una memoria o de una tradición. En efecto, la memoria es el gran nutriente de la identidad, hasta el punto de que la pérdida de

---

<sup>294</sup> La propuesta fundamental aparece en uno de los estudios más representativos de esta línea, cf. E. APFELBAUM, "Relaciones de dominación", 262-295.

<sup>295</sup> Cf. E. APFELBAUM, "Relaciones de dominación", 291-292.

<sup>296</sup> Cf. E. APFELBAUM, "Relaciones de dominación", 292.

memoria, es decir, el olvido, significa sencillamente pérdida de identidad. Por eso, las representaciones de la identidad son indisociables del sentimiento de continuidad temporal: “Los pocos recuerdos que conservamos de cada época de nuestra vida son reproducidos incesantemente y permiten que se perpetúe, como por efecto de una filiación continua, el sentimiento de nuestra identidad”<sup>297</sup>.

Tradicionalmente la memoria ha sido presentada de una manera “puramente individual”, como una facultad humana, producto del pensamiento humano aislado. Casi siempre enfatizando este aislamiento de la vida social<sup>298</sup>. Sin embargo, el sociólogo Maurice Halbwachs presentó importantes argumentos a favor de que muchos de nuestros recuerdos son colectivos, es decir, proceden de los grupos a los que pertenecemos. Él afirmaba que la memoria está constituida por “marcos sociales”. Él centró su argumento en la forma, la estructura y el funcionamiento interno de grupos específicos de memoria compartida. Los marcos sociales de memoria son indispensables ante la gran variedad de recuerdos. Estos marcos dan coherencia a los recuerdos, legitiman la memoria y ubican dichos recuerdos dentro de un sistema cultural dominante de significado<sup>299</sup>.

Esta memoria compartida abarca una gama de fenómenos afines, que incluyen las situaciones en que se moviliza la memoria, el proceso por el que esto ocurre y los contenidos de lo recordado. El recuerdo colectivo es, ciertamente, fundamental para la experiencia de una comunidad. Solo se recuerda de forma coherente y duradera en un contexto grupal. Los grupos proporcionan el contexto adecuado, las motivaciones y las claves para recuperar el pasado. El consenso acerca de ese pasado común tiene una importante función en la cohesión del grupo, pues la memoria compartida es un eficaz instrumento de diferenciación social<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> M. HALBWACHS, *Los marcos sociales de la memoria*, 111.

<sup>298</sup> Cf. J. PRAGER, *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology*, 59-60.

<sup>299</sup> Para M. HALBWACHS, “no existe posibilidad de memoria fuera de los marcos utilizados por los hombres que viven en sociedad para fijar y recuperar sus recuerdos”; M. HALBWACHS, *Los marcos sociales de la memoria*, 101.

<sup>300</sup> Cf. J. K. OLICK, “Products, Processes, and Practices”, 5-14.

Según Halbwachs, esta memoria compartida no asume formas estáticas, sino que es dinámica porque está conectada con el presente que cambia. Así concluye que recordar no es “encontrar”, sino “reconstruir”<sup>301</sup>. Sería nula la contribución de una memoria que recupera el pasado en un modo estrictamente repetitivo. Por el contrario, la memoria del grupo es eminentemente constructiva. El grupo se interesa, más que por la exactitud con la que sucedió un hecho, por la reconstrucción y significado que desde su punto de vista tienen para sí los acontecimientos pasados. Así se da paso a una memoria social, pues, los recuerdos ya no son solo “colectivos”, sino que en ellos se está jugando la identidad social del grupo. La memoria social es la que da identidad y cohesión, legitimidad y sentido de pertenencia a quienes la comparten, incluso en relación con los antepasados, pues, la actividad anamnética establece un nexo de unión entre el pasado y el presente<sup>302</sup>.

Por lo tanto, si la *memoria social* es tan fundamental en la configuración de la identidad social del grupo, entonces el prototipo, al recuperar rasgos del pasado, reivindica tradiciones que dan cohesión interna a los miembros del grupo y les permite redefinir su propio presente subrayando rasgos de su identidad quizás ausentes u olvidados. De ahí la necesidad de acudir al recurso prototípico y vincularse a un antepasado común con el fin de subrayar en él, aspectos que reflejen la nueva identidad del grupo y consoliden su identidad social positiva frente a los exogrupos. Dicha vinculación se hace a través de la memoria social. Esta memoria emerge en forma coherente y duradera en la medida en que los recuerdos se articulan y fortalecen en la interacción comunicativa dentro de un grupo. De igual modo, los recuerdos de una persona se desvanecen en la medida en que no se recojan dentro de los grupos a los cuales esté afiliado quien recuerda<sup>303</sup>.

El individuo evoca sus recuerdos apoyándose en los marcos de la memoria social<sup>304</sup>, pues, desde sus inicios, los grupos humanos son depositarios de recuerdos. En ese contar y recontar los relatos, las identidades personales y de grupo se construyen.

---

<sup>301</sup> Cf. M. HALBWACHS, *Los marcos sociales de la memoria*, 122ss.

<sup>302</sup> Cf. C. BERNABE, “Las comunidades joánicas”, 297.

<sup>303</sup> Cf. M. HALBWACHS, *On Collective Memory*, 173.

<sup>304</sup> Cf. M. HALBWACHS, *Los marcos sociales de la memoria*, 336.

Contar historias sobre el pasado no es solo “algo” que las comunidades hacen, sino que es en gran medida lo que ellas son<sup>305</sup>. Y en este sentido el prototipo ayuda a recuperar el pasado común, a vincularse con él y, al mismo tiempo, su recuerdo se redefine, subrayando los aspectos que mejor puedan reflejar la nueva identidad del grupo.

## 5. CONCLUSIÓN

Luego de que el capítulo inicial nos mostrara el panorama histórico de los métodos empleados en la interpretación de la carta de Pedro, este segundo capítulo ha querido plantear la novedad del modelo que proponemos para acercarnos al estudio de la carta. Nosotros consideramos que 1Pe responde a unas necesidades propias de los grupos creyentes que en Asia Menor padecen la hostilidad del entorno y sufren a causa de su fe. El autor conoce esta situación, por eso busca ofrecer una respuesta no solo de tipo literario con un mensaje exhortativo y de consuelo, sino más bien en el orden social del grupo, que afecte su propia identidad creyente, debilitada por todo lo que los creyentes padecen y que la carta describe como angustia (1:6; 2:19), miedo (3:14) y sufrimiento (2:19-20; 3:14.17; 4:1.14-15.19; 5:9-10).

Hemos afirmado también que reconstruir esa dinámica vital que está detrás del texto no resulta fácil. De ahí la necesidad de las ciencias sociales que nos ayudan a superar las distancias temporales y culturales que nos separan de los fenómenos sociales que subyacen en los textos. Esto solo es posible por medio de un método cuyas cuestiones y objetivos estén guiados por la teoría y los métodos de las ciencias sociales.

Dado que en 1Pe se puede observar y demostrar un proceso de amenaza e incertidumbre de identidad social de parte del grupo creyente, hemos acudido a la psicología social, pues esta nos ofrece las mejores herramientas para el estudio de grupos que están en procesos de conformación de identidad y afrontan conflictos con grupos externos o sufren exclusión y violencia por llevar una determinada identidad grupal. Ciertamente,

---

<sup>305</sup> Más que un mecanismo de cohesión, el narrar historias sobre el pasado “per-forma” al grupo al “rememorarlos”, cf. C. BERNABÉ, “Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba”, en: *Reimaginando*, 307-352, 341. En castellano, existe “rememorar”, que significa recordar. La palabra nos llega del latín: *rememorare*. Formada del prefijo re- (indica repetición y regreso) y *memorare* (memorizar, meter en la mente). También existe la palabra: “remembranza” donde se ve más clara la relación entre memoria y el término “ser miembro de”.

el grupo de creyentes identificados en la carta como Χριστιανός (4:16), sufre ultrajes a causa de llevar el nombre de Cristo (4:14).

Nuestra pretensión es demostrar que el autor de la carta conoce la situación de sus destinatarios y por eso busca promover un modelo de identidad social positiva. Para ello, la psicología social ofrece el marco de la teoría de la identidad social que permite explicar el comportamiento intergrupar, a partir de enfoques particulares como el *modelo teórico de los prototipos*. Este modelo que hemos construido, se basa en los procesos de categorización, que permiten a los individuos o a los grupos crear ciertas categorías de valor con el fin de agrupar mejor a sus miembros, minimizando diferencias y subrayando sus semejanzas. Estas semejanzas participan normalmente de un carácter positivo. Es decir, los miembros del grupo son atraídos por ellas o a ellas se debe aspirar. Quien mejor recoja o represente esos rasgos positivos a los cuales los miembros del grupo deben aspirar, se denomina prototipo.

En los grupos, los prototipos están vinculados a la identidad social. Los individuos que pertenecen a un grupo, necesitan tener una valoración positiva del mismo, no solo porque ello contribuye a la valoración de sí mismos, sino porque en sociedades de orientación colectivista la pertenencia grupal es totalmente determinante. De ahí la importancia del valor positivo de los prototipos y de los elementos que los caracterizan como: la tipicidad de sus atributos, la frecuencia con la que estos aparecen, la calidad de esos rasgos y la trayectoria temporal de los mismos, pues también los rasgos prototípicos están vinculados al tiempo, dado que se definen a través de procesos históricos, donde el pasado cuenta en función de la interpretación del presente del grupo y de su proyección futura.

Una adecuada elección del prototipo permitirá que el grupo defina y se adecue mejor a sus descriptores de identidad, desde los cuales podrá entrar en contacto con los otros grupos o gestionar ante ellos los conflictos, hostilidades o diferencias que tengan, sin el riesgo de afectar sus propios criterios básicos de pertenencia (dimensión cognitiva), ni de disminuir el valor asociado a dicha pertenencia (dimensión evaluativa-valorativa). Para nuestro caso en concreto, el prototipo nos ayudará a superar aquella visión unidimensional de la dinámica grupal que en 1Pe encontraban John H. Elliott y David L. Balch. Pues, los grupos en conflicto no solo tienen la opción de aislarse de su entorno

con un interés sectario de diferenciación, ni tampoco tienen como único recurso el asimilarse a los intereses de los grupos dominantes debido a su influencia o poder, sino que también existen estrategias de cambio social que promueven entre los miembros del grupo otro tipo de gestión del conflicto y de relación intergrupala.

De este modo, con el recurso a las ciencias sociales esperamos ofrecer una nueva manera de aproximarnos al texto de 1Pe, que no obvia en ningún momento, ni mucho menos pretende sustituir a los métodos histórico-críticos tradicionales necesarios para cualquier estudio exegético crítico. Pero, sin duda, éstos pueden enriquecer sus resultados filológicos, sintácticos o textuales desde otras variables de índole social, como la promoción de valores y normas que afectan el orden social establecido. Por ejemplo, cuando la carta exhorta a los esclavos domésticos (2:18) y a las mujeres (3:1), considerándoles agentes racionales y responsables dentro del orden de la casa, estaría revelando un contraste con las fuentes helenísticas que no tratan ni con los esclavos, ni con las mujeres, sino con sus amos y sus maridos.

Así, acudiremos en primer lugar al trabajo crítico de la exégesis del pasaje 2:18-25 considerado el texto clave para entender el contenido y la función de la carta, puesto que ahí están recogidos los rasgos fundamentales del prototipo que 1Pe promueve entre sus destinatarios. Pero antes, dada la complejidad de la situación social que padecen los creyentes, ofrecemos un capítulo nuclear que describe y analiza el conflicto social que los destinatarios de 1Pe padecen y tienen que afrontar. A ellos se les exhorta a mantener una conducta honorable entre los gentiles para que, “cuando os difamen como quienes hacéis lo que está mal, al observar vuestras buenas obras, glorifiquen a Dios el día de su visita” (1Pe 2:12).



## CAPÍTULO III

### LA SITUACIÓN SOCIAL DE LA PRIMERA CARTA DE PEDRO: CONFLICTO E IDENTIDAD CUESTIONADA

#### INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior hemos presentado el marco teórico que aplicaremos para el estudio de 1Pe, un texto que desde nuestra perspectiva plantea una respuesta al conflicto que padecen los creyentes no solo con su entorno gentil, sino también con las autoridades romanas. La carta constata un trato hostil hacia los creyentes que son mirados con extrañeza, pues los gentiles se sorprenden de que no se unan a ellos en sus prácticas contrarias a la voluntad de Dios (cf. 4:3-4) y los denuncian y calumnian a causa del nombre de Cristo (4:14-16). En este capítulo buscamos ahondar y precisar en los diversos aspectos que están involucrados en la situación de rechazo y ostracismo que padecen los cristianos y que pone en riesgo su propia identidad como grupo.

El análisis del conflicto entre los creyentes y su entorno, no ha sido ajeno a la historia de la interpretación de la carta. En el estudio sociológico de John H. Elliott<sup>306</sup>, por ejemplo, se recuerda el trabajo de Theophil Spörri (1925), quien afirmaba que el acontecimiento de la muerte y la resurrección de Cristo constituían la base del conflicto entre los creyentes, Israel y el resto del mundo. La resistencia del exterior contra la aceptación de este acontecimiento salvífico no podía menos de traducirse en un continuado conflicto<sup>307</sup>. No obstante, para Elliott esta aproximación es demasiado idealista, pues, deja de explicar los factores sociales que intervienen en el conflicto entre creyentes y gentiles. El conflicto en 1Pe pasa por las condiciones sociales que como verdaderos extranjeros y forasteros sufren los creyentes<sup>308</sup>.

Otros en cambio, han propuesto que los destinatarios de 1Pe entran en conflicto por causa de su conversión. El haberse hecho creyentes en Cristo los hizo extraños y

---

<sup>306</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 159-165.

<sup>307</sup> Cf. TH. SPÖRRI, *Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief*, 184-246.

<sup>308</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 160.194.

forasteros para su entorno<sup>309</sup>. Para Max-Alain Chevallier los destinatarios no fueron realmente extranjeros en la sociedad antes de la adhesión al grupo creyente. A ellos se los llamaba extranjeros porque habían sido elegidos por Dios. Entonces, así como Israel vivió en la diáspora como extranjero y forastero, así también debía vivir ahora el pueblo escatológico de Dios<sup>310</sup>.

Por otra parte, la presencia de algunos datos particulares en la carta hace pensar en algún tipo de oposición más “oficial” contra los creyentes. El término ἀπολογία (3:15), por ejemplo, ha suscitado una línea de investigación sobre las acciones judiciales que pudieron padecer los llamados cristianos<sup>311</sup>. El uso de este término legal confirmaría que en la época de 1Pe hubo procesos judiciales contra los creyentes, que sin estar relacionados con persecuciones oficiales romanas, sí demostrarían el creciente grado de criminalización en el que se encontraban<sup>312</sup>.

Estos asuntos preliminares del conflicto en 1Pe nos permiten señalar, de entrada, lo complejo del tema y la necesidad de no pasar por alto las diversas implicaciones que tenía el asumir la identidad creyente. La conversión de una esclava, sierva de un amo no cristiano, seguramente no traería las mismas repercusiones sociales que la conversión de un artesano o un pescador que se retirara de su asociación. Asimismo, una esposa creyente, casada con un no creyente, contrastaría dentro del orden social de la casa, el cual privilegiaba la autoridad del *paterfamilias*.

En este sentido, el aporte de las teorías psicosociales es significativo. Éstas se han interesado por comprender y explicar los comportamientos extremos con consecuencias negativas para la interacción social armónica y pacífica entre los grupos. También

---

<sup>309</sup> Cf. M.-A. CHEVALLIER, “Condition et vocation”, 387-398; C. WOLFF, “Christ und Welt”, 334-342.

<sup>310</sup> Cf. M.-A. CHEVALLIER, “Condition et vocation”, 395-396.

<sup>311</sup> Cf. W. SCHUTTER, *Hermeneutic and Composition*, 15; P. A. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice*, 69-71.

<sup>312</sup> En esta línea autores recientes como D. G. HORRELL, *1 Peter*, 53-59; T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 179-236. En contra, N. BROX para quien 1Pe no da información alguna sobre procesos judiciales contra los creyentes. Sin embargo, deja abierta una posibilidad pues, “si el texto [3,15] se refiere realmente a los tribunales, habrá que explicar este dato por la existencia de unos procesos que se vislumbran en 4,15, según el cual los creyentes eran acusados colectivamente y podían ser juzgados en casos concretos como presuntos delincuentes”; N. BROX, *La primera*, 215.

sabemos que no existe un único factor que explique las condiciones en las cuales puede darse el conflicto<sup>313</sup>. De ahí que sea necesaria una contextualización que nos permita precisar la *situación social*<sup>314</sup> de los destinatarios, así como las *causas* que originaron el conflicto y las *formas* concretas que asumió dicha confrontación. Estos tres elementos: contexto, causas y formas del conflicto estructuran todo el desarrollo de este capítulo.

## 1. EL CONTEXTO SOCIAL DE LOS DESTINATARIOS

La carta de Pedro, como todos los escritos del NT, contiene un enunciado teológico indiscutible pero, como también los otros documentos bíblicos, se halla condicionada por las circunstancias sociales por las que se produce el escrito y en las que se encuentran sus destinatarios. En 1Pe se describe a los seguidores de Cristo como a un grupo minoritario que está en conflicto con otros, un grupo tratado con desdén y hostilidad por ser sospechoso de hacer el mal (2:12.15) y no respetar el orden social (4:4.15). No obstante, junto a esto también encontramos a un grupo exhortado a redescubrir su identidad y a gestionar el conflicto social en el que está inmerso, sin negarlo ni evadirlo. La carta, como lo demostraremos más adelante, no alienta a evadir el conflicto, sino a mantenerse firmes, haciendo frente al mal con el bien (2:18-20; 3:9.13-17; 4:12-19), a responder la hostilidad con paciencia y humildad a ejemplo del obrar modélico de Cristo (2:21-24; 3:18; 4:1-2.12-16).

En esta dinámica de conflicto y gestión del mismo entran en juego varios factores contextuales que se deben conocer. Nos interesan para este primer apartado los relacionados con 1) la localización geográfica de los destinatarios, 2) la composición étnica de las comunidades que reciben la carta, 3) el proceso de evangelización de esta

---

<sup>313</sup> Desde el marco de la Teoría de la identidad social sabemos que: por el hecho de pertenecer a un grupo, la persona asume una identidad social con unas características que no se pueden ocultar a los demás y que hace que éstos la perciban y evalúen de una manera concreta. Es decir, la mera percepción de pertenencia a dos grupos distintos es suficiente para desencadenar la discriminación intergrupal a favor del endogrupo. El simple hecho de caer en la cuenta de la presencia de un exogrupo es suficiente para provocar respuestas intergrupales competitivas o discriminatorias por parte del endogrupo; cf. H. TAJFEL – J. C. TURNER, “La teoría de la identidad social”, 225-259. 235.

<sup>314</sup> Por “situación social” se entiende el conjunto de circunstancias percibidas, descritas y diagnosticadas por el autor petriño, que propiciaron la composición de la carta y su envío; cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 97.

zona que denominaremos Asia Menor<sup>315</sup> y 4) la influencia que estas provincias recibieron de las políticas romanas y el grado de persecución que padecieron los cristianos.

### 1.1 LA LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE LOS DESTINATARIOS

En la apertura de la carta se indican los cinco nombres que circunscriben el horizonte geográfico de la carta: “Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia” (1Pe 1:1). Estos nombres pueden tener un sentido estricto, oficial y designar las provincias romanas del mismo nombre<sup>316</sup> o el sentido más amplio popular de las regiones antiguas<sup>317</sup>. Nosotros partimos de la premisa de que el autor eligió las designaciones políticas de la época, en lugar de las designaciones territoriales o nacionales ya anticuadas. Por tanto, 1Pe está mencionando las provincias romanas correspondientes<sup>318</sup>.

La primera provincia mencionada es el **Ponto**. Es la región del noreste de Asia Menor que se extiende del Mar Negro al Cáucaso. El antiguo reino del Ponto fue fundado por Mitridates I en el 301 a.C. Pompeyo lo conquista en el año 63 a.C. y Roma lo anexa a su imperio integrándolo a otras provincias. Una parte occidental se integró a Bitinia, formando la única provincia de Bitinia-Ponto. Otra parte fue anexionada a Galacia (*Pontus Galaticus*) y otra a Capadocia (*Pontus Cappadociacus*). La última organización de este territorio tuvo lugar bajo Vespasiano (73 d.C) y Trajano (ca. 107/113 d.C.)<sup>319</sup>.

---

<sup>315</sup> En 1Pe se menciona prácticamente todo el territorio de Asia Menor, salvo Cilicia, Licia y Panfilia; cf. N. BROX, *La primera*, 41.

<sup>316</sup> El modelo de administración social y política de los romanos funcionaba por administraciones provinciales dedicadas al mantenimiento de la ley y el orden y la recaudación de impuestos; cf. P. GARNSEY - R. SALLER, *El imperio romano*, 32ss. Sin embargo, destacamos la advertencia de P. J. ACHTEMEIER: “The person investigating the way Roman policy worked itself out, particularly in the provinces like those located in Asia Minor, must be careful to avoid the assumption that once a policy was enunciated, or a practice followed, whether in Rome or some province, that thenceforth that policy was always and everywhere and equally applied throughout the roman empire. That is simply not the case. To be sure, broad lines of policy were followed, but even with regard to such policies, applications varied”; P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 23-24

<sup>317</sup> Cf. R. BROWN, *Introducción*, 927; R. FRANCO, *Cartas*, 239.

<sup>318</sup> Los estudios sostienen hoy, con amplio consenso, que los lugares citados se refieren a las provincias romanas en el norte de Asia Menor. Ponto y Bitinia habían sido fusionadas en una sola provincia con Pompeyo, pero continúan siendo mencionadas de forma separada en algunas inscripciones y en otras fuentes; cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 84-86; D. G. HORRELL, *1 Peter*, 44-45; N. BROX, *La primera*, 41.

<sup>319</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 87.

Los habitantes de esta provincia, peregrinos en Jerusalén durante Pentecostés (Hch 2:9), escucharían la predicación de Pedro y se encargarían de la difusión del evangelio en esta zona. La tradición cristiana recuerda al Ponto como lugar de nacimiento de Áquila (y seguramente de su esposa Priscila, Hch 18:2-3)<sup>320</sup>. Que se hayan adherido al movimiento de Jesús antes de la llegada de Pablo a Corinto, refleja la temprana propagación del cristianismo en el norte de Asia Menor, independiente de la misión paulina<sup>321</sup>.

La segunda provincia mencionada en la carta es **Galacia**. Nombre usado en dos sentidos: geográfico y político. Geográficamente es la llanura de la Anatolia central, entre el Ponto, Bitinia y Licaonia. Su nombre deriva de los galos (o celtas), que en el momento más importante de su expansión en el 279 a.C., invadieron Macedonia, Grecia y Asia Menor, estableciéndose en Anatolia donde fundaron su reino. Desde el punto de vista político esta provincia romana nació bajo el gobierno de Augusto en el 25 a.C., cuando el rey Aminta fue asesinado. Comprendía diferentes regiones: Galacia, Pisidia, Panfilia y parte de Licaonia. A partir de esta fecha el término Galacia fue usado para designar a toda la provincia romana<sup>322</sup>.

En el año 72 d.C., cuando las provincias fueron reorganizadas por Vespasiano, Galacia se integró a Capadocia para formar una sola unidad administrativa. Posteriormente Trajano volverá a dividirla, asignando a Galacia los territorios del Oeste y a Capadocia aquellos del Este<sup>323</sup>. Permaneció como una de las provincias menos helenizadas, especialmente en las zonas del interior.

Esta zona fue recorrida por Pablo en dos ocasiones, según lo relatan Hch 16:6 y Hch 18:23. Las iglesias de esta provincia contribuyeron en la colecta realizada por Pablo para la comunidad de Jerusalén (1Co 16:1; Rm 15:25-26). Una presencia cristiana en esta provincia resulta clara a partir de los datos que Pablo sugiere en su carta dirigida “a

---

<sup>320</sup> Áquila y Priscila serán dos excelentes colaboradores de Pablo en Corintio y en Éfeso (Hch 18:18-19; 1Co 16:19), luego en Roma (Rm 16:3, 2Tm 4:19).

<sup>321</sup> El desarrollo del cristianismo en esta zona de Asia Menor ha sido ampliamente estudiado; cf. C. J. HEMER, “The Address”, 241.

<sup>322</sup> Cf. D. MAGIE, *Roman Rule I*, 453.

<sup>323</sup> Cf. D. MAGIE, *Roman Rule I*, 605.

las iglesias de Galacia”. Aunque esta generalizada localización no deja de causar dificultad<sup>324</sup>, permite sugerir una ubicación de los creyentes en esta provincia, caracterizada por Elliott como una provincia más rural que urbana<sup>325</sup>.

La tercera provincia es **Capadocia** situada al Norte del Tauro. Después de la conquista de Pompeyo fue convertida en un reino vasallo. Luego, bajo el gobierno de Tiberio en el 17 d.C., fue erigida provincia romana. Esto sucedió después de la muerte de Arquelao, rey de Capadocia, quien había sido convocado por Tiberio a Roma y acusado de traición. Si bien no fue declarado culpable, fue detenido y murió en Roma<sup>326</sup>. El emperador y el senado declararon conjuntamente a Capadocia como provincia romana, la cual fue puesta bajo la supervisión del emperador. Será Vespasiano quien la integre a Galacia y Trajano quien la separe. La presencia de fortalezas militares da testimonio de su estratégica importancia para Roma, especialmente como una zona de protección contra los partos del Este. Aunque tampoco existan –como en Bitinia y Ponto– registros de actividad paulina por esta zona, su mención en Hch 2:9 constataría una temprana actividad misionera de los cristianos<sup>327</sup>.

La cuarta de las provincias es **Asia**. Conserva el nombre que le fue dado por el reino de Pérgamo. Había sido cedida por testamento a Roma, así que a la muerte de su último rey, Atalo III, pasó a ser propiedad del imperio romano, siendo erigida como provincia en el 133 a.C. Se caracterizó como una de las provincias más ricas, más urbanizadas y densamente pobladas de todo el imperio. Con abundancia y esplendor de πόλεις como Éfeso y Pérgamo, donde abundaba la riqueza natural, el comercio, la industria, la

---

<sup>324</sup> En la actualidad se discute el sentido de la dirección que aparece en Ga 1:2 (“a las iglesias de Galacia”), pues, Pablo en ninguno de sus escritos se dirige en plural “a las iglesias” de una entera provincia, sino siempre a una sola ciudad (Tesalónica, Corinto, Roma, etc). Para el problema de los destinatarios en dicha carta puede consultarse: A. VANHOYE, *Lettera ai Galati*, 18-22. Nuevas perspectivas sugieren una comprensión más “étnica” o “grupala” de esta designación; cf. T. WILEY, *Pablo de Tarso*, 73ss.

<sup>325</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 88.

<sup>326</sup> Cf. D. MAGIE, *Roman Rule I*, 491.

<sup>327</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *I Peter*, 84.

producción de textiles, tintes y otras fábricas manejadas por esclavos. Así se convirtió en una de las principales fuentes de ingreso y de poder en todo el territorio<sup>328</sup>.

También fue conocida por los frecuentes terremotos que sufrió, especialmente aquel del 17 d.C., que destruyó doce de sus grandes ciudades. Sin embargo, supo conservar la riqueza y desarrollo que le habían caracterizado<sup>329</sup>. Muchas ciudades de esta provincia jugaron un papel definitivo en el desarrollo de las primeras comunidades cristianas<sup>330</sup>. Del mismo Pablo se recuerda el tiempo que invirtió en Asia<sup>331</sup> y las dificultades que tuvo que superar<sup>332</sup>.

Finalmente, la provincia de **Bitinia**. Está ubicada al noroeste de Asia Menor, y se extiende a lo largo de la costa del Mármara y del Mar Negro, de la Misia hasta el Ponto. Comenzó a ser parte del imperio romano a la muerte de su rey Nicomedes IV, quien en el 74 a.C., legó por testamento todo el territorio a los romanos<sup>333</sup>. En el 64 d.C. Pompeyo unió Bitinia al Ponto (ex reino de Mitridates) y sometió a toda la región al poder del gobernador de Bitinia. Con este acto nació la provincia llamada Bitinia y Ponto<sup>334</sup>. Fue conocida por su riqueza forestal y sus canteras de piedras preciosas. La

---

<sup>328</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 88.

<sup>329</sup> Al parecer los terremotos en esta zona ocurrieron con una alarmante frecuencia, pero esto no logró afectar la riqueza ni la cultura de Asia; cf. P. J. ACHTEMEIER, *I Peter*, 85.

<sup>330</sup> Una importante zona de actividad misionera reflejan los datos de Ap 2:1-3:22.

<sup>331</sup> La permanencia de Pablo en Asia Menor y su impacto es comentado en los siguientes términos por S. VIDAL: “La misión en Asia Menor desde el centro misional de Éfeso constituyó ciertamente un amplio proceso que abarcaría de dos a tres años y en el que actuarían junto al equipo misional paulino numerosos colaboradores (Flm 1-2; 23-24; Rm 16,3-16; Hch 19,10.26). Habrían surgido entonces varias comunidades paulinas en esa región (Rm 16,5; 1Co 16,19). Tenemos testificadas concretamente, la de Colosas (Flm 1-2; 22-24; Col 1, 7-8; 4,9-14.17), la de Laodicea (Col 4,15-16) y la de Troas (2Co 2,12-13, Hch 20,5-12). Probablemente, también habría que fijar en ese tiempo el origen de otras comunidades nombradas en el libro del Apocalipsis 2-3 (Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea), ya que el autor, que escribe a finales del siglo I, parece polemizar contra un paulinismo liberal arraigado en varias comunidades (Ap 2,14.20.24-25). Y quizá también habría que remontar a ese tiempo el origen de otras comunidades a las que envía cartas Ignacio de Antioquía a comienzos del siglo II (Éfeso, Magnesia, Trales, Filadelfia, Esmirna)”; S. VIDAL, *Pablo*, 122.

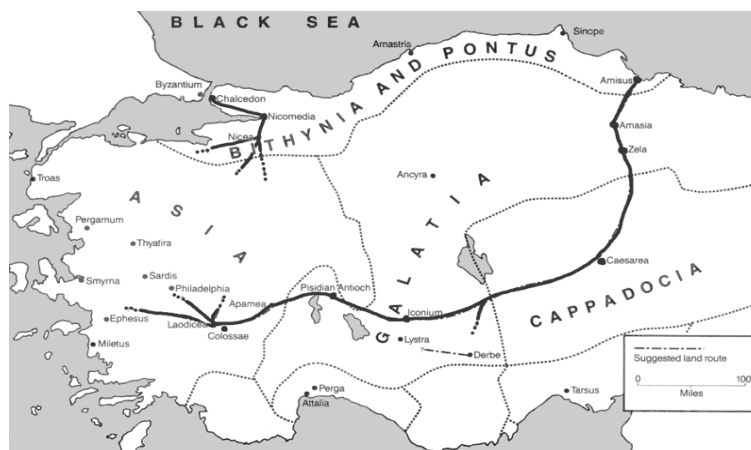
<sup>332</sup> “A lo largo de esta segunda etapa misional aparecen con absoluta evidencia las tensiones y calamidades que surcaron toda la misión autónoma paulina, tanto las provocadas por la hostilidad de fuera como las provocadas por los problemas y la oposición dentro de las propias comunidades”; S. VIDAL, *Pablo*, 127-128.

<sup>333</sup> Cf. D. MAGIE, *Roman Rule I*, 320.

<sup>334</sup> La reorganización del Ponto llevada a cabo por Pompeyo revolucionó las condiciones políticas y económicas que hasta entonces habían prevalecido en el distrito. D. MAGIE señala: “Pompey now

producción de madera para la construcción naval, la agricultura, la pesca y el comercio constituyeron también otros pilares de su economía<sup>335</sup>. La 1Pe se constituye en el primer testimonio de presencia cristiana en esta zona. Más tarde, dos ciudades de Bitinia – Nicea (325) y Calcedonia (451) – serán sedes de concilios ecuménicos.

Al terminar esta ubicación geográfica nos interesa destacar que la amplitud del territorio, al cual se dirige 1Pe, señala que el cristianismo se había extendido con rapidez por toda esta amplia zona del mundo mediterráneo. Para algunos comentaristas, la extraña mención por separado del Ponto y Bitinia puede indicar la probable ruta de la carta y sus emisarios, comenzando en un puerto del Ponto, en el este, y terminando en Bitinia, al oeste<sup>336</sup>. Pero, independientemente de la ruta exacta, sin duda 1Pe estaba destinada a ser una carta circular, dirigida no a una ciudad particular sino a un área mucho más extensa.



Mapa de la posible circulación de 1Pe

introduced with some modifications in the communities throughout the newly-organized province of Bithynia-Pontus, giving them uniform constitutions. Under this system a community was composed of all citizens, it being permitted to enroll among them any who were not already citizens of another community in the province. The government consisted of popularly elected magistrates –none to be under thirty years of age- and a Council composed of those who had held magistracies, the members to be enrolled by duly appointed censors and subject to ejection by these officials on grounds which were carefully specified. This method of local administration, based on the usual Hellenic model but including the characteristically Roman element of a revision of the Council by censors, established by virtue of the ordinance known as the Lex Pompeia, became the standard form of government for the communities of the new province. With a slight modification, it was still in force in the second century after Christ”; D. MAGIE, *Roman Rule I*, 369.

<sup>335</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 86.

<sup>336</sup> El primero en proponer este argumento fue F. J. A. HORT, *The First Epistle*, 157-184. La teoría recibió un apoyo después de C. J. HEMER, “The Address of 1 Peter”, 239-243. Más recientemente, J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 90-91. Lo considera improbable, T. SELAND, *Strangers in the Night*, 9-37. Para K. JOBES, *I Peter*, 66, se trata sobre todo de “the author’s mental map of Asia Minor”.

Esta amplia área geográfica permite además comprender la inevitable heterogeneidad de los destinatarios de 1Pe. Al respecto, John H. Elliott<sup>337</sup> afirma que la descripción que hace David Magie de la provincia de Galacia puede aplicarse, en general, a todas las provincias juntas: un fantástico conglomerado de territorios con habitantes que son tan diversos como diversas son las zonas de que se compone la provincia<sup>338</sup>. Esta afirmación nos da paso al tema de la composición étnica de los grupos creyentes. El aspecto étnico de los destinatarios es un factor importante en la comprensión del conflicto.

## 1.2 LA COMPOSICIÓN ÉTNICA DE LOS DESTINATARIOS

La cuestión de los destinatarios de 1Pe y su composición étnica ha dividido a los comentaristas de la carta desde sus inicios. Aunque la discusión continúa es posible distinguir los principales acuerdos que se han ido dando a lo largo del tiempo.

Un inicial acuerdo generalizó la postura del exclusivo origen gentil de los destinatarios de 1Pe<sup>339</sup>, pues la carta describe a su audiencia con una previa “ignorancia” de Dios (ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις, 1:14); como rescatados de una “necia conducta” (ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, 1:18); sin identidad de ser “pueblo” (οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, 2:10) y, de modo particular, con un obrar “conforme a los gentiles” (ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὸς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, 4:3). Afirmaciones que muy difícilmente el autor podría dirigir a una audiencia judía<sup>340</sup>.

Su estilo de vida anterior coincidiría con el que aparece criticado en la carta. Poco probable resulta que se dirija a judíos quienes habían ya controvertido la idolatría y la

---

<sup>337</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 106.

<sup>338</sup> Cf. D. MAGIE, *Roman Rule I*, 458.

<sup>339</sup> Cf. M. DUBIS, “Research on 1 Peter”, 204-205.

<sup>340</sup> Destinatarios de procedencia exclusivamente judía, sencillamente podrían encontrar en 1Pe una carta ininteligible. De igual modo, es improbable que un judeo-cristiano de Asia Menor considere o permita considerar su herencia religiosa judía al mismo nivel de la idolatría gentil; cf. R. BECHTLER, *Following in his Steps*, 64.

inmoralidad<sup>341</sup>. Judíos a quienes tampoco podría sorprender una hostilidad o ataque de su entorno dada su trayectoria histórica de persecución (cf. 1Pe 4:12). Así pues, algunos comentaristas precisan que el trasfondo étnico de los destinatarios de 1Pe es exclusivamente gentil<sup>342</sup> y que su familiaridad con el Antiguo Testamento es el resultado de una instrucción realizada antes o después de su conversión<sup>343</sup>.

Otros, por el contrario, argumentan que la carta se dirige a sus destinatarios utilizando una terminología procedente del judaísmo. La carta define a sus destinatarios como “elegidos, peregrinos de la diáspora” (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς, 1:1). Estos términos derivan de una rica tradición judía y señalan, desde el inicio, el influjo del Antiguo Testamento en el pensamiento de 1Pe<sup>344</sup>. A esto se añade el procedimiento literario del autor para describir a su audiencia con categorías propias de Israel como “pueblo escogido” o “nación santa” (2:9). Además se recuerda la tradicional concepción de que Pedro fue el apóstol de los judíos<sup>345</sup>, así concluyen que las comunidades creyentes estaban conformadas por judíos convertidos<sup>346</sup>.

---

<sup>341</sup> Cf. Dt 29: 16-18; Is 46:1-10; Sb 13-15; 1M 1:41-64.

<sup>342</sup> Cf. P. H. DAVIDS, *The First Epistle*, 8-9; E. RICHARD, “Functional Christology”, 123; W. SCHUTTER, *Hermeneutic*, 9-10; T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 91-95.

<sup>343</sup> La cercanía del mundo gentil a ambientes judíos tampoco es extraña. La figura de los “temerosos de Dios”, está asociada normalmente con el judaísmo; cf. E. COTHENET, “Les orientations”, 19. Otros ven más normal el conocimiento y uso del AT pues, era la Biblia de aquellas primeras comunidades; cf. A. PUIG TÀRRECH, “Le milieu”, 377.

<sup>344</sup> Las referencias al Antiguo Testamento en la estructura de la carta son definidas como procedimiento literario significativo por varios autores; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 101; W. L. SCHUTTER, *Hermeneutic*, 35ss. A través de este recurso literario se puede ver la unidad del plan salvífico de Dios y la iglesia como nuevo pueblo de Dios, heredero de las promesas dirigidas a Israel; cf. S. CIPRIANI, “L’unitarietà del disegno della storia della salvezza nella 1ª Lettera di Pietro”, 385-406.

<sup>345</sup> Para J. D. G. DUNN “el reconocimiento por la jerarquía de Jerusalén de que a Pablo le había ‘sido confiado el Evangelio de la incircuncisión’ era un corolario del reconocimiento previo de que a Pedro le había ‘sido confiado el Evangelio de la circuncisión’, el ‘apostolado de la circuncisión’ (Gál 2,7-8). La misión de Pablo a los gentiles era el complemento de la misión de Pedro a los judíos”; J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos 2*, 1211. Sin embargo, la evidencia en favor del ministerio misionero bastante amplio de Pedro, es muy notable. El libro de los Hechos concede a Pedro una importante contribución en la misión a los gentiles (Hch 10:1-11.18ss.). Al mismo tiempo, el corpus paulino permite reconocer explícita e implícitamente el puesto especial de Pedro en las primeras comunidades (Ga 1:18-19; 2:6-9; 2:11-14; 1Co 1:12; 3:21-22; 9:5; 15:5). Pedro tiene una misión de predicar entre judíos, pero no de forma exclusiva; cf. F. PASTOR-RAMOS, “Pedro en el corpus paulino”, 107-118.

<sup>346</sup> Postura defendida en los primeros tiempos por padres de la Iglesia como Eusebio o Jerónimo y, en época moderna, por Calvino; cf. J. CALVIN, *Commentaries*, 25. Algunos autores recientes sostienen también esta postura; cf. J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos 2*, 1321; K. H. JOBES, *1 Peter*, 268-269; B. WITHERINGTON, *Letters and Homilies*, 22-37.

Los estudios más ponderados proponen una composición *mixta* de las comunidades a las que se dirige 1Pe<sup>347</sup>. Estos afirman que entre los destinatarios de la carta encontramos tanto de judíos convertidos<sup>348</sup> como de gentiles<sup>349</sup>. Las evidencias significativas de que los gentiles anteriormente desconocían a Dios (1:14.18) y tenían sus vicios característicos (2:11; 4:2-4) señalan la muy probable preponderancia de estos miembros quienes, antes de su conversión, hicieron parte del mundo social y religioso grecorromano<sup>350</sup>.

Esta mezcla étnica, además de confirmar la heterogeneidad de las comunidades creyentes definida antes por la situación geográfica, asegura a los creyentes una tensión social constante y diversa con la población en general. No sería lo mismo discutir de observancias rituales o de asistencia a la sinagoga, que afrontar la no participación en los excesos ligados a las celebraciones de las grandes fiestas del paganismo (4:3s). Esto último, por ejemplo, podía asegurar a cualquiera, incluidos los creyentes, un puesto como cuestionadores de la religión tradicional e instigadores del orden social establecido<sup>351</sup>.

Esta composición geográfica, cultural y religiosa tan diversa de las comunidades destinatarias de 1Pe plantea problemas críticos a la hora de organizarse como “fraternidad” y de relacionarse con el entorno. En este sentido creemos se comprende

---

<sup>347</sup> Cf. P. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 50-51; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 94-97; Id., *Un hogar*, 12-116; D. G. HORRELL, *1 Peter*, 48; C. SPICQ, *San Pietro*, 13-14; J. SCHLOSSER, *La première*, 31.

<sup>348</sup> Es innegable la presencia judía a lo largo de todo el mundo mediterráneo, incluyendo los lugares de Asia Menor a donde la carta fue enviada; cf. P. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 72. Estudios recientes tratan de su extensión y relación con los cristianos; cf. P. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, 20-27.

<sup>349</sup> Encontrar personas procedentes del paganismo entre los creyentes en Cristo, es una tendencia que se reforzó en el período posterior al año 70. A eso corresponde el hecho de que precisamente al comienzo de la formación de estos grupos surgieran problemas ligados a su composición de judíos y paganos (Hch 15; Ga 2:1ss); cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social*, 362ss.

<sup>350</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 40; D. G. HORRELL, “Between Conformity and Resistance”, 116, n.20. Para M. MAZZEO, *Lettere*, 37, “la determinazione dell’identità mista dei destinatari –cristiani convertiti dall’ebraismo e dal paganesimo– con una maggioranza di origine gentile, della loro condizione sociale e dello scopo della lettera ha conseguenze importante per la comprensione stessa dello scritto. In questo senso, l’analisi con il método sociológico ha contribuito ad aprire un camino nuovo nella comprensione della 1Peietro”.

<sup>351</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 115-116; T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 91-95.

mejor el interés de la carta por cuidar las relaciones con todos y especialmente entre los creyentes a los que 1Pe exhorta con estos imperativos: “respetad a todos, amad la fraternidad” (2:17)<sup>352</sup> y en otro lugar afirma: “amaos de corazón puro, unos a otros, constantemente” (1:22b). Mensaje que sin duda está en línea con el evangelio y justifica una breve aproximación al proceso de evangelización de esta zona.

### 1.3 LA EVANGELIZACIÓN DE ASIA MENOR

El hecho de que 1Pe confirme la presencia de grupos de creyentes en esta amplia área geográfica asegura un trabajo misionero basado fundamentalmente en la predicación de la palabra y la conversión (1Pe 1:3-12; 1:22-25). Aun cuando la carta no da otros datos de este inicial proceso, al menos tres razonamientos intentan hoy explicar la evangelización de esta zona<sup>353</sup>.

En primer lugar, Pedro o algunos de sus colaboradores pudieron estar y predicar en estas provincias. La carta revela la existencia de un grupo que se remite a la actividad misionera de Pedro y se inspira en ella<sup>354</sup>. En segundo lugar, algunos también pudieron encontrarse con el anuncio del evangelio en Jerusalén para el día de Pentecostés, tal como lo recuerda el libro de los Hechos de los apóstoles (2:1-42). Finalmente, como otros sugieren, la evangelización de esta zona pudo ser fruto del trabajo misionero de Pablo o de sus colaboradores. Pero, tal como revela su contenido, 1Pe es una expresión original del evangelio, independiente de Pablo y apunta hacia una actividad del movimiento de Jesús simultánea, pero también posterior y aislada de la misión paulina. Las similitudes entre 1Pe y las cartas de Pablo se deben al uso que hacen de una misma tradición y de fuentes comunes a ambas<sup>355</sup>.

---

<sup>352</sup> En 1Pe el tema del amor a los hermanos tiene una presentación original. Pues, la denominación de la comunidad como fraternidad (ἡ ἀδελφότης) es propia de esta carta (2:17; 5:9), así como también lo es la utilización del adjetivo φιλάδελφος (3:8) en la exhortación a vivir la fraternidad. El amor es un tema repetido a lo largo de la carta (1:22; 2:17; 4:8) y suele ir unido a la conciencia de ser una fraternidad (1:22; 2:17; 3:8; 5:9); cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 143-144. También, cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 35.

<sup>353</sup> Cf. T. SELAND, “Resident Aliens in Mission”, 582-583.

<sup>354</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 118-138; S. GUIJARRO, *La primera evangelización*, 143.

<sup>355</sup> El primer análisis sistemático del material de 1Pe relacionado con otros escritos del NT lo realizó SELWYN. Su estudio demostró que las correspondencias léxicas y temáticas se deben no a una dependencia literaria de 1Pe hacia los otros escritos sino “to common yet varied use of a broad reservoir of early Christian tradition”; E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 365-466. También cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 28.

Así, el primer argumento es el más contundente dado el estrecho vínculo entre las comunidades y la figura de Pedro<sup>356</sup>. Sabemos además que en esta nueva etapa misionera las comunidades, ya sin los misioneros itinerantes, asumieron un rol evangelizador definitivo a partir del cual, con su propio testimonio y con sus buenas obras, promovieron la conversión de los de fuera (1Pe 2:12)<sup>357</sup>. El impacto social del movimiento de Jesús que anunciaba “el evangelio de la salvación en Cristo” y captaba cada vez más nuevos miembros de la población tanto judía como gentil, comenzó a generar oposición y acoso del entorno social.

La carta reconoce abiertamente la extrañeza que la comunidad cristiana suscita en su entorno: “por eso se extrañan y os insultan cuando no acudís con ellos a ese derroche de inmoralidad” (4:4). De ahí, que fueran objeto de discriminación por parte de la población pagana y, sobre todo y de manera creciente, de criminalización por parte de Roma a causa de su comportamiento religioso y social desviado<sup>358</sup>. A este decisivo asunto le dedicamos el siguiente apartado.

#### **1.4 LAS POLÍTICAS ROMANAS EN ASIA MENOR**

Desde el inicio de la carta, el autor constata que su audiencia sufre la desaprobación de aquellos que no comparten la fe cristiana<sup>359</sup>. De modo especial, 1Pe aborda el tema del sufrimiento en términos de desconfianza, sospecha, odio y agresión que soportan los cristianos por el mero hecho de serlo. Nos interesa precisar, de alguna manera, si esto obedece o no a alguna política de las autoridades romanas ante los cristianos de Asia Menor.

---

<sup>356</sup> Cf. S. GUIJARRO, “La trayectoria y la geografía de la tradición petrina”, 24-25.

<sup>357</sup> Cf. T. SELAND, “Resident Aliens in Mission”, 582-583; A. PUIG TÀRRECH, “The Mission according to the New Testament”, 231-237. Igualmente, S. GUIJARRO destaca el efecto de este tipo de evangelización. Para ello recuerda la carta de Plinio al emperador Trajano, escrita a comienzos del siglo II d.C. desde Bitinia, cuando afirma que: “el contagio de esta superstición ha invadido no solo las ciudades, sino también las aldeas y hasta los campos”; cf. S. GUIJARRO, *La primera evangelización*, 143.

<sup>358</sup> Cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo*, 428.

<sup>359</sup> “The very existence of the epistle is proof that the author knew of Christian communities scattered across Asia Minor (1 Pet 1.1) who were experiencing persecution (1.6-7; 2.18-20; 3.13-17; 4.3-4,12-19; 5.9). While he may not have been the one who initially proclaimed the gospel to them, he may have possessed some insight into how and when this took place”; T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 19.

### 1.4.1 Las políticas romanas y su impacto en la geografía de 1Pe

La descripción geográfica que se hace en 1Pe 1:1 indica que el cristianismo se había extendido ampliamente por esta zona del mundo mediterráneo. Los nombres de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia remiten a territorios de Asia Menor originariamente independientes que, desde el 130 a.C., por herencia o por anexión, habían terminado bajo el dominio romano. Para algunos autores, el impacto de las políticas romanas en esta zona estuvo determinado por el desarrollo “urbanístico” de las ciudades<sup>360</sup>, de ahí que llegaron a considerar que en muchos sitios esta influencia no tuvo el mismo resultado<sup>361</sup>. No obstante, en la actualidad sabemos que incluso algunas ciudades menos “urbanizadas” experimentaron una transformación radical como consecuencia del proceso de romanización de todo el territorio<sup>362</sup>.

Las más recientes investigaciones señalan que el cambio más importante que el mundo romano trajo consigo fue la nueva conceptualización de la πόλις griega. Mientras que la πόλις griega había sido definida por su autonomía política, bajo el gobierno romano el status de ciudad llegó a medirse por la posesión de servicios públicos y de estructuras socio-políticas<sup>363</sup>. De este modo, el impacto del dominio romano no se puede medir exclusivamente en términos de cantidad (*quantity*), de crecimiento en el número de edificaciones públicas o por las grandes construcciones que se podían contar en cada provincia; sino de calidad (*quality*), en cuanto que el mundo romano se expresó también por medio de otras experiencias socio-políticas comunes a todas las provincias como: la

---

<sup>360</sup> A. H. M. JONES señala que una ciudad que se preciara de serlo, debía poseer ciertas edificaciones entre las que se incluían: “colonnaded streets and market squares, aqueducts and fountains, temples, gymnasia, baths, a stadium, a hippodrome, a theatre, an odium. To these may be added buildings to house the various administrative services—the office of the several boards of magistrates, the record office, the treasury, and the council chamber”; A. H. M. JONES, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 236.

<sup>361</sup> Así, por ejemplo, K. JOBES, *1 Peter*, 20-21. También para J. H. ELLIOTT el proceso de helenización y romanización va acompañado por la urbanización, que en el caso de la zona interior de Asia Menor había hecho escasos progresos; cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 106.

<sup>362</sup> En el interesante estudio de Travis B. Williams se selecciona la ciudad de *Pesino* (Πεσσινοῦς, Pessinus), πόλις de Galacia, la provincia menos “desarrollada” de las mencionadas en 1Pe, para demostrar que la influencia romana alcanzó a todas las provincias. Aunque muchas de estas ciudades no poseían todo el desarrollo urbanístico necesario, las fuentes epigráficas, arqueológicas y literarias confirman que muchas tuvieron, si no todos los servicios de una urbe, sí la mayoría de ellos. Pero, es claro que la influencia romana en toda Asia Menor fue fruto de un número importante de experiencias sociales, políticas, económicas y religiosas que sus habitantes compartieron; cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 79ss.

<sup>363</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 81-82.

sujeción al gobernador romano, el culto imperial, la adoración de dioses, las experiencias de asociaciones voluntarias, la interacción en las fiestas sociales y religiosas, las comidas, etcétera<sup>364</sup>.

Si bien es cierto que la vida en el siglo I en Asia Menor era más que dar culto a los dioses tradicionales, participar en el culto imperial o interactuar socialmente en festivales y asociaciones voluntarias, sin duda, también implicaba todo esto. Es este hecho el que debemos tener en cuenta al reconstruir la naturaleza del sufrimiento en 1Pe. Los problemas de estas comunidades destinatarias surgieron por ese esfuerzo de llevar una vida creyente dentro de un mundo socialmente determinado por el poder romano<sup>365</sup>. La descripción del estatus legal de los cristianos nos ofrecerá una mejor comprensión del problema.

#### **1.4.2 Las políticas romanas y el estatus legal de los cristianos**

El contexto en que aparece la palabra Χριστιανός en 1P es muy significativo para la comprensión de la situación social de los creyentes en Cristo. El escenario de 1Pe 4:12-16 es uno de hostilidad y sufrimiento, donde los creyentes son ultrajados y avergonzados por su fidelidad a Cristo. Más aún, el término está junto a una serie de etiquetas (criminal, ladrón, malhechor, entrometido) que sugiere que ya por el mero hecho de ser cristiano y llevar ese nombre se estaba cometiendo una ofensa punible por la ley romana<sup>366</sup>.

Ciertamente, los cristianos desde sus inicios son vinculados a conflictos que desembocan en algún tipo de intervención imperial. El emperador Claudio (41-54 d.C.) expulsó de la ciudad a los provocadores de un conflicto en una sinagoga romana. Los desórdenes se presentaron entre seguidores de Cristo y líderes judíos. Pero, para las autoridades del momento, que no sabían de la existencia de los creyentes en Cristo, se trataría solo de una medida local contra alborotadores judíos. Esta situación cambió hacia el año 62-64 cuando Nerón persiguió a los cristianos<sup>367</sup>.

<sup>364</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 83.

<sup>365</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 90.

<sup>366</sup> Cf. D. G. HORRELL, "The Label Χριστιανός", 369.

<sup>367</sup> Cf. D. ÁLVAREZ, "El cristianismo", 388.

De los cristianos en el contexto del reinado de Nerón nos informan dos autores de principios del siglo II: Tácito y Suetonio. En su biografía de Nerón, Suetonio aduce una serie de medidas entre las cuales está la siguiente: “se persiguió bajo pena de muerte a los cristianos, secta de hombres que seguían una superstición reciente y maléfica”<sup>368</sup>. Al referirse a los cristianos en términos de *genus hominum* subraya el carácter sectario del grupo, extraño al ámbito romano. El credo religioso al que se unen lo califica de *superstitio* nueva y maléfica. La *novitas* solo trae males al Estado y la calificación de maléfica hace referencia a la magia entendida como fuerza capaz de provocar el mal, y por tanto, algún *maleficium*. Una *superstitio* no era inocente o inofensiva<sup>369</sup>, sino que constituía una amenaza directa contra la *religio* y la *pax deorum*<sup>370</sup>.

Por otra parte, Tácito (ca. 116-117) relaciona la persecución de los cristianos por parte de Nerón con el fuego de Roma. En su obra *Anales* 15, 44, Tácito describe a los cristianos reuniéndose en secreto, al alba, celebrando comidas juntos, con una participación de ambos sexos en las ceremonias y con ritos extraños a las costumbres romanas. Esta *nova religio* junto a las prácticas de inmoralidad con las que se les vinculaba ponía en peligro la estructura básica de la sociedad. Por esto, Tácito consideró posible que los cristianos hubieran provocado la ira de los dioses, así que era razonable castigarlos para apaciguarlos<sup>371</sup>.

Pero, tanto Tácito como Suetonio pretenden aclarar a sus lectores quiénes eran esos cristianos y para ello les presentan sus ideas, no la opinión de Nerón. Esto pide considerar otro aspecto contextual sobre la actuación de Nerón contra los cristianos.

<sup>368</sup> Cf. Suetonio, *Nerón*, 16, 2, citado por: D. ÁLVAREZ, “El cristianismo”, 388.

<sup>369</sup> Una *superstitio* se caracterizaba por: a) una excesiva devoción a un culto particular (a Cristo) a expensas de los demás dioses (teoría de la impiedad); b) la falta de respeto a los dioses, a las autoridades romanas y, especialmente, al emperador (teoría de la impiedad y obstinación); c) causaba una vida inmoral; y d) reuniones indeseadas; cf. D. ÁLVAREZ, “El cristianismo”, 389.

<sup>370</sup> “La exclusividad monoteísta de los cristianos se veía como algo que alejaba la buena disposición de los dioses, hasta el punto de poner en peligro lo que los romanos llamaron la *pax deorum*, esto es, la relación armoniosa y correcta entre los hombres y los dioses, y se creía que tal monoteísmo exclusivista era el responsable de los desastres que se abatían sobre la comunidad”; A. VICIANO, *Cristianización del Imperio romano*, 26.

<sup>371</sup> Cf. D. ÁLVAREZ, “El cristianismo”, 390.

### 1.4.3 La política de Nerón y sus consecuencias posteriores

Una de las primeras políticas de persecución que los historiadores y estudiosos del derecho romano atienden es la relacionada con la compleja actuación de Nerón. Estudian el procedimiento judicial y las fórmulas de derecho público que justificaban tanto los arrestos como las condenas de los cristianos. Las soluciones propuestas se pueden reducir a tres grupos<sup>372</sup>:

- a) Los procesos contra los cristianos se basaban en las leyes comunes que reprimían los delitos religiosos y políticos (crímenes de sacrilegio, de lesa majestad, las leyes contra la magia, contra los colegios ilícitos).
- b) Los magistrados romanos procedían contra los cristianos en virtud de sus competencias policiales o *ius coercionis*. No hubo verdaderos procesos contra los cristianos sino meras acciones de orden público.
- c) La base de las persecuciones fue el instrumento jurídico del *institutum neronianum* mencionado por Tertuliano (*Ad Nationes* I 7). Es decir, hubo un pronunciamiento legal (edicto, decreto) condenando a los cristianos.

No resulta nada fácil optar por una solución concreta. Para David Álvarez, el nombre cristiano fue asociado con el crimen de *maiestas*. Se supone que algún tipo de instrumento jurídico (edicto, decreto, rescripto, mandato) avalaba la decisión de los jueces a la hora de aplicar la pena de muerte al cristiano<sup>373</sup>. Travis B. Williams<sup>374</sup> apunta a una *causa subsidiaria* de las persecuciones. En lugar de ver el conflicto como resultado de las leyes aprobadas por el gobierno romano, los defensores de este enfoque destacan la importante influencia de los pogromos de Nerón, tanto en la población local, como en los funcionarios en Roma. Este evento había sentado un precedente para tratar sobre bases legales a los cristianos y los gobernadores de provincia no tardarían en percartarse de ello<sup>375</sup>.

---

<sup>372</sup> Cf. J. MONTSERRAT, *El desafío cristiano*, 117s.; D. ÁLVAREZ, “El cristianismo”, 391.

<sup>373</sup> Cf. D. ÁLVAREZ, “El cristianismo”, 391

<sup>374</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 9ss.

<sup>375</sup> “Now though the Neronian persecution was confined to Rome, a step of this kind, taken by Imperial authority, would be certain to form a precedent for Provincial Governors, and there was therefore good reason to fear that the persecution would extend to other parts of the Empire”; MASTERMAN, *The First Epistle*, 22. Citado por: T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 9.

También hay constancia de medidas persecutorias en Asia Menor, concretamente en Bitinia, uno de los lugares destinatarios de 1Pe, por el célebre intercambio epistolar entre Plinio, gobernador de Bitinia-Ponto, y el emperador Trajano<sup>376</sup>. En estos documentos se habla detalladamente de denuncias y sanciones contra los cristianos. Algunos datos de 1Pe parecen coincidir con la situación descrita en ellos: 3:15 como alusión a los interrogatorios efectuados por Plinio; 4:15 como indicio de acciones delictivas (*flagitia*) investigadas; y sobre todo, con sorprendente claridad, en 4:14-16 la distinción entre el sufrimiento padecido como malhechor y el sufrimiento padecido “por ser cristiano” o “por el nombre de Cristo”. Dado el interés que esta correspondencia tiene en establecer si el ser cristiano era jurídicamente punible como tal (*nomen ipsum*) o solo lo eran las acciones criminales ligadas (supuestamente) a la profesión cristiana (*flagitia cohaerentia nimini*), desarrollamos brevemente este aspecto.

Los procesos a cristianos ante Plinio, el gobernador romano del Ponto y la Bitinia tuvieron lugar probablemente, hacia el año 117 d.C. La observación de Plinio, según la cual nunca había participado hasta entonces en procesos a cristianos (“*cognitionibus de Christianis interfui nunquam*”)<sup>377</sup>, podría indicar que estaba al corriente de la existencia de tales procesos. Pero, no poseemos información alguna sobre acciones de este tipo. La carta dirigida al emperador Trajano habla de acusaciones privadas –incluso anónimas<sup>378</sup>– contra los *cristianos* (hombres y mujeres) ante el gobernador romano Plinio. Son éstas las que ponen en marcha el proceso; el gobernador no se pone en marcha por su propia iniciativa<sup>379</sup>.

Según el testimonio del rescripto de Trajano, en respuesta a la carta de Plinio, los *cristianos* no deben ser buscados por el estado (“*conquirendi non sunt*”)<sup>380</sup> y, por otra parte, ni siquiera se deben tomar en consideración las denuncias anónimas. El presupuesto para un proceso a *cristianos* es, por tanto, la denuncia, por lo que se deja la

---

<sup>376</sup> Para una valoración crítica de la relación entre 1Pe y las Cartas de Plinio cf. D. HORRELL, “The Label Χριστιανός”, 361-381.

<sup>377</sup> Cf. PLINIO, *Cartas*, 10, 96, 1.

<sup>378</sup> Cf. PLINIO, *Cartas*, 10, 96, 5.

<sup>379</sup> Cf. PLINIO, *Cartas*, 10, 96, 3.

<sup>380</sup> Cf. PLINIO, *Cartas*, 10, 97, 1.

iniciativa a la población. Plinio no conoce claramente ningún edicto específico o instrucción del emperador con respecto a los creyentes en Cristo, y en su carta cita solo el *mandatum* sobre la prohibición de las “asociaciones” (*hetariae*)<sup>381</sup>. Con todo, ni Plinio ni Trajano relacionan en sus cartas la prohibición general de las “asociaciones políticas” con los *cristianos*. Estos no son acusados de crímenes específicos –como, por ejemplo, la transgresión del edicto correspondiente a las “asociaciones” o a la alta traición (*perduellio*)–, sino en cuanto “cristianos” (“*christiani deferebantur*”)<sup>382</sup>.

En este contexto, el problema central es la pregunta planteada por Plinio al emperador sobre si debe castigar ya el simple nombre de “cristiano” (“*nomen ipsum*”), aunque no hayan cometido crímenes, o si debe castigar solo los delitos (*flagitia*) ligados a ese nombre. No solo el comportamiento de Plinio, sino también la respuesta del emperador Trajano, atestiguan que bastaba el *nomen ipsum* para el proceso y la condena. En efecto, la confesión de fe cristiana y el mismo ser cristiano (*nomen ipsum*) se han convertido en actos criminales relevantes desde el punto de vista del derecho penal. Quien confesara (por tres veces) ante Plinio que era “cristiano” (*christianus* o *chritiana sum*) era culpable de un crimen punible con la muerte y era ajusticiado<sup>383</sup>.

Estas conclusiones a las que podemos llegar, gracias al intercambio epistolar entre Plinio y Trajano, son decisivas para la comprensión de la situación social y el conflicto en 1Pe. Sin pretender entrar en la problemática de la fecha de composición de 1Pe<sup>384</sup>, creemos, a diferencia de aquellos comentaristas que niegan los contactos entre estos escritos<sup>385</sup>, que 1Pe presenta coincidencias históricas reconocibles con el contexto histórico de Asia Menor que reflejan las cartas de Plinio<sup>386</sup>. Sin embargo, esta situación

---

<sup>381</sup> Cf. PLINIO, *Cartas*, 10, 96, 7; 10, 33s.

<sup>382</sup> Cf. PLINIO, *Cartas*, 10, 96, 3.

<sup>383</sup> Cf. PLINIO, *Cartas*, 10, 96, 3; confirmado por el emperador Trajano, *Cartas*, 10, 97, 1.

<sup>384</sup> Algunos factores como la extensión del cristianismo por Asia Menor, el uso del término “Babilonia” como metáfora de Roma en 5:13 o las similitudes entre 1Pe, la carta a los romanos y la carta 1 Clemente (enviada desde Roma hacia el 96 d.C.) indican que la carta se compuso probablemente entre el 70-95 d.C. Así la mayoría de comentaristas actuales; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 136-138; D. G. HORRELL, *I Peter*, 20-23.

<sup>385</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 792.

<sup>386</sup> Cf. D. G. HORRELL, *I Peter*, 53-59.

de hostilidad del imperio no comienza con Plinio, ya desde Nerón, o muy poco después, el cristianismo era efectivamente ilegal y ser un cristiano era estar potencialmente en riesgo de muerte. Las acusaciones de parte de la población, basadas en la negativa a unirse a la adoración de los dioses o a ofrecer la adecuada devoción al emperador, podían ser atendidas por los gobernadores romanos y consideradas como actitudes de rebelión religiosa y política, susceptibles de castigo y ejecución<sup>387</sup>.

Por tanto, los sufrimientos que estos documentos reflejan de los destinatarios de 1Pe, no son consecuencia de su condición social como *auténticos* “extranjeros” o “forasteros” que padecen por la sospecha o discriminación que los residentes dan a los extraños, y que éstos tratarían de aliviar con la pertenencia a la secta conversionista –como lo presentaba Elliott–. Al contrario, es su adhesión a la fe cristiana la que genera esta nueva condición. Lo que antes se consideraba una *causa* del conflicto, resulta más bien ser su inmediata *consecuencia*. Así lo desarrollamos a continuación.

### 1.5 LA CONDICIÓN SOCIAL DE LOS CRISTIANOS COMO EXTRANJEROS Y FORASTEROS

Como lo hemos anunciado, nos interesa ahora presentar dos conceptos muy importantes, que en la carta están relacionadas con el conflicto que padecen los creyentes. Se trata de la condición de “extranjeros” y “forasteros” con la que 1Pe describe a su audiencia y que por sus implicaciones sociales y jurídicas exigen mayor atención.

En primer lugar, porque no ha resultado fácil precisar la condición de los destinatarios descritos como *παρεπίδημοι* (forasteros de paso, 1:1) y *πάροικοι* (extranjeros con residencia, 2:11). Esto es, si su tiempo como extranjeros (*τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον*, 1:17) obedece a un hecho específico y concreto o si, por el contrario, se corresponde con un sentido figurado, que acude a la metáfora como recurso literario explicativo de su ser extranjeros<sup>388</sup>. En segundo lugar, porque si los términos funcionan

<sup>387</sup> Cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 57.

<sup>388</sup> Estudios recientes consideran que la totalidad de la carta fue diseñada bajo el control de metáforas relacionadas con el tema del exilio. Por ejemplo, T. W. MARTIN señala que dicha metáfora (*controlling metaphor*) es la “*diáspora*”; cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 144-161. Para R. FELDMEIER la metáfora es “*der Fremde*” (el extranjero); cf. R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde*,

técnicamente con referencia a la situación real de los destinatarios (sentido literal), entonces se deben explicitar las condiciones de vida de aquellos creyentes extraños en tierra extranjera y las tensiones que pudieron generar con los otros grupos.

El primer asunto no es de fácil solución, pues es posible justificar independientemente aquello que se dice de los destinatarios, sea como *topos* literario sacado de la tradición judía (sentido figurado), sea como alusión a hechos realmente acaecidos (sentido literal). Las dos hipótesis se pueden sostener con serios argumentos.

Nosotros desarrollaremos cada una de estas posturas a partir de cuatro aspectos fundamentales: 1) Precisar el punto de partida o concepto básico de cada una de ellas. 2) Revisar cómo ese principio se aplica o no en la carta. 3) Valorar el argumento lingüístico decisivo que emplean ambas posturas: el uso de la partícula comparativa ὡς. 4) Presentar a los principales exponentes de cada postura.

### 1.5.1 Παρεπίδημοι y πάροικοι y su sentido figurado

La más influyente, prevalente y más antigua interpretación de los términos παρεπίδημος y πάροικος es la de su sentido figurado: los destinatarios son extranjeros en esta tierra, no tienen su real hogar aquí, sino que están de camino a su hogar en el cielo<sup>389</sup>. Esta misma comprensión se encontraría en otros libros del NT<sup>390</sup>, como también en otros escritos cristianos<sup>391</sup>. Muchos comentaristas de la carta han continuado con esta interpretación<sup>392</sup>.

---

175-177. En esta misma línea P. J. ACHTEMEIER, propone como metáfora de control al concepto “Israel”; cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 69-72.

<sup>389</sup> Cf. T. SELAND, “πάροικος καὶ παρεπίδημος”, 244-245.

<sup>390</sup> Cf. Flp 3:20; Ga 4: 26; Ef 2: 6; Hb 11: 15s; 12: 22s; 13:14.

<sup>391</sup> En el *Discurso a Diogneto* (V, 4-9) se lee: “[Los cristianos] <sup>4</sup>habitando ciudades griegas y bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente. <sup>5</sup>Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña... <sup>9</sup>Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo”; D. RUÍZ BUENO, *Padres Apostólicos*, 656-657.

<sup>392</sup> Cf. F. W. BEARE, *The First Epistle*, 48; J. N. D. KELLY, *A Commentary*, 41.72.103; P. H. DAVIDS, *The First Epistle*, 46-47.

Los cuatro aspectos fundamentales de esta perspectiva son:

1. En primer lugar, el punto de partida del sentido figurado es el recurso a la metáfora, que no indica la verdadera condición de los destinatarios, sino únicamente la manera en que la carta les aconsejaba que se considerasen a sí mismos. La metáfora es descrita como dos elementos léxicos de significado dispar, vinculados sobre la base de algún tipo de comparación, con específicas implicaciones semánticas<sup>393</sup>. Para Elna Mouton<sup>394</sup>, la metáfora tiene el poder de orientar o reorientar a los lectores de acuerdo a la perspectiva del autor. Ella muestra cómo el significado metafórico depende de una base literal, convencional, que por la aplicación a un nuevo campo o matriz de pensamiento genera un nuevo significado. Para Anthony C. Thiselton<sup>395</sup>, la metáfora tiene dos características más: la primera, provocar en el lector u oyente algún tipo de reacción y, la segunda, proveer un modelo o marco de referencia según el cual quien escuche o lea, vea el punto en cuestión de una manera distinta.
  
2. La fuente para la construcción de imágenes y metáforas en 1Pe es, sin duda, el AT<sup>396</sup>. Jacques Schlosser<sup>397</sup> destaca las referencias a la “casa espiritual” (2:5) y a la “casa de Dios” (4:17), usadas por el judaísmo para referirse al Templo o a la Jerusalén celestial<sup>398</sup>. El motivo de la “elección” (1:1; 2:9; 5:13), puesto al inicio y al final de 1Pe, señala el marco de la carta íntimamente unido al AT. Del mismo modo, toma particular interés el tema del “éxodo”, donde sobresalen ideas tales como: la aspersion de la sangre (1:2); el ceñirse los lomos (1:13); el rescate por medio de la sangre de un cordero (1:19). La referencia a los “patriarcas” aparece cuando el autor exhorta a las mujeres a obrar como Sara

---

<sup>393</sup> Cf. J. G. VAN DER WATT, *Family of the King*, 6.

<sup>394</sup> Cf. E. MOUTON, *Reading a New Testament*, 40-41.

<sup>395</sup> Cf. A. C. THISELTON, “Semantics and New Testament”, 94-95.

<sup>396</sup> El trabajo mejor elaborado sobre este aspecto es el de W. SCHUTTER, para quien nada hay más significativo en el uso del AT que hace 1Pe, como la variedad de formas en las que dichos materiales han sido utilizados; cf. W. SCHUTTER, *Hermeneutic and Composition*, 43.

<sup>397</sup> Cf. J. SCHLOSSER, “Ancien Testament et Christologie dans la Prima Petri”, 65-96.

<sup>398</sup> En una perspectiva muy completa, el artículo de F. MANNIS, “La Maison où reside l’Esprit”, 207-224.

(3:6). Temas como “el diluvio” (3:20-21), tornan en la carta para ilustrar la salvación operada por el bautismo. La exhortación a “la santidad” (1:16), tiene el lenguaje propio del Levítico. Y el motivo central del “sufrimiento” (2:21-25) es interpretado a la luz de toda una tradición profética (Is 52:13-53:12) y en ocasiones sapiencial (1Pe 1:7; Pr 17:3).

3. El argumento lingüístico al que acuden quienes se inclinan por el sentido figurado es el uso de la partícula **ὡς**<sup>399</sup>. Su uso repetitivo en la carta ha llevado a que algunos lo consideren como un estilo propio del autor<sup>400</sup>. En veintisiete ocasiones 1Pe usa esta partícula, convirtiendo a esta carta en el escrito del NT que más la utiliza<sup>401</sup>. Su frecuencia se debe a las numerosas analogías usadas para dirigirse a sus destinatarios. A ellos los exhorta:

- ὡς τέκνα ὑπακοῆς (como hijos obedientes 1:14-15)
- ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη (como niños recién nacidos 2:2)
- ὡς λίθοι ζῶντες (como piedras vivas 2:5)
- ὡς ἐλεύθεροι (como personas libres 2:16)
- ὡς θεοῦ δοῦλοι (como siervos de Dios 2:16)
- ὡς πρόβατα πλανώμενοι (como ovejas descarriadas 2:25)
- ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει (como a vaso frágil 3:7)
- ὡς καλοὶ οἰκονόμοι (como buenos administradores 4:10)

La función por tanto, de la partícula **ὡς** es la de establecer una relación entre un sujeto y una imagen figurada para, de este modo, generar una verdad espiritual que refuerce el mensaje del autor. La mejor manera, por tanto, de traducir esta partícula será con la forma comparativa: “como”. Ésta relaciona a los destinatarios con analogías diversas cuyo único sentido es figurado. Por extensión, esta propuesta contempla el mismo sentido para 1Pe 2:11: ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους.

<sup>399</sup> El básico significado de **ὡς** como conjunción subordinante comparativa es: “como”. Ésta indica una analogía o comparación entre ideas relacionadas; cf. D. B. WALLACE, *Greek Grammar*, 675. De las partículas comparativas **ὡς** es la más frecuente; cf. A. GARCÍA, *Introducción al Griego Bíblico*, 47. En 1Pe aparece en 27 ocasiones. En muchos casos con valor causal (1:14.19; 2:2.11-12.13-14.16a; 3:7b; 4:10-11.16) o modal (2:16b.c; 3:7a). Sobre este último aspecto, cf. L. THURÉN, *Argument and Theology*, 74-75.

<sup>400</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 357; P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 141.

<sup>401</sup> 1Pe 1:14.19.24 (x2); 2:2.5.11.12.13.14.16 (x3).25; 3:6.7 (x2); 4:10.11 (x2).12.15 (x2).16; 5:3.8.12.

4. Finalmente, presentamos algunos argumentos de los actuales exponentes de esta perspectiva. **Troy W. Martin** apela a la comprensión metafórica de los términos. Él sostiene que: “existen muchas indicaciones en 1Pe para afirmar que los destinatarios no fueron ni extranjeros ni forasteros. Dado que obviamente son gentiles, el único camino para comprender la frase *extranjeros de la dispersión* en 1:1 es metafóricamente”<sup>402</sup>. Para él existe una metáfora que controla todo el pensamiento de la carta: la diáspora<sup>403</sup>. Esta metáfora utilizada por 1Pe, está tomada de la diáspora judía, convirtiéndose ésta en la *image-contributor* y la comunidad cristiana en la *image-receptor*<sup>404</sup>. Como los judíos de la diáspora, los creyentes también están de paso por un territorio hostil, ahí deben enfrentar diversas dificultades y pruebas. Para ello el autor exhorta con un doble objetivo: animar a sus destinatarios a asumir un comportamiento (ἀναστροφῆ) adecuado para el viaje y disuadir cualquier debilidad en la fe que no permita llegar hasta el fin<sup>405</sup>. La carta por tanto, cumple con su estrategia retórica de animar a sus destinatarios inspirándose en la imagen de la diáspora<sup>406</sup>.

Un segundo exponente de esta línea es **Reinhard Feldmeier**. En la primera parte de su obra examina el uso metafórico y las asociaciones conceptuales de los términos *πάροικος* y *παρεπίδημος* en fuentes bíblicas, judías y paganas. La segunda parte trata del papel que juega el tema del extranjero en el diseño mismo de la identidad de los destinatarios y su relación con su entorno<sup>407</sup>. Al observar el uso de los términos en cuestión deduce que el extranjero, sea llamado *πάροικος* o *παρεπίδημος*, fue considerado siempre una persona de

---

<sup>402</sup> Cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 142.

<sup>403</sup> “From the beginning of the letter in 1:1 to its end in 5:13, images and concepts from the Jewish Diaspora dominate the material”; T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 273. En la misma línea J. R. MICHAELS afirma: “Babylon at the end of the epistle is simply the counterpart to Diaspora at the beginning”; J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 311.

<sup>404</sup> Cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 148.

<sup>405</sup> Cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 274.

<sup>406</sup> Cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 275.

<sup>407</sup> Cf. R. FELDMEIERS, *Die Christen als Fremde*, 3.

“segunda categoría”<sup>408</sup>. De ahí que 1Pe acuda a tradiciones del AT y a tradiciones contemporáneas al judaísmo helenístico para mostrar que la identidad del extranjero no dependía de la posesión de la tierra o de habitar en un estado independiente, sino solamente de la elección de Dios<sup>409</sup>. 1Pe no designaría por tanto, un status legal de los destinatarios, sino que estaría ofreciendo una identidad positiva a los creyentes de su época<sup>410</sup>. Ellos serían el nuevo pueblo de Dios elegido que, como Israel, experimenta el ser pueblo extranjero en un entorno que los rechaza por asumir un estilo de vida acorde con su elección.

Muchos otros comentaristas han acudido a la rica tradición bíblica para encontrar en la metáfora un importante recurso de la carta<sup>411</sup>. El asunto de los destinatarios y otros temas han sido presentados con frecuencia desde esta perspectiva<sup>412</sup>. Sin embargo, con otros comentaristas podemos señalar que el estudio de imágenes o tradiciones del AT presentes en el Nuevo, no puede hacerse solo como una “reinterpretación” de lo ya anunciado en el AT. Las condiciones de los destinatarios son otras y el lenguaje, por tanto, buscará describir esas nuevas realidades<sup>413</sup>. En esta línea, quienes cuestionan la interpretación exclusivamente metafórica, abogan por la construcción de un perfil social más preciso del público al que va dirigido el escrito. La descripción de sus cuestiones fundamentales las exponemos a continuación.

### 1.5.2 Παρεπίδημοι y πάροικοι y su sentido literal

Una orientación distinta adquiere la descripción de los destinatarios de 1Pe cuando términos como *παρεπίδημος* o *πάροικος* son interpretados literalmente. Es decir, cuando

<sup>408</sup> Cf. R. FELDMER, *Die Christen als Fremde*, 21.

<sup>409</sup> Cf. R. FELDMER, *Die Christen als Fremde*, 53.

<sup>410</sup> Cf. R. FELDMER, *Die Christen als Fremde*, 95-96.

<sup>411</sup> Cf. M. ADINOLFI, “Temi dell’Esodo nella IPetr”, 319-336; F. MANN, “Sara, modèle de la femme obéissante”, 65-73.

<sup>412</sup> Al respecto P. J. ACHTEMEIER señala: “within the overall thought-world of the letter... the identification of the readers with the history of Israel is best understood in terms of a metaphorical use of that material in relation to the Christian faith, whereby the Christian community has assumed the mantle of chosen people formerly worn by Israel”; P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 51.

<sup>413</sup> Cf. E. SCHÜSLER, “Cultic Language”, 159-177.

adquieren un sentido no figurado como el que se les había asignado, sino uno que describiría la verdadera condición política, jurídica o social de los creyentes tanto antes, como después de su conversión al cristianismo.

Inaugura esta perspectiva la obra ya citada de Norbert Brox. Su cuidadosa exégesis y sus iniciales planteamientos mostraron especial interés por el entorno general de los destinatarios: “se trata aquí, primariamente, de definir exactamente las condiciones histórico-eclesiales concretas a las que hace referencia 1 Pe”<sup>414</sup>. Sin embargo, quien realmente inicia un estudio con método sobre la real condición social de la carta es John H. Elliott, para quien la carta, como todos los documentos del movimiento cristiano primitivo, es producto de un “mundo social en devenir”<sup>415</sup>. La discusión de sus aportes y el interés temático motivó a otros en su investigación. De modo especial destacaremos el trabajo de Armand Puig Tàrrach.

Como hicimos con la aproximación metafórica, también desarrollamos los cuatro argumentos contrastantes de esta postura.

1. El principio orientador de esta propuesta no es el sentido figurado como categoría de interpretación de la situación de los destinatarios, sino las condiciones sociales que exigieron el uso de un determinado lenguaje. Para John H. Elliott, en el caso de 1Pe, las ideas, conceptos y conocimientos están determinados socialmente. Los términos o campos semánticos que la carta use están en función de realidades sociales que pretenden señalar<sup>416</sup>.
2. En cuanto al recurso del AT como fuente de imágenes y metáforas, el objetivo primario de esta perspectiva no es solo preguntar qué es lo que un texto usó, sino también cómo se pensó que ese texto iba a funcionar en la actividad de los receptores. Las referencias al AT son diversas y el uso de imágenes o tradiciones del judaísmo es innegable, pero no se puede hacer caso omiso de la función jurídica o social en el mundo grecorromano de expresiones tan importantes

---

<sup>414</sup> N. BROX, *La primera*, 39.

<sup>415</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 57.

<sup>416</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 59-61.

como “extranjero”, “forastero” o “destierro”. Estos términos no se emplearon en 1Pe para construir una teología de la peregrinación del pueblo de Dios por la tierra; reflejan una tensión socio-religiosa y tienen un carácter jurídico que describe la condición y los derechos limitados de los extranjeros en dicha sociedad<sup>417</sup>.

3. Ante el argumento basado en la función comparativa de ὡς, que acompaña a los términos πάροικος y παρεπίδημος, la opinión de esta perspectiva es que este no zanja la cuestión de si hay que entenderlos en sentido literal o figurado. En primer lugar, porque dicha partícula introduce a los dos conceptos en una sola ocasión (2:11), sin emplearse en la descripción de los destinatarios ni en 1:1 ni en 1:17. En segundo lugar, porque esta partícula es usada dentro del NT en sentido no metafórico en otros lugares como: Rm 1:21; Hb 11:9. De particular interés este último texto de Hebreos donde ὡς ἄλλοτρίαν aparece con el verbo παροικέω:

<b>Hb 11:9</b>	
[Ἀβραάμ] Πίστει παρόκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἄλλοτρίαν.	[Abraham] por la fe habitó (como extranjero) en (la) tierra de la promesa como (en tierra) extranjera.

Este pasaje no solo indica que el concepto relacionado con παροικ- se refiera a situaciones sociales reales, sino que además confirma el uso de ὡς como partícula que puede designar una situación real. ὡς ἄλλοτρίαν no es un símil, sino una frase relativa adverbial, que está subordinada a Πίστει... ἐπαγγελίας. Expresa la razón por la cual Abraham se trasladó al país que se le había prometido que era de hecho, en ese momento, tierra extranjera<sup>418</sup>.

4. Finalmente, ofrecemos un breve panorama de algunos de los exponentes de esta perspectiva. En primer lugar, **John H. Elliott** en su obra metodológica ya citada: *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*. En ella Elliott describe la situación de los creyentes a partir del estudio lexicográfico de dos términos

<sup>417</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 189-195.

<sup>418</sup> Cf. B. CAMPBELL, *Honor*, 99-100.

difundidos en textos contemporáneos, tanto de carácter secular como religioso: *πάροικος* y *παρεπίδημος*. Como *πάροικοι* los destinatarios tienen técnicamente la condición de un extranjero que vivía en el país, que no disfrutaba de los derechos civiles ni de ciudadanía. Se hallan clasificados por debajo de los ciudadanos de pleno derecho y por encima de los extranjeros que se hallaban de paso (*ξένοι*). Con *παρεπίδημος* a los destinatarios se les define de una manera más general como visitantes que se hallan de paso y que residen solo temporalmente en una localidad determinada<sup>419</sup>. Si tenemos en cuenta –afirma Elliott– las actitudes sociales y culturales en general de los nativos hacia todas las clasificaciones de los extranjeros, se puede concluir que ambos términos designan aproximadamente lo mismo, cuando se quiere hacer referencia al “de fuera”, al extraño y advenedizo que es objeto de sospecha y desdén y que es vulnerable a los ataques<sup>420</sup>.

Como forasteros que residían en el país o extranjeros que se hallaban de paso, su condición jurídica en todas las regiones romanas suponía restricciones con respecto a los matrimonios mixtos, al comercio, al derecho sucesorio de bienes y a la posesión de tierras, a la participación en asambleas públicas y al derecho al voto, al pago de impuestos y tributos, a la fundación de asociaciones y a la posibilidad de recibir castigos más graves tanto de carácter civil como penal. Sin embargo, estaban por un nivel superior a los *ξένοι*, que no disfrutaban de protección jurídica alguna<sup>421</sup>.

Junto a otros términos afines a *πάροικος* como “diáspora” (1:1) y “Babilonia” (5:13), Elliott continuará su argumentación en torno a la dislocación geográfica y social que padecen los destinatarios de 1Pe. Su aporte resulta interesante para el análisis del conflicto, puesto que permite conocer otros factores importantes que contribuyeron a las tensiones políticas y sociales de esta zona bajo el dominio romano. Desde esta perspectiva el conflicto que padecen los

---

<sup>419</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 57-100.

<sup>420</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 71.

<sup>421</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 82.

destinatarios está también en relación con su condición de alienados sociales que resulta ser previa a su conversión al grupo de seguidores de Cristo.

Otro autor que inscribe su trabajo en estas coordenadas es **Armand Puig Tàrrach** quien, refiriéndose a la identidad de los destinatarios como *πάροικος* y *παρεπίδημος*, hace notar que “cette terminologie ne peut que désigner, dans la société de l’Empire du Ier. Siècle ap. J.C., une ‘condition juridique’: celle des *peregrini*, celle des non-citoyens romains”<sup>422</sup>. Así, continúa la línea de Elliott pero acentúa el carácter jurídico de esta condición social. Dicha condición significa “pour le droit public, étant privé du droit de cité, il est exclu de tous les droits politiques propres du *civis romanus*”<sup>423</sup>. Esta categoría de *peregrinus*, es decir de no ciudadanos, se encuentra tanto en ambientes rurales como urbanos. Posteriormente, la distinción entre *civis* y *peregrinus* va a corresponder –según Puig Tàrrach- a dos clases distintas de población: aquellos que tienen acceso al poder y a la riqueza y aquellos que no lo tienen. Estas diferencias tensionarán las relaciones entre el proletariado urbano y el rural. Pues, para estos últimos, las condiciones de vida y trabajo serán particularmente más duras<sup>424</sup>.

Para este autor los destinatarios de 1Pe tienen la condición de *peregrinus* “et probablement des *peregrini* qui habitent pour la plupart dans les zones rurales”<sup>425</sup>. El autor para exhortarlos recurre entonces a un tema conocido en el AT desarrollado sobre todo en el Génesis: el tema de los patriarcas como extranjeros y forasteros que esperan el cumplimiento de la promesa. En consecuencia, él aplica correlativamente a los “padres” y a todos los destinatarios de sus comunidades las palabras *πάροικος* y *παρεπίδημος* (1Pe 2:11; Gn 23:4) que definen la condición de los patriarcas: “1Pe 2,11 n’a donc pas un caractère métaphorique mais il désigne une réalité vécue”<sup>426</sup>.

---

<sup>422</sup> A. PUIG TÀRRECH, “Le Mileu”, 101.

<sup>423</sup> A. PUIG TÀRRECH, “Le Mileu”, 101.

<sup>424</sup> Cf. A. PUIG TÀRRECH, “Le Mileu”, 102-108.

<sup>425</sup> A. PUIG TÀRRECH, “Le Mileu”, 112.

<sup>426</sup> A. PUIG TÀRRECH, “Le Mileu”, 112.

Esta segunda aproximación (literal) ha sido siempre valorada, porque atiende a aspectos sociales que no habían sido considerados en el estudio de la carta. No obstante, las críticas han sido diversas. Destacan aquellas que tienen como base la discusión de los términos *διασπορά*, *ἐκλεκτοί* y *παροιμία* que claramente proceden de tradiciones judías relacionadas con las etapas de exilio y con el desplazamiento del judaísmo de la diáspora. Su uso en la carta –afirman– es el que permite comprender el sentido metafórico de *παρεπίδημος* y *πάροικος*<sup>427</sup>. Sin embargo, los mismos críticos confirman que estas palabras reflejan la percepción que la carta tiene de la situación de sus destinatarios<sup>428</sup>.

### 1.5.3 Más allá del sentido figurado y literal

Este detallado tratamiento que hemos dado a la situación social de los creyentes como causa del conflicto con su entorno, obedece a la amplia discusión que se ha dado sobre el tema. El problema no deja de ser importante en la carta, pero no creemos se resuelva asumiendo una postura extrema donde necesariamente se tenga que elegir entre el sentido figurado o literal de “extranjeros” y “forasteros”. Nosotros nos inclinamos por una postura más integradora, que en la actualidad algunos investigadores defienden. Para David G. Horrell<sup>429</sup>, por ejemplo, la situación social de los destinatarios, como forasteros o extranjeros, puede estar descrita en términos metafóricos, sin que ello signifique perder la dimensión social que el contenido de la carta sugiere.

Fundamentalmente, los términos *παρεπίδημος* y *πάροικος* se utilizan en 1Pe en un sentido más figurado, para describir el alejamiento y la distancia, la hostilidad y el rechazo que el entorno asume ante los creyentes, debido a su nueva identidad como seguidores de Cristo. Así, estos términos lo que hacen es evocar algo de esa *dislocación*

---

<sup>427</sup> Uno de los principales críticos de la interpretación literal es S. R. BECHTLER quien se pregunta: “The addressees are explicitly called *παρεπίδημοι* in 1:1. Elliott devotes several pages to the significance of 1 Peter’s use of the words *πάροικοι* and *παροιμία*, but only a few lines to the adscript of 1:1. If the *παροιμ*-word group is used in the technical, legal sense by 1 Peter, one might ask Elliott, how can the letter address its *πάροικοι* readers as *παρεπίδημοι* in 1:1?” Otras consideraciones en: S. R. BECHTLER, *Following in His Steps*, 64-83.

<sup>428</sup> S. R. BECHTLER, *Following in His Steps*, 83.

<sup>429</sup> Cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 51; Id., “Between Conformity and Resistance”, 111-143.

*social* que padecen como pueblo de Dios en el mundo y que será relevante para la comprensión de la experiencia de sufrimiento que la carta describe<sup>430</sup>.

No obstante, como afirma Edmund Clowney, refiriéndose a *παρεπίδημοι*<sup>431</sup>, este no es el único concepto que permite entender la problemática social de 1Pe. Ciertamente, el conflicto implica otras variables contextuales debidas al impacto de las políticas romanas entre las comunidades creyentes, al comportamiento social y religioso asumido por éstas o a la sanción penal que pudieron padecer por declararse seguidores de Cristo. Esto implica ser conscientes de que existen otros factores que deben ser considerados como causa de hostilidad y tensión entre los creyentes y su entorno. A ellos nos dedicamos ahora.

## **2. CAUSAS DEL CONFLICTO CONTRA LOS CREYENTES**

Además de la contextualización del conflicto, se hace necesario considerar las razones que pudieron motivar el conflicto contra los creyentes en 1Pe. Los estudios más recientes sobre el tema señalan que existen por lo menos tres tipos de causas o motivos que atrajeron la persecución contra los seguidores de Cristo. La primera está relacionada con la condición social de los destinatarios, definidos como extranjeros y forasteros. La segunda, tiene que ver con su condición económica y la posibilidad de que el conflicto haya surgido por una lucha de recursos. Finalmente, se puede relacionar el conflicto con el comportamiento mismo que tuvieron los creyentes en su entorno. Sin duda, el punto focal del conflicto estará en las acusaciones y criminalización de las acciones que la nueva religión promovía. En este orden trataremos el tema.

### **2.1 CAUSAS RELACIONADAS CON LA SITUACIÓN ECONÓMICA DE LOS DESTINATARIOS**

La contextualización geográfica que antes se ha hecho de las provincias de Asia Menor, nos permite trazar algunos rasgos de la situación socio-económica de los destinatarios y determinar hasta dónde dicha condición pudo o no influir en el conflicto de 1Pe. El tema no resulta fácil de abordar. Aun cuando estudios de la situación socio-económica

---

<sup>430</sup> Cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 51-52.

<sup>431</sup> Cf. E. CLOWNEY, *The Message of 1 Peter*, 227-228.

de los primeros creyentes existen, los datos que 1Pe revelan son muy pocos y apenas permiten sacar algunas conclusiones<sup>432</sup>.

### 2.1.1 Situación económica de los grupos específicos

La información más útil para conocer la situación socio-económica en 1Pe proviene de la descripción que la carta hace sobre algunos grupos específicos de destinatarios<sup>433</sup>. Una gran parte de datos aparece en el llamado *código doméstico* (1Pe 2:18–3:7), donde el primer grupo es el de los esclavos domésticos (**οικέται**), al que volveremos más adelante, dado su protagonismo para nuestro estudio. Este grupo es muy importante para el conocimiento del contexto social y para la comprensión del contenido teológico de la carta. Dentro del conjunto de servidumbres de la época el οικέτης está relacionado con la esclavitud de la casa<sup>434</sup>. Según su etimología, la palabra permite precisar que el “esclavo doméstico” es aquel que vive en la casa y hace parte de la familia (*famulus*), según la definición de Filón: “los domésticos (οι οικέται), aunque no lo quisiéramos, viven con nosotros y comparten nuestras vidas permanentemente. Ellos preparan las bebidas y las comidas habituales y especiales a sus amos (τοις δεσπόταις), permanecen junto a sus mesas y se llevan los restos”<sup>435</sup>. Así, los οικέται son la *gens de maison*, hombres y mujeres, que estaban al servicio del dueño de la casa o de sus invitados<sup>436</sup>. Este vínculo con la casa es definitivo para precisar la condición servil de los domésticos. Dentro de la οἶκος los servicios eran de distinto tipo y estaban supeditados al control del δεσπότης; aquel que dentro de la casa y de su propia familia ordenaba y disponía sin condición alguna<sup>437</sup>. Con el tiempo, estos servicios se fueron incrementando y diversificándose de tal forma, que en ocasiones ni siquiera se podía

<sup>432</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Aliens and Strangers?” 176-202; F. JANSE VAN RENSBURG, “Constructing the economic-historic context”, 1-11.

<sup>433</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 117-128.

<sup>434</sup> Cf. O. MICHEL, “οἶκος”, en: GLNT, 378ss.

<sup>435</sup> Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre las leyes particulares I*, 127, 217-218.

<sup>436</sup> Cf. C. SPICQ, “δοῦλος, οικέτης”, LTNT, 396.

<sup>437</sup> Se puede asegurar el sentido original de esta palabra como *patrón* de la casa: “Lo conferma l’etimologia: δεσπότης risale a un non attestato \*dempot- = *signore della casa*, un concetto caratteristico del mondo indoeuropeo che ha un parallelo, ad es., anche nel sanscrito *pátir dán*. Considerata la posizione che il capo di casa aveva presso gli indoeuropei, è logico che il termine implichi il concetto dell’autorità illimitata”; K. H. RENGSTORF, “δεσπότης”, GLNT, 849-866.

determinar cuáles eran las ocupaciones de los domésticos<sup>438</sup>. Así pues, desde la perspectiva económica que interesa en este apartado, podemos afirmar que el οἰκέτης es un tipo específico de esclavo, cuyas funciones o roles dentro de las familias podía ser variado. Si bien socialmente ocupa un sitio por debajo de los ciudadanos libres, económicamente estará por encima de los mendigos o indigentes<sup>439</sup>.

Junto al esclavo doméstico se encuentra también el grupo de las mujeres (γυναῖκες). En cuanto al aspecto económico, la instrucción recoge algunos datos cuando afirma: “No embellezcáis lo exterior, haciéndoos trenzas en el pelo, poniéndoos adornos de oro y llevando caros vestidos” (1Pe 3:3). El dato en sí mismo no es fácil de integrar al análisis socio-económico de las comunidades<sup>440</sup>, incluso algunos lo consideran como resultado de los estereotipos comunes de la época<sup>441</sup>. Si bien es cierto fue un *topos* común en las exhortaciones morales<sup>442</sup>, esto no excluye la posibilidad de que pueda darnos un dato de la situación económica de los destinatarios. El interesante estudio de Alicia J. Batten<sup>443</sup> hace notar que la instrucción no debió ser gratuita. Si algunas mujeres tenían acceso a estos cuidados de su belleza exterior, seguramente podían permitírselo.

Aunque resulta difícil saber cuánta riqueza se necesitaba para lucir así, debemos admitir que la mera posesión de esta clase de artículos de lujo coloca a una persona muy por

---

<sup>438</sup> Entre los diversos oficios que algunos autores señalan se encuentran: el intendente, el portero u *ostiario*, generalmente encadenado; los custodios del atrio; los bañeros; los cocineros; los camareros; los *praegustatores*, encargados de probar los manjares antes que el amo; el *tricliniarcha* o superintendente del triclinio; los que atendían a los vestidos de los invitados; el *focarius* o mantenedor del fuego; el *lorarius* o corrector de sus compañeros; el silenciario, encargado de hacer guardar el silencio; el *cubicularius* o mayordomo y los que atendían en la toilette; los favoritos, los eunucos, las concubinas, etc. Otros eran dedicados a actividades más especializadas como por ejemplo: el dispensario, el tesorero, los médicos, los copistas, bibliotecarios, pedagogos, filósofos, músicos, actores, artistas, cantores, bailarinas, histriones, arquitectos, plateros; los lectores y lectoras; el *nomenclator*, que llevaba la lista de los esclavos; los procuradores; los secretarios, etc; cf. J. J. DÍAZ-GONZÁLEZ, *¡Tú eres esclavo!*, 175-176.

<sup>439</sup> Desde el punto de vista económico o de la mera existencia, el hecho de ser esclavo no era, por necesidad, el peor destino que cupiera imaginar; cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social*, 127. También cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 117-118.

<sup>440</sup> Para J. H. ELLIOTT este dato revela poco o nada del estatus social de las mujeres; cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 564.

<sup>441</sup> Cf. S. R. BECHTLER, *Following in His Steps*, 68-69.

<sup>442</sup> Cf. D. BALCH, *Let Wives*, 101-103.

<sup>443</sup> Cf. A. J. BATTEN, “Neither Gold nor Braided Hair”, 484-501.

encima de aquellas que tienen lo mínimo para vivir<sup>444</sup>. Para Batten además, el texto permite descubrir el significado social del vestido y del comportamiento de las mujeres en el ambiente hostil donde ellas viven. El autor –afirma Batten– es consciente de esa dimensión visual que da el estar bajo la mirada del imperio y buscar al mismo tiempo ser precioso a los ojos de Dios (3:4)<sup>445</sup>.

Otro grupo que también es mencionado en la carta es el de los **πρεσβύτεροι**. En 5:2 son exhortados a pastorear sin buscar beneficio vergonzoso (αἰσχροκερδῶς), sino generosamente. A partir de aquí algunos se han preguntado por la situación de las comunidades, ya que los ancianos son exhortados sobre su vergonzoso afán por los bienes materiales. Aunque advertencias similares se encuentran contra ese tipo de motivaciones<sup>446</sup> es razonable pensar que, si los ancianos eran capaces de obtener beneficios económicos de sus comunidades, éstas seguramente estarían en una situación financiera estable, por encima del nivel de subsistencia. Pero, por los datos que la carta ofrece, es imposible algún tipo de precisión al respecto<sup>447</sup>.

### **2.1.2 Situación económica de los creyentes en su vida pasada**

Algunos sugieren que la vida anterior de los creyentes procedentes del mundo gentil (τὰ ἔθνη) puede ofrecer información sobre su condición socio-económica. En 1Pe 4:3 se describe a los creyentes entregados (πεπορευμένους) anteriormente a las borracheras, placeres, juergas, idolatrías. Estas prácticas eran frecuentes en los banquetes celebrados por muchos gremios o asociaciones voluntarias. Pero, nos interesa aquí el papel que cumplieron ciertas asociaciones que reservaron un espacio importante a las actividades rituales funerarias. Estas cumplían una función destacada especialmente entre los miembros más pobres de la sociedad, quienes no tenían acceso a un funeral apropiado.

A partir de esto, algunos establecieron un vínculo entre las prácticas asociativas mencionadas en 1Pe y la participación de pobres en dichas asociaciones. Así, se apoyó la idea de que las comunidades cristianas estarían conformadas por miembros de los

<sup>444</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 120.

<sup>445</sup> Cf. A. J. BATTEN, “Neither Gold nor Braided Hair”, 500.

<sup>446</sup> Cf. Hch 20:32-35; 1Tm 3:3; Tt 1:7; Did 15.1.

<sup>447</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 122-126.

sectores desfavorecidos de la sociedad<sup>448</sup>. No obstante, en la actualidad sabemos que las asociaciones presentaron un cuadro social y económico muy variado de sus miembros<sup>449</sup>. Por tanto, aunque se aceptara que en 1Pe 4:3 se está relacionando a los creyentes con asociaciones de la época, esta vinculación poco dice del estatus socio-económico de los destinatarios<sup>450</sup>.

Así, los datos que hasta ahora hemos podido señalar a partir de la carta misma, solo constatan la insuficiente evidencia con la que se cuenta para precisar la situación económica de los creyentes de Asia Menor. Sin embargo, dada la composición de los grupos destinatarios de 1Pe se puede concluir que el origen socio-económico de sus miembros es *mixto*<sup>451</sup>. La más reciente escala económica urbana que considera el *economic surplus* (ES) como criterio de clasificación<sup>452</sup>, sitúa a la mayoría de los destinatarios de 1Pe entre aquellos que tienen un pequeño o estable bienestar (ES<sub>4</sub>) y los que tienen un pobre o inestable superávit (ES<sub>5</sub>). También considera que algunos posiblemente estuvieron en la escala más baja, aquellos que no participaron de ningún tipo de bienestar social (ES<sub>6</sub>). Finalmente, considera que un número muy reducido,

<sup>448</sup> Para A. PUIG TÀRRECH “C’est surtout l’aspiration des classes basses, des affranchis, des esclaves, des femmes, qui peut être la plus comblée par et dans l’association: le besoin de briser l’isolement est un des facteurs qui semblent jouer un rôle assez décisif”; cf. A. PUIG TÀRRECH “Le Mileu”, 385.

<sup>449</sup> Cf. J. S. KLOPPENBORG, “Collegia and Thiasoi”, 16-30.

<sup>450</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 121-122.

<sup>451</sup> Cf. E. G. SELWYN, *First Epistle*, 49; P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 55-57; D. G. HORRELL, “Aliens and Strangers?”, 199.

<sup>452</sup> Esta escala aparece en el estudio de T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 116. Está organizada a partir del criterio denominado *economic surplus* (ES) o *excedente*, que es la parte de la producción que sobra una vez cubiertas las necesidades básicas y el consumo corriente. Quienes más excedente obtienen luego de cubrir dichas necesidades se sitúan en lo más alto de la escala (ES<sub>1</sub>) y contrastan con aquellos que no pueden cubrir sus necesidades mínimas (ES<sub>6</sub>). A continuación un resumen de esta propuesta:

<i>Scale</i>	<i>Description</i>	<i>Contents</i>
ES <sub>1</sub>	Unlimited Surplus	Provincial elite
ES <sub>2</sub>	Substantial Surplus	Municipal elite
ES <sub>3</sub>	Moderate Surplus	Many veterans, most “high-yield” artisans, a few traders
ES <sub>4</sub>	Small, Stable Surplus	Some “high-yield” and “low-yield” artisans, large business owners, some traders.
ES <sub>5</sub>	Meager, Unstable Surplus	Some traders (esp. those employed by others), small business owners, skilled/unskilled laborers
ES <sub>6</sub>	No Surplus	Unattached widows, orphans, beggars, disabled, unskilled day laborers.

quizás de ancianos y algunas mujeres, disfrutaron de una mejor posición (ES<sub>2</sub>), aunque los datos al respecto no resultan concluyentes.

Ahora bien, como se planteó en el capítulo anterior, las personas no solo se unen a grupos para luchar por recursos o para satisfacer de manera interdependiente sus necesidades individuales, sino que también desean construir un autoconcepto positivo de su identidad. Buena parte de ese autoconcepto se desarrollará a través de la pertenencia a grupos socialmente valorados. De dicha valoración dependerá la atracción hacia determinados grupos o el rechazo y conflicto con otros. De ahí la importancia de revisar la situación de los creyentes en relación con los grupos gentiles con los que entran en contacto.

## **2.2 CAUSAS RELACIONADAS CON EL COMPORTAMIENTO SOCIAL DE LOS DESTINATARIOS**

Está asegurado históricamente que, para la época en que 1Pe se escribe, ya los creyentes en Cristo habían llamado la atención de la sociedad y de sus autoridades<sup>453</sup>. Fundamentalmente tres comportamientos afectan la relación con el entorno: El primero está relacionado con la conducta gentil que los creyentes deben rechazar por ser incompatible con la voluntad de Dios. La carta es contundente al respecto: “Ya es suficiente el tiempo trascurrido llevando una vida de gentiles” (4:3). El segundo factor de conflicto es consecuencia del bien obrar. Los creyentes obran como corresponde a su identidad y padecen según el modelo al que siguen (2:20). El último elemento confirma los dos anteriores. La fidelidad al seguimiento de Cristo va a derivar en sufrimiento y exclusión debido al estrecho vínculo que la sociedad romana establecía entre lo social y lo religioso. En este orden presentamos a continuación estos tres elementos de conflicto.

### **2.2.1 El conflicto provocado por el abandono de su vida anterior**

Según 1Pe 4:3-4 una de las razones principales por la cual los destinatarios de la carta experimentaron el conflicto está relacionada con el pasado del grupo. Una buena parte de ellos estarían involucrados en actividades sociales propias de los no creyentes. La carta menciona el tiempo en el que han vivido cumpliendo la voluntad de los gentiles (τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν), andando entre “libertinajes, instintos, borracheras, comilonas,

---

<sup>453</sup> Cf. K. JOBES, *1 Peter*, 26.

juergas e idolatrías nefastas”<sup>454</sup>. Este catálogo de vicios pone de relieve, como en otros lugares del NT<sup>455</sup>, los tipos de conducta que la carta considera incompatibles con la voluntad de Dios. Pero, ¿está revelando el estilo de vida anterior de los destinatarios?

Para Steven R. Bechtler el lenguaje de 4:3 es solo un catálogo estereotipado de vicios señalados en exhortaciones morales judías, cristianas y helenísticas y no debe ser tomado como evidencia para argumentar la participación de los creyentes en gremios o asociaciones<sup>456</sup>. Si bien es cierto que poco puede deducirse acerca de la vida anterior de los destinatarios a partir de esta lista, el texto sí proporciona una visión de la situación de la audiencia. Para Travis B. Williams, esta lista no se introduce en 1Pe con el único fin de demarcar la conducta apropiada del comportamiento inadecuado que debían tener los creyentes. La razón por la cual el autor nos lleva a este problema es la nueva situación de los destinatarios, quienes habían dejado de participar de ciertas actividades sociales y afrontan ahora sus consecuencias<sup>457</sup>.

El autor, como en 2:1, de nuevo describe en forma de catálogo de vicios el pasado de algunos que son ahora sus destinatarios. Después de la conversión ya no pudieron seguir en dichas prácticas, así que sus antiguos socios, que no se habían convertido y aún participaban de diversas actividades, se sorprenden y calumnian (ἐν ξενίζονται... βλασφημοῦντες 4:4). Aunque βλασφημοῦντες signifique blasfemar (Mt 9:3; St 2:7; Rm 2:24), aquí está claro que se refiere a una calumnia o insulto dirigido no a Dios, sino a los creyentes y por lo tanto “denota una relación hostil hacia los cristianos, que se manifiesta en el lenguaje, paralela a la que se expresa en otros textos de la carta (καταλαλέω: 2:12; 3:6; λοιδορέω: cf. 3:9; ὀνειδίζω: 4:14)”<sup>458</sup>.

---

<sup>454</sup> Según J. H. ELLIOTT “lists of these vices were adopted and adapted by the NT writers for hortatory an instructional purposes. In the NT, as elsewhere, vice list such as these were often balanced with lists of virtues in order to illustrate acceptable an unacceptable modes of Christian conduct. Most of the six vices here, all plurals in Greek, involve acts of excess that in actuality were abhorred by Greek and Roman moralists as well”; cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 722.

<sup>455</sup> Cf. Mc 7:21-22; Rm 1:29-31; 13:13; 1Co 5:10-11; 6:9-10; 2Co 12:20-21; Ga 5:19-21; Ef 5:3-5.18; 1Tm 1:9-10; 2Tm 3:2-5; Tt 3:3; Ap 21:8; 22:15.

<sup>456</sup> Cf. S. R. BECHTLER, *Following in His Steps*, 69.

<sup>457</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 241.

<sup>458</sup> J. CERVANTES, *La pasión*, 282-283.

La carta no da más detalles sobre el tipo de actividades en las que estuvieron involucrados los destinatarios en su vida anterior. Pero, sin duda, su nuevo comportamiento perturba. Éste hace que los paganos se extrañen (ξενίζονται) y reprochen a quienes antes eran colegas suyos (3:16; 4:14). No obstante, es importante destacar que, si en 4:3 aparecen los paganos como adversarios, en 3:1 la carta precisa que también ellos pueden ser ganados (κερδηθήσονται) para la fe, por medio del comportamiento (ἀναστροφή) más que por la palabra (λόγος) —en este caso— de las mujeres creyentes.

### 2.2.2 El conflicto provocado por “hacer el bien”

Una importante causa de conflicto es el llamado que hace la carta a “hacer el bien”, a practicar “buenas obras”<sup>459</sup>. El contenido y finalidad de esta invitación necesita ser precisado. Para algunos comentaristas de la carta, el “hacer el bien” está en función de abrogar la hostilidad de los detractores y crear así una más positiva interacción con la sociedad (cf. 2:14-15; 3:1)<sup>460</sup>. Sin embargo, está claro que el resultado no fue el esperado. Por la carta sabemos que incluso el buen comportamiento, al parecer, agravó el conflicto: “si, cuando hacéis lo que está bien (εἰ ἀγαθοποιῶντες), sufrís (πάσχοντες)...esto es gracia” (2:20; cf. 3:14.16). Así entonces, necesitamos explicitar el contenido de las “buenas obras” para entender por qué el autor animó a sus destinatarios a llevarlas a cabo.

En primer lugar, quienes han interpretado el contenido de “καλός ἔργον” a partir de su contexto helenístico, han podido establecer una relación entre las obras buenas que la carta promueve y el comportamiento honorable de la ética del entorno griego. John H. Elliott y David L. Balch coinciden en que estas “obras buenas” serían consideradas como comportamientos honorables en la sociedad<sup>461</sup>. Aun cuando este reconocimiento

---

<sup>459</sup> En 1Pe este “hacer el bien” o “actuar bien”, se expresa de diversas maneras: “τὴν ἀναστροφήν... καλήν (2:12); τῶν καλῶν ἔργων (2:12); ἀγαθοποιός (2:14); ἀγαθοποιέω (2:15.20; 3:6.17); ποιησάτω ἀγαθόν (3:11); τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταί (3:13); τὴν ἀγαθὴν... ἀναστροφήν (3:16); ἀγαθοποιία (4:19). El tema es tratado con gran amplitud en el estudio de T. B. WILLIAMS, *Good Works in 1 Peter*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.

<sup>460</sup> Esta difundida interpretación afirma que las “bellas/buenas obras” corresponden a los valores comunes existentes entre el mundo pagano y el creyente. En este contexto se requiere de los creyentes no una ética de la radicalidad evangélica, sino una ética de honestidad humana; cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 147; W. C. VAN UNNIK, “The Teaching of Good Works”, 102-103.

<sup>461</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy*, 179-182; Id., *1 Peter*, 466.469; D. BALCH, *Let Wives*, 81-116.

positivo puede encontrarse<sup>462</sup>, no se puede afirmar que 1Pe haya pretendido que sus destinatarios llevaran una vida buena y noble al estilo de su sociedad, para así ser alabados. En la carta se pueden encontrar logros positivos que no requieren la conformidad ni el acuerdo con los estándares aceptados por la sociedad. No es necesario afirmar, por ejemplo, que la conversión de un marido no creyente (3:1) solo pueda ser alcanzada a través de la asimilación de la mujer a los valores sociales, donde ella debía reconocer la autoridad religiosa de su esposo<sup>463</sup>.

Las “buenas obras” entonces no son simplemente respuestas que se ajustan socialmente para aligerar el conflicto, en muchos casos son sus causas originales. Si bien la práctica de las “buenas obras” en ocasiones traía resultados positivos, normalmente las respuestas eran adversas. Así, el trasfondo helenístico que se sugiere para interpretarlas como adecuación a las exigencias sociales no resulta suficiente. Las nuevas perspectivas orientan la discusión hacia la época del judaísmo del segundo templo y al inicio del cristianismo. La terminología empleada para definir las “buenas obras” tenía, para esta época, un significado teológico. A saber: acciones que de alguna manera tienen una incidencia en la relación con Dios<sup>464</sup>.

A partir de este significado, en la carta se puede observar una serie de conductas que pueden clasificarse como “buenas”<sup>465</sup>. En primer lugar, virtudes personales como la propia disciplina (1:13; 4:7; 5:8); la santidad (1:15); el temor (o reverencia) a Dios (1:17; 2:17); la justicia (2:24; 3:12.14; 4:18); la pureza interna (3:2-4); la simpatía, la fraternidad, la compasión (3:8), la humildad (3:8; 5:5-7). También acciones

<sup>462</sup> Para E. G. SELWYN en 1Pe 2:14 puede existir una referencia al “recognition of meritorious service as is contained in the Honours Lists [i.e., honorific inscriptions]”; E. G. SELWYN, *First Epistle*, 170.173.

<sup>463</sup> Para T. B. WILLIAMS “this is a prime example of how a positive response could have only been achieved through *non-conformity*”; T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 266.

<sup>464</sup> Este telón de fondo judeo-cristiano, propuesto para interpretar las “buenas obras” en 1Pe, se apoya en las siguientes razones: **1)** Para 1Pe “hacer el bien” es una norma de conducta que debe ser buscada principalmente por su efecto en el presente y, luego, en el juicio delante de Dios (1:13.17; 2:2; 3:4.9; 4:2.5.7-8.13.17-18; 5:4-5). **2)** Para responder al sufrimiento que produce el obrar bien, la carta recurre al Sal 33 (LXX), pues, Dios salva de sus angustias al justo que confía en Él. **3)** El modelo de justo que la carta promueve es el mismo Cristo (2:21-25). **4)** Las respuestas negativas a estas “buenas obras” (2:20; 3:14.16) son representativas de cómo los no creyentes respondieron a las prácticas distintivas del cristianismo primitivo; cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 272.

<sup>465</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 273-274.

comunitarias donde se puede demostrar un “buen obrar” como en el amor de unos a otros (1:22; 2:17; 3:8; 4:8); en la sumisión a las autoridades correspondientes (2:13-14.18; 3:1; 5:5); en la honra a todos y al rey (2:17); en la resistencia del sufrimiento injusto (2:19-20); en la convivencia con la esposa (3:7); en el amor fraterno (3:8), sin represalias (3:9-11); siendo hospitalarios (4:9); administrando los dones espirituales (4:10-11) y pastoreando generosamente (5:2). Estas “buenas obras” son las que los creyentes buscarían activamente como grupo, seguramente generando recelos con el entorno y extrañeza por su comportamiento social.

En segundo lugar, es importante tener en cuenta que desde esta perspectiva lo “bueno” también significa abstenerse o evitar todas aquellas conductas que afecten la fidelidad a Dios. Por ejemplo, 1:14 pide abstenerse de los deseos de antes; 2:1 exhorta a deponer toda malicia, 2:11 todo deseo carnal; 3:3 pide dejar todo adorno externo; 3:9 no devolver mal por mal; 4:1-3 terminar con el pecado o con cualquier forma de maldad (4:15). Tal distancia que los creyentes asumieron atrajo, sin duda, la hostilidad de la población local.

Por tanto, en 1Pe el conflicto que generó el *buen obrar* de los creyentes es el resultado no solo del rechazo de algunos comportamientos contrarios a la fe, sino también consecuencia de todas aquellas prácticas que, sin pretender ser ofensivas (amor mutuo, hospitalidad, paciencia, etc.), fueron determinantes en el incremento de las dudas sobre el grupo y en la progresiva hostilidad del entorno<sup>466</sup>. Quien mejor representa este tipo de sufrimiento injusto en 1Pe es el esclavo doméstico (2:18-20). Quien sufriendo injustamente hace lo que está bien (ἀγαθοποιούντες). Su sufrimiento podía ser ilimitado, dado que los esclavos estaban supeditados al control del δεσπότης. Aquel que dentro de la casa y de su propia familia ordenaba y disponía sin condición alguna. El esclavo no posee ningún valor; está siempre expuesto, indefenso a los caprichos de su amo y tiene que sufrir a menudo malos tratos y humillaciones injustas. Por eso, las condiciones de vida del esclavo constituyen para el autor de la carta la situación que mejor puede reflejar la realización de la existencia cristiana<sup>467</sup>.

---

<sup>466</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 274.

<sup>467</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 177.

### 2.2.3 El conflicto provocado por ser seguidor de Cristo

El último aspecto que presentamos está relacionado con el hecho de ser *seguidor de Cristo*, de pertenecer al grupo de los llamados *cristianos* (4:16). Si bien esta designación precisa un rasgo de identidad que desarrollaremos más adelante (Capítulo V), nos interesa ahora en cuanto *causa* del conflicto, pues, la vinculación a este grupo se convirtió en razón suficiente de criminalización y persecución que normalmente se desestima al considerar que 1Pe no revela ningún acoso “oficial” de parte del estado romano contra los creyentes.

Plantear como alternativas la hostilidad pública *informal* y la persecución *oficial* romana, como Elliott y otros lo hacen, es malinterpretar lo que en términos generales sucede con los cristianos. Muchos historiados –afirma Horrell– están de acuerdo que después de lo sucedido con Nerón en Roma, el cristianismo fue considerado ilegal y los cristianos quedaron expuestos a la muerte<sup>468</sup>. Por tanto, el sufrimiento que la carta refleja no puede ser reducido a una simple hostilidad verbal que minimice los efectos de las acusaciones formales hechas contra los creyentes. Las políticas romanas anteriores a la persecución de Decio confirman que los seguidores de Cristo ya habían sido condenados por sus prácticas o aberraciones (*flagitia*).

El ser seguidor de Cristo, para la época en la que 1Pe se escribe, estaba criminalizado<sup>469</sup> y, por tanto, sus destinatarios estaban expuestos a persecución y castigos simplemente por el hecho de adherir a esa fe<sup>470</sup>. Dicha adhesión comprometía fundamentalmente dos aspectos importantes para la relación con el entorno. El primero de ellos está relacionado con las *asociaciones voluntarias*<sup>471</sup>. Estas sociedades de ayuda mutua

---

<sup>468</sup> “However, this did not mean that the Romans started initiatives to seek out and identify Christians, or enacted any kind of ‘official policy’ to persecute them. Rather, the procedure by which they acted was the ‘accusatorial’ process: Christians could be brought to the attention of Roman governors and magistrates by fellow citizen, if they mounted accusations against them”; D. G. HORRELL, *1 Peter*, 56-57.

<sup>469</sup> Cf. R. FELDMIEIER, *The First Letter*, 225-227; P. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice*, 66-72, 225-227; D. G. HORRELL, “The Label Χριστιανός”, 375-376.

<sup>470</sup> Cf. R. FELDMIEIER, *The First Letter*, 2-13; T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 281; P. LAMPE – U. LUZ, “Post-Pauline Christianity”, 258.

<sup>471</sup> La pronunciada orientación grupal de la antigua cultura mediterránea favorecía entre la población la creación de asociaciones o clubes (*collegia*) más o menos estables, con el fin de compartir intereses y aspiraciones. De ahí, que estuvieran conformadas por miembros del mismo negocio, profesión o religión; cf. PH. ESLER, *Conflicto e identidad*, 126.

establecían generalmente un lazo estrecho entre sus aspectos sociales y religiosos. Los creyentes muy seguramente terminaban su afiliación con estos grupos, cuando entraba en juego la adoración de los dioses grecorromanos. Sin embargo, romper con los lazos de asociación implicaba para un creyente entrar en tensión con los lazos familiares que dentro de estas asociaciones se creaban y, por otra parte, entrar en conflicto con los compañeros de profesión<sup>472</sup>.

Un segundo elemento conflictivo para un seguidor de Cristo está relacionado con el culto al emperador. Los datos arqueológicos y textuales con los que se cuenta revelan una amplia difusión del culto imperial en Asia Menor<sup>473</sup>. Los propósitos religiosos y políticos a los cuales servía este culto aseguraban el rechazo de los creyentes a esta expresión ineludible en la vida cotidiana romana. Seguramente, muchos de ellos se vieron confrontados directamente con la institución y ello fue causa de una grave fisura entre la comunidad creyente y su entorno<sup>474</sup>. Junto a esta devoción pública al emperador se encuentran todas las prácticas rituales a los dioses y diosas olímpicos de quienes dependía el bienestar de Roma y de su imperio. Negarse a adorarlos significaría poner en riesgo la protección y éxito que ellos ofrecían.

Así, el conflicto que genera el ser seguidor de Cristo en 1Pe tiene que ser valorado como consecuencia de toda una progresión de la hostilidad contra los creyentes. Dicha hostilidad se alimenta de la resistencia que los grupos gentiles ejercen ante otro que categorizan y acusan por sus costumbres y la actitud legal imperial, que dio lugar a acciones formales contra los cristianos. El capítulo anterior precisaba que entre grupos distintos, incluso antes de que se produjera una situación real de competición, la mera cercanía de sus miembros generaba cierto sentimiento hostil, que posteriormente podía manifestarse en discriminación y prejuicios. En 1Pe se va más allá del prejuicio, se

---

<sup>472</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 242-245.

<sup>473</sup> “Imperial ideology was fundamentally perpetuated within local communities through the alteration of civic space. In most cities, the imperial temple was located in a place of prominence. The central layout of cities like Ancyra, Pessinus, and Pisidian Antioch reveals how topography was used to ensure that the cult occupied a dominant position in the life of the community. The physical proximity of the temple with other adjacent structures resulted in a merging of social and religious activities”; T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 249. En esta perspectiva también S. R. F. PRICE, *Rituals and Power*, 136-146.

<sup>474</sup> Plinio el Joven pedía a la gente que realizara el ritual al emperador (sacrificio de un toro o incienso a su efigie), como medio de afirmación de la lealtad al emperador y para identificar a los cristianos ya que éstos se negaban a participar; cf. PLINIO, *Cartas*, 10.96.

constata una agresión que asume formas diversas, que afectan la identidad creyente. Sus implicaciones exigen un desarrollo especial.

### 3. FORMAS DEL CONFLICTO Y LA IDENTIDAD DEL CREYENTE

El conflicto entre grupos conlleva un alto potencial desintegrador que necesita ser gestionado, pues, los costes personales, grupales y sociales pueden ser muy altos para la vida del grupo. No obstante, cuando se quiere estudiar las formas que asume esa confrontación intergrupala, aparece toda una gama de conductas que es difícil de clasificar. La confrontación se intensifica cuando se trata de dos oponentes heterogéneos donde la desigualdad reside en el poder de uno de ellos, el cual amplía sus formas de agresión con el fin de causar el mayor daño posible y acrecentar el sufrimiento del grupo subordinado. Esta disimetría en el conflicto intergrupala es la que permite hablar de sufrimiento injusto.

1Pe sin lugar a dudas está marcada por la experiencia del sufrimiento injusto. Desde su apertura (1:6) hasta su sección conclusiva (5:9-10) el sufrimiento es el tema prominente, un *Leitmotif* de todo el texto<sup>475</sup>. Para Josep Oriol Tuñi, “la razón de ser del escrito es una situación de sufrimiento injusto”<sup>476</sup>. Pero, este sufrimiento, en ningún momento es presentado como un contenido de elevado nivel espiritual, como si se ascendiera en una escala de reconocimiento (*status*), de lo que se trata es de una posición (*standing*) que el creyente asume delante del sufrimiento, pues, lo afronta como un componente del seguimiento fiel a Jesucristo<sup>477</sup>.

Como categoría transversal de la carta, abarca diferentes experiencias negativas de desconfianza, sospecha, odio, hostilidad, agresión y sobre todo, criminalización e ilegalidad que soportan los destinatarios. La carta certifica un número de sospechas, inculpaciones y prácticas violentas contra los creyentes que termina en formas de agresión reales y diversas. Al menos tres formas son constatables textualmente en 1Pe:

---

<sup>475</sup> Cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 53.

<sup>476</sup> J. ORIOL, “La figura de Jesucristo en 1 Pe”, 13-22.14.

<sup>477</sup> Cf. J. H. KELHOFFER, *Persecution, Persuasion and Power*, 8.

la agresión verbal, la física y la acusación legal. En este orden las presentamos a continuación.

### 3.1 AGRESIÓN VERBAL

Los teóricos sociales definen la agresión como conjunto de fenómenos complejos y quizás cualitativamente diferentes de comportamientos cuyo fin es causar daño a otro(s) que se ve(n) motivado(s) a evitar dicho trato<sup>478</sup>. Dada la amplitud del concepto establecen algunas distinciones. La primera se establece entre agresión física y verbal o simbólica. La *agresión física* involucra el uso de fuerza de parte del agresor sea ésta ejercida con su propio cuerpo o por el uso violento de objetos. La *agresión simbólica o verbal* también involucra la fuerza del agresor, pero los medios que usa son otros: palabras, gestos, expresiones faciales, tono vocal, etc.<sup>479</sup>. Muchos de estos datos no los podemos reconstruir en la carta de Pedro, pero los que se constatan textualmente confirman lo común de estas agresiones contra los creyentes.

Un número importante de pasajes en 1Pe ratifica que la forma de hostilidad más difundida contra los creyentes fue la calumnia y el persistente abuso verbal de los no creyentes dirigido a degradar, humillar y desacreditar a los seguidores de Cristo delante de la opinión pública y en ocasiones, seguramente delante de los tribunales<sup>480</sup>.

De los destinatarios la carta afirma que son difamados (*καταλαλοῦσιν*) como malhechores (2:12). Más adelante en 3:16 y utilizando el mismo verbo, denuncia la injuria (*καταλαλεῖσθε*) de aquellos que menosprecian su conducta “en Cristo”. Conducta que según 4:4 los aparta del libertinaje de los gentiles y hace que éstos se sorprendan y los insulten (*βλασφημοῦντες*). Por la misma razón, en 4:14 los creyentes son ultrajados (*ὀνειδίζεσθε*). Por otra parte, la carta señala que para silenciar (*φιοῦν*) la ignorancia de los necios, el único camino es el buen obrar (*ἀγαθοποιοῦντας*) del creyente (2:15). Éste también se manifiesta, según 3:9, en no devolver mal por mal ni insulto por insulto (*ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας*). Al contrario, la carta exhorta de este

<sup>478</sup> Cf. M. HOGG – G. H. VAUGHAM, *Psicología Social*, 446-448.

<sup>479</sup> Cf. A. S. RANCER, “Aggressive Communication”, 65.

<sup>480</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 100.

modo a sus destinatarios: bendecid (εὐλογοῦντες), porque habéis sido llamados para esto, para heredar una bendición (εὐλογία)<sup>481</sup>.

Dada la naturaleza de este tipo de agresión pocos destinatarios habrían quedado inmunes a sus efectos. Los esclavos especialmente serían reprendidos por sus amos y las esposas difamadas por sus esposos no creyentes. Los vecinos propagarían muchos rumores contra los creyentes y la calumnia contra ellos se difundiría rápidamente y por distintos medios<sup>482</sup>. Los comentaristas de la carta generalmente han reducido los efectos grupales y sociales de este tipo de agresión que afecta el auto-concepto de los individuos y causa, sin duda, frustración y descontento asociado al grupo de pertenencia.

### 3.2 AGRESIÓN FÍSICA

El abuso físico también se encuentra explícitamente mencionado en 1Pe. La referencia a este tipo de sufrimiento la realiza la carta en 2:20. Tras animar a los esclavos domésticos (οἰκέται) a ser obedientes a sus amos (2:18), señala con claridad: no solo a los amables (ἀγαθοῖς) y razonables (ἐπιεικέσιν), sino también a los perversos (σκολιοῖς). Esta explícita referencia a la crueldad de los amos no deja duda de que muchos creyentes esclavos de las comunidades de Asia Menor estuvieron sujetos a tratos violentos de parte de amos incrédulos<sup>483</sup>.

El abuso y el maltrato físico hacia los esclavos en la sociedad greco-romana están bien documentados<sup>484</sup>. Fuentes diversas confirman que cualquier esclavo, como una cuestión de rutina, podía ser objeto de abuso físico o lesión en cualquier momento<sup>485</sup>. De hecho, el castigo físico de los esclavos era considerado la prerrogativa normal del propietario de los esclavos con quienes no tenía ningún tipo de límite. Ya Séneca afirmaba que la

---

<sup>481</sup> Para HOLLOWAY con estos textos 1Pe “offer *prima facie* evidence that the readers are a conspicuous religious minority socially stigmatized for their religious identity”; P. A. HOLLOWAY, *Coping with Prejudice*, 66.

<sup>482</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 300.

<sup>483</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 301.

<sup>484</sup> Un estudio comparativo de la época demuestra que la esclavitud, en general y en el mundo romano en particular, fue una clase de marginación institucionalizada; cf. O. PATTERSON, *Slavery and Social Death*, 1-101; 334-342.

<sup>485</sup> Cf. K. R. BRADLEY, *Slavery and Society*, 4. Para S. R. BECHTLER, *Following in His Steps*, 152, esta situación del esclavo solo puede ser descrita en términos de estado *liminal*, de muerte social.

cólera de los amos incita a algunos esclavos a huir y a otros a matarse<sup>486</sup>. Y un pasaje de Suetonio sobre Augusto refleja el comportamiento tan variado de un amo:

“Trató con honor y familiaridad a muchos de sus libertos, como Licinio, Celado y otros. Se contentó solo con encadenar a Cosmo, uno de sus esclavos, porque lo había difamado... Condenó a muerte a Polo, uno de sus libertos más queridos, porque era culpable de adulterio con matronas. Hizo quebrar las piernas a Tullo, su secretario, que había recibido 500 denarios por haber comunicado el contenido de una carta. Y al pedagogo y a los ministros de su hijo Cayo los hizo arrojar a un río con un gran peso atado al cuello, porque, en ocasión de la enfermedad y muerte de Cayo, trataban con soberbia y avaricia la provincia”<sup>487</sup>.

Estas formas de maltrato, entre otras penas, como el castigo de dormir en cárceles húmedas y subterráneas (*ergástulum*); o los castigos con varas (*virgæ*), los azotes (*flagellum*), el *cepo* y las *cadena de hierro*; hasta las más extremas, como la *condena a las arenas del circo* y el *suplicio de la cruz* saturaban la vida de la mayoría de esclavos al punto de que se volvían indiferentes ante la muerte o incluso la buscaban. Preferían ser molidos a golpes antes que abofeteados; cargados de cadenas o muertos, mejor que injuriados<sup>488</sup>. Más grave aún la situación de los esclavos y esclavas prostituidos, de quienes tanto se aprovechaban sus amos. Hombres y mujeres, si eran de condición servil, no tenían ningún recurso eficaz contra esta opresión<sup>489</sup>. Los esclavos como propiedad económica y sexual eran simples “objetos” que podían ser usados tal como sus amos (*δεσπότης*) consideraran oportuno<sup>490</sup>.

Esta influencia del *δεσπότης* con su esclavo doméstico alcanzaba la esfera de lo religioso, pues, en la *οἶκος* el amo era también el jefe de la religión doméstica. El

<sup>486</sup> SÉNECA, *De la cólera*, III, 5, 119.

<sup>487</sup> J. J. DÍAZ-GONZÁLEZ, *¡Tú eres esclavo!*, 140-141.

<sup>488</sup> Cf. P. ALLARD, *Los cristianos en la esclavitud*, 136.

<sup>489</sup> El esclavo cualquiera que fuese su sexo, no tenía la propiedad de su *honor*. La ley Julia solo protege el honor de las personas libres. Si una esclava es seducida o deshonrada, no puede interponer recurso contra el culpable. Solo el amo puede exigir daños y prejuicios si ve en el ultraje inferido a su esclavo una injuria para él o una causa que disminuya el valor de su propiedad; cf. P. ALLARD, *Los cristianos en la esclavitud*, 140.

<sup>490</sup> Cf. J. A. GLANCY, *Slavery in early Christianity*, 9ss.

οικέτης debía estar estrechamente relacionado con los ritos, pues, éstos le aseguraban su pertenencia a la οἶκος. Como señala Fustel de Coulanges<sup>491</sup>, los esclavos luego de ser adquiridos ingresaban a la religión doméstica. De ahí que la conversión al grupo de seguidores de Cristo, sin duda, crearía algún tipo de conflicto con los amos. Pues, un esclavo creyente en Cristo, en cierto sentido, estaría relativizando la autoridad del amo. La plena lealtad que se les pedía en cualquier situación por ser esclavos, quedaría sometida a la fe; la voluntad de Dios por encima de la voluntad del hombre.

El asunto de la fe no solo sería causa de agresión física para los esclavos o esclavas creyentes, sino también para las esposas creyentes. El autor de la carta reconoce tanto la posibilidad de la conversión de una mujer al grupo de creyentes en Cristo, como las dificultades que un matrimonio “mixto” podría crear (3:1-6). Sin embargo, no desarrolla los tipos de problemas que esta situación habría generado. Pero, sin duda, un esposo no creyente habría tenido dificultades para soportar dicha situación. En 3:6, por ejemplo, las mujeres son exhortadas a hacer lo bueno (ἀγαθοποιῶσαι) y a no temer ninguna amenaza (μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν). El término πτόησις que se traduce aquí por amenaza está relacionado con la acción de aterrar o intimidar y en sentido pasivo de ser atemorizado<sup>492</sup>. Una acción que supone la agresión verbal, pero que también pudo haber aumentado y llegar mucho más allá. Algunos comentaristas de la carta reconocen que las tensiones conyugales en este tipo de matrimonios darían lugar por parte de los esposos a un tipo de violencia doméstica (bofetadas, golpes, empujones) o intimidación física, emocional y social, con el fin de hacer cumplir sus exigencias<sup>493</sup>.

Así, tanto la figura del esclavo o esclava domésticos como la de la mujer creyente casada con un esposo gentil, muestran la especial vulnerabilidad en la que se encontraba el grupo de seguidores de Cristo. Ellos representan el sufrimiento injusto padecido por todos aquellos que *hacen lo que está bien*, que es hacer lo apropiado como creyente,

---

<sup>491</sup> Cf. F. DE COULANGES, *La ciudad antigua*, 129.

<sup>492</sup> Cf. H. BALZ – G. SCHEIDER, “πτόησις, εως, ἦ”, en DENT, 1255.

<sup>493</sup> Cf. P. H. DAVIDS, *The First Epistle*, 123; J. N. D. KELLY, *A Commentary*, 132; C. SPICQ, *San Pietro*, 166-167. En contra K. H. JOBES para quien esta exhortación a las mujeres, no demuestra la existencia de maltrato físico. Sin embargo, introduce la exhortación a los esposos en 3:7 afirmando que: “Peter delicately prohibits domestic violence in the exhortation to husbands that immediately follows”; K. H. JOBES, *1 Peter*, 206-207.

incluso dentro de los límites de un matrimonio con un esposo no cristiano o de tener un amo cruel e injusto<sup>494</sup>.

### 3.3 ACCIONES LEGALES

Las acciones judiciales emprendidas contra los creyentes en Cristo por parte de las autoridades romanas están cada vez más atestiguadas. Tanto a partir del NT como de fuentes profanas es posible constatar la creciente criminalización de los creyentes<sup>495</sup>. Sin embargo, Travis B. Williams destaca que en los estudios de 1Pe siempre ha existido una *resistencia* de parte de los comentaristas a relacionar cierto contenido de la carta con actuaciones judiciales en contra del grupo de sus destinatarios. Así que, a partir del estudio de algunos textos, intenta confirmar la permanente amenaza judicial que también padecieron los creyentes de Asia Menor. Acudimos a sus conclusiones para el desarrollo de este apartado<sup>496</sup>.

El primer texto que destaca es **1Pe 2:11-17**, una apelación convencional donde se exhorta a someterse a toda criatura humana (13a), al emperador (13b) o a los gobernadores (14a). Sobre la relación jurídica de estos últimos con los creyentes ha existido un mayor debate, pues en 2:14 se afirma: “(Someteos) a los gobernadores en cuanto enviados por él para castigo de los malhechores (ἐκδίκησιν κακοποιῶν) y aprobación, en cambio, de los que hacen el bien (ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν)”. En cuanto a la primera afirmación, el significado jurídico es fácil de alcanzar, pues se castiga a quien ha obrado mal. Pero, la segunda afirmación es más difícil de situar en un contexto judicial.

La situación se entiende mejor cuando se reconoce que los habitantes de las ciudades de Asia Menor no tienen contacto frecuente con el gobernador. Él solo realiza algunos viajes a diferentes centros penales en una gira de ciudades privilegiadas. En dichas ciudades una de sus funciones era administrar justicia a través de su tribunal provincial. Por tanto, “castigo” y “alabanza” hacen parte de este contexto judicial. Los habitantes de las provincias habrían entendido estas expresiones en un contexto legal-jurídico. No

---

<sup>494</sup> Cf. J. P. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 216-217.

<sup>495</sup> Cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social*, 438-440.

<sup>496</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 303-316.

obstante, la “alabanza” no está conectada específicamente con la absolución de los acusados, sugiere más bien la protección legal que todos los que se comportan adecuadamente pueden esperar<sup>497</sup>.

Si reconocemos entonces que se llevaron juicios legales, entonces hay que atender con más cuidado las acusaciones calumniosas contra los creyentes a quienes en 2:12 se les trata como malhechores (κακοποιόι). Aunque pueda parecer una acusación vaga, no se puede pasar por alto. Se trata de una acusación grave, pues la política romana dedica expresamente a los gobernadores a castigar este mal. Aunque las acusaciones puedan ser verbales, lo que este texto refleja es que el paso siguiente es el enjuiciamiento de los creyentes<sup>498</sup>.

Un segundo texto donde se pueden ver acciones legales contra los seguidores de Cristo, es **1Pe 3:14b-16**. Esta exhortación a los creyentes inicia con este llamado: no os amedrentéis por temor a ellos, ni os turbéis (τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε)<sup>499</sup>. Una cita de Is 8:12-13-LXX donde 1Pe cambia el singular por el plural (se dirige a “ellos” no a “él”). Con ello 1Pe busca referirse a los enemigos de los creyentes. Estos no tienen por qué temer a sus perseguidores. Una solicitud bastante fuerte como para suponer que solo se trata de un conflicto basado en agresiones físicas y verbales<sup>500</sup>. La frase inmediatamente siguiente hace pensar en una situación quizás más compleja, por la cual los destinatarios estén corriendo el riesgo de negar formalmente el señorío de Cristo. Nos referimos al v.15 que dice: “santificad a Cristo el Señor en vuestros corazones” (v.15).

Esta interpretación se fortalece con las expresiones que siguen, especialmente cuando se les pide que estén siempre dispuestos a dar razón (ἀπολογία) de su esperanza. Aunque

<sup>497</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 304; L. GOPPELT, *A Commentary*, 186.

<sup>498</sup> Así T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 307, quien sigue en este punto a J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 126.

<sup>499</sup> Esta fórmula citada ha creado cierto desacuerdo a partir de la función de αὐτῶν. Podría traducirse tanto por “no temáis lo que ellos temen” como por “no les temáis”, es decir, tanto como un genitivo subjetivo como un genitivo objetivo, siendo este último un semitismo de la Septuaginta. Optamos por este último debido al contexto tanto de la Septuaginta como de 1Pe; cf. P. H. DAVIDS, *The First Epistle*, 131 (nota 7).

<sup>500</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in 1 Peter*, 313.

del término ἀπολογία se pueda deducir poco acerca de la situación prevista, es claro que se trata de un término técnico jurídico que significa discurso de defensa, apología y que se usa en contextos judiciales formales, como también en situaciones informales y a título personal<sup>501</sup>. Aunque para Elliott el uso del término apunta más bien a una situación cotidiana de ignorancia o curiosidad de parte de los que rodean a los creyentes<sup>502</sup>, no se puede excluir que el texto se refiera realmente a procesos judiciales delante de tribunales<sup>503</sup>. No se puede pasar por alto que los seguidores de Cristo durante este período eran sospechosos de crímenes y responsables de ellos ante las autoridades romanas. De ahí que pudieron ser acusados y condenados simplemente por la confesión de su fe.

Finalmente, el texto que confirma que los destinatarios de 1Pe enfrentaron las acusaciones y la condena sobre la base de su confesión creyente es **1Pe 4:12-19**. Esta sección forma parte de los pasajes que abordan explícitamente el tema de la persecución y del sufrimiento y su interpretación cristiana. Como lo tratamos anteriormente, el mero hecho de ser seguidor de Cristo y llevar ese nombre se convirtió en causa punible por la ley romana. En efecto, la confesión de la fe cristiana y el mismo ser cristiano (*nomen ipsum*) se convirtieron en actos criminales relevantes desde el punto de vista del derecho penal<sup>504</sup>. No obstante, las consideraciones que se hacen del sufrimiento en estos versos invitan con insistencia a vivirlo como auténticos cristianos. En 4:13 se afirma: “en la medida en que participáis de los sufrimientos de Cristo, alegraos”. En 1Pe no se exhorta simplemente a la alegría, sino a la alegría inherente al misterio de la pasión. La razón de la alegría no es la recompensa del cielo futuro, ni por supuesto, el sufrimiento en sí mismo, sino la vinculación personal a Cristo mediante la identificación con Él, en comunión de vida y de destino<sup>505</sup>.

---

<sup>501</sup> Cf. 1Co 9:3; 2Co 7:11.

<sup>502</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 628.

<sup>503</sup> Para M. MAZZEO “I cristiani devono rendere ‘ragione’ (logos, ‘parola’, nel significato speciale di ‘ragione, motivo, fondamento, giustificazione, conto’) a chiunque dovesse chiedere –nei tribunali o in colloqui privati- il motivo del proprio vivere credente, la ragione della propria speranza”; M. MAZZEO, *Lettere*, 125; así también cf. N. BROX, *La primera*, 215; T. B. WILLIAMS, *Persecution in I Peter*, 315.

<sup>504</sup> Cf. T. B. WILLIAMS, *Persecution in I Peter*, 315; E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social*, 438.

<sup>505</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 374.

En suma y para concluir este apartado diremos que estos tres tipos de agresión, reseñados aquí, explicitan el conflicto y dan forma al sufrimiento que padecieron los destinatarios de 1Pe. La insistencia de la mayoría de comentaristas en que el sufrimiento en 1Pe no procede de una persecución “oficial”, ha impedido descubrir toda una serie de formas violentas injustas que afectaron de distintas maneras a los creyentes. La agresión verbal no es menos violenta que la física o menos denigrante que ser criminalizado. La agresión verbal puede destruir la integridad moral de una persona y la agresión física causar daños irreparables. En todas sus formas la agresión engendró aflicción (λυπηθέντες 1:6; λύπας 2:19), temor (φόβος 3:14) y sufrimiento (πάσχω 2:19; 3:14.17; 4:1.15.19; 5:10; παθήματα 5:9; cf. 4:14) en los seguidores de Cristo.

Sin duda, esta experiencia de conflicto afectó la vida del grupo. De ahí que normalmente, donde existe un conflicto, surja también la motivación para acabarlo, gestionarlo o por lo menos reducirlo. Ello se debe a que el conflicto tiene un alto costo humano de participación y altera profundamente la eficacia de la vida grupal. Esto hace que los miembros de los grupos prefieran solucionar el conflicto o gestionarlo de alguna manera. En esta tarea de ayudar a la gestión del conflicto que padecen los creyentes de Asia Menor, la carta cumple un papel decisivo.

#### 4. CONCLUSIÓN

El capítulo que hemos presentado tenía como objetivo el ahondar y precisar algunos de los principales aspectos que definen la situación social de los destinatarios de 1Pe. Una situación social que a lo largo de este estudio se ha mostrado cada vez más compleja. De ahí la necesidad de 1) contextualizar y 2) precisar las causas y 3) las formas que el conflicto fue adquiriendo en las provincias de Asia Menor.

El primer gran aspecto que el capítulo abordó está relacionado con el *contexto social* de los destinatarios de la carta. Es decir, con la localización geográfica y la composición étnica de los creyentes. El enunciado inicial de la carta fija con claridad las provincias de Asia Menor, que durante el proceso de expansión y conquista militar romana hacia el Este, a partir de los años 133/131 a.C. fueron quedando gradualmente bajo dominio romano. La característica que identificamos, luego del análisis de cada provincia, es que la zona es un fantástico conglomerado de territorios muy diversos. Dicha diversidad

se manifiesta también en el aspecto étnico de sus habitantes. Asunto que también tratamos pues, ciertamente, los problemas con el entorno no pueden ser los mismos si el grupo tiene un origen judío o si provienen del mundo gentil. La solución actual que relaciona a los grupos destinatarios con miembros provenientes tanto del mundo judío como gentil, favorece una comprensión más amplia y más compleja de los valores, estilos de vida, tradiciones, rituales, fiestas, culto, que fueron causa de tensión y acrecentaron el conflicto hasta el extremo de la criminalización.

Al mismo tiempo, la composición *mixta* de los grupos creyentes favorece una interpretación nueva de la identidad endogrupal como *fraternidad* (2:17). Para la cual la carta reserva el imperativo del amor: τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε. Quizás más necesario en provincias romanas tan diversas. No obstante, el dinamismo de esta fraternidad consistirá en entrar en contacto con los de fuera. La comunidad creyente tiene una misión entre los no creyentes y para ello no evade el conflicto. Se identificará como la fraternidad de aquellos que siguen al Cristo Sufriente, pues, como él, será agredida verbal y físicamente. Así también, criminalizada y condenada por su identidad creyente.

Junto a esta contextualización dos aspectos más fueron tenidos en cuenta: la evangelización de la zona y la influencia de las políticas romanas. El hecho de que 1Pe confirme la presencia de grupos de creyentes en esta amplia área geográfica asegura un trabajo misionero decisivo y además independiente y posterior a la figura de Pablo. El estudio sobre la influencia de las políticas romanas en las provincias a las que 1Pe se dirige, nos ha permitido ir más allá del impacto rural o urbano, que se verificaba por las grandes construcciones de la πόλις griega, el mundo romano impacta de otra manera con la posesión de servicios públicos y de estructuras socio-políticas. Esto permite considerar que en todas las provincias mencionadas en 1Pe, la influencia de la ley romana era significativa. En medio de dicha legislación el creyente estaba llamado a mantener una conducta honorable preservando el orden en el ámbito civil.

El segundo gran apartado de trabajo se concentró en las *causas* que originan el conflicto contra los creyentes. Especialmente, las causas relacionadas con la condición legal de los destinatarios fueron tenidas en cuenta. Los términos παρεπίδημος y πάροικος interpretados en sentidos figurado o literal, totalmente independientes no permite una comprensión mejor del problema. Para nosotros, la *situación* de los destinatarios de 1Pe

puede estar descrita en términos metafóricos, sin que ello signifique perder la dimensión social que el contenido de la carta sugiere. Los términos se utilizan en 1Pe en un sentido más figurado, para describir el alejamiento y el rechazo de los gentiles hacia los creyentes. Los términos evocan la *dislocación social* que padecen como pueblo de Dios en el mundo y que será relevante para la comprensión de la experiencia de sufrimiento que la carta describe.

Este rechazo se agudiza con el comportamiento que asumen los creyentes quienes han dejado de participar de ciertas actividades sociales contrarias a la voluntad de Dios y afrontan ahora sus consecuencias. A esta distancia de su pasado, incorporan otro tipo de comportamientos. Se trata de las “buenas obras”, que la carta describe con detalle y que son las obras que los creyentes buscarían activamente como grupo, seguramente generando recelos con el entorno y extrañeza por su comportamiento social.

La suma de todas estas características de identidad social como grupo creyente es lo que termina expresándose con **formas** de agresión concretas. En esta tercera parte del capítulo se reseñan los tipos de agresión que padecieron los creyentes. Una serie de fenómenos complejos y cualitativamente diferentes de comportamientos cuyo fin era causar daño a los creyentes. Las agresiones que la carta constata son de índole verbal, físico y legal o jurídico, que padecen los miembros más vulnerables del grupo creyente, pero del que finalmente participan todos los destinatarios, pues toda la fraternidad por todo el mundo soporta los mismos sufrimientos (5:9).

Es este tipo de sufrimiento inocente que padecen los creyentes de Asia Menor, al que la carta desea responder. Para ello no solamente les ofrece una palabra de ánimo, sino que les propone un modelo de comportamiento ante el sufrimiento injusto. Cristo siervo Sufriente de Yahvé, quien también sufrió, pero no buscó venganza sino que se entregó al juez justo. Su actitud ejemplar muestra que es posible vencer el pecado y la maldad y vivir en la justicia. Así presenta la carta a Jesucristo en el texto central de su contenido teológico (2:18-25), texto que a continuación estudiamos.



## CAPÍTULO IV

### LA CENTRALIDAD DE CRISTO SUFRIENTE COMO ESTRATEGIA TEOLÓGICA DE LA CARTA. ESTUDIO EXEGÉTICO DE 1PE 2:18-25

#### INTRODUCCIÓN

Los estudios más recientes de la carta de Pedro, reseñados en el capítulo primero de esta investigación, anticipaban la centralidad de 2:18-25 en la estructuración de la carta y en la comprensión de su contenido teológico. Este texto ocupa un lugar central en la distribución misma del contenido de 1Pe. Sus características lingüísticas y sus recursos narrativos manifiestan la habilidad literaria con la cual el autor quiso transmitir a sus destinatarios una exhortación profundamente teológica, que el cristianismo ha conservado como una de sus mejores páginas parenéticas.

Al mismo tiempo, el capítulo inmediatamente anterior nos ha permitido entender la situación de conflicto en la cual estaban inmersos los creyentes por el hecho de serlo. El riesgo de su identidad amenazada por diversas formas de agresión, mostraba la necesidad de una exhortación sólida, que interpretara y permitiera entender y dar sentido a este tipo de sufrimiento. El conflicto con el entorno, que amenaza la identidad creyente disminuía, sin duda, el valor positivo de su identidad y su pertenencia al grupo de los seguidores de Cristo.

De ahí que el autor de 1Pe recurra en 2:18-25 a una decisiva tradición textual, para dar solidez a la identidad de los creyentes. Nos referimos principalmente a la tradición del Siervo Sufriente de Yahvé, en el llamado cuarto cántico del Siervo: Is 52:13–53:12. Esta tradición, releída en algunos pasajes del NT, adquiere en 1Pe un carácter único de elaboración y relectura a partir de la situación de sufrimiento que padecen los destinatarios como consecuencia del conflicto social en el que están inmersos. El autor de la carta, de un modo original, asigna al pasaje de Isaías un nuevo significado, que se comprende cuando se toma como clave de interpretación el sufrimiento de Cristo.

Al estudio de este pasaje dedicamos este capítulo dividido en tres secciones analíticas: la primera dedicada al análisis literario (delimitación del texto, crítica textual, estructura, género), la segunda al análisis de la tradición o tradiciones que posiblemente

subyacen a 1Pe 2:18-25 y la tercera, al comentario exegético propiamente dicho. Al final, un breve *excursus* sobre la interpretación del Siervo Sufriente en la rica tradición judía, nos revelará otra manera de leer Is 53. En dicho pasaje los judíos buscaron interpretar el escándalo del sufrimiento del justo, entender lo que no tenía sentido. Así también los creyentes en Cristo buscaron interpretar el sufrimiento injusto de aquel a quien ellos reconocieron como el único justo.

## 1. PRIMEROS PASOS DEL ANÁLISIS

Desde el inicio, la primera carta de Pedro identifica a todos sus destinatarios como elegidos, forasteros de la diáspora (1:1) a quienes, de forma general, exhorta hasta el final de su mensaje con el característico uso de la segunda persona del plural<sup>506</sup>. Pero, en el *corazón* de la carta, ese “vosotros” se particulariza, pues allí el mensaje se dirige a los esclavos domésticos (2:18-25) y se amplía a las mujeres creyentes, algunas casadas con esposos no creyentes (3:1-6) y muy brevemente, al final, a los maridos creyentes (3:7)<sup>507</sup>.

Este tipo de normas, relativamente fijas, referidas a distintos grupos homogéneos es lo que el cristianismo primitivo conoció como “códigos domésticos”. En esta forma literaria nos había introducido el trabajo de David L. Balch. Ciertamente, 1Pe 2:18-25 se inserta en el marco de una serie de exhortaciones a la vida social y familiar, unidas por el verbo ὑποτάσσεσθαι (2:13.18; 3:1.5) que caracteriza toda la sección. Aunque sobre su influencia en la consolidación del texto volveremos más adelante, nos interesa ahora examinar estos rasgos como posibilidad para una delimitación del texto de estudio.

### 1.1 DELIMITACIÓN DEL TEXTO

Una delimitación a partir de la forma literaria de los “códigos domésticos” se puede considerar, aunque esto no resulte tan fácil de establecer, pues para algunos solo existe la forma de código doméstico cuando se conserva la estructura general de los tres

---

<sup>506</sup> El destacado uso del “vosotros” en la carta es innegable. K. H. JOBES afirma: “The use of the second person plural pronoun, ‘you’ is characteristic of the style of 1 Peter, occurring 83 times in 1 Peter, with the first plural, ‘we/our/us,’ used only 4 times (1:3[2x]; 2:24; 4:17)”; K. H. JOBES, *1 Peter*, 197-198.

<sup>507</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 54.

grupos contrapuestos (varón/mujer, padres/hijos, amos/esclavos) y esto en 1Pe no sucede<sup>508</sup>. Otros piensan que no es necesaria la reciprocidad de todos los miembros, basta con que existan exhortaciones o directivas a miembros particulares o generales. Así, en 1Pe el código doméstico se podría establecer entre 2:17 y 3:9<sup>509</sup>. Pero, esto supone incluir las apelaciones dirigidas a “todos” (2:17; 3:8). De otra parte, David L. Balch propone que cualquier texto que tenga exhortaciones a “hacer el bien” debería incluirse, ya que estas directivas comparten, con los códigos domésticos, la motivación a contribuir con la estabilidad social<sup>510</sup>. Por tal razón, su propuesta de código doméstico abarca 1Pe 2:11 a 3:12<sup>511</sup>.

Finalmente, Leonhard Goppelt propone establecer una diferencia entre códigos domésticos (Haustafeln) y códigos de estado (Ständetafeln). Los primeros, relacionados estrictamente con los miembros de casa y los segundos con los deberes de las personas en sus diferentes grupos y estados dentro de la comunidad o sociedad<sup>512</sup>. Por tanto, para él lo más apropiado es definir 1Pe 2:13–3:7 como un código de estado<sup>513</sup>. Sin embargo, aunque 2:13–3:7 pueda considerarse una unidad mayor es claro que 2:13-17 no hace parte del código estrictamente “doméstico” que abarca solo de 2:18 hasta 3:7, donde se precisan los deberes de los esclavos domésticos, las mujeres y los maridos<sup>514</sup>. La parte

---

<sup>508</sup> Para K. MÜLLER, “Die Haustafel”, 263-319, únicamente Ef 5:21–6:9 y Col 3:18–4:1 pueden ser considerados como ejemplos de códigos domésticos en el NT. Pues, ellos son los únicos donde se reflejan ambos miembros de los tres tipos de relación que Aristóteles menciona en sus escritos. En efecto, en 1Pe no aparecen las exhortaciones particulares que Col y Ef sí destacan: la de mujeres-maridos (Col 3:18-19; Ef 5:21-33), la de hijos-padres (Col 3:20-21; Ef 6:1-4) y la de esclavos-amos (Col 3:22–4:1; Ef 6:4-9).

<sup>509</sup> Cf. J. P. SAMPLEY, *‘And the two shall become one flesh’: A Study of Traditions*, 19.

<sup>510</sup> Cf. D. L. BALCH, “Early Christian Criticism of Patriarcal Authority”, 161-173.

<sup>511</sup> A la unidad 2:18–3:7 anticipa 2:11-17. Argumenta que en 2:11-12 inicia una nueva sección parenética, donde se exhorta a los destinatarios (παροίκους και παρεπιδήμους) a tener una conducta honorable, tanto en la esfera civil (2:13-17), como en la doméstica (2:18–3:7). A su propuesta de estructuración añade la sección 3:8-12 como parte final del código. Afirma que 3:8-9 es una síntesis o resumen del código, que llegará a su clímax, en 3:10-12, con una larga cita bíblica; cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 125-127.

<sup>512</sup> A esta diferenciación se dedica en un interesante *excursus* que hace en su comentario a la carta y titula: The Station Code Tradition; cf. L. GOPPELT, *A Commentary*, 162-179.

<sup>513</sup> Cf. L. GOPPELT, *A Commentary*, 165.

<sup>514</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 158-159; K. JOBES, *1 Peter*, 180-187; R. KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä*, 110s; M. MAZZEO, *Lettere*, 29; J. W. THOMPSON, “Be Submissive”, 67. Incluyen como parte del código doméstico tradicional (padres-hijos), la relación presbíteros-jóvenes de 1Pe 5:1-5; cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 130s; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 507.

del código doméstico tradicional (padres/hijos) se ha transferido a las relaciones de la comunidad cristiana (cf. 5:1-5, relación presbíteros/jóvenes).

Esta inicial delimitación formal, establecida a partir de las características de los códigos domésticos, es importante dado que permite constituir una relación no solo literaria, sino también social entre los elementos que configuran el texto. Como más adelante lo desarrollaremos, los esclavos domésticos (2:18-25) y también las esposas creyentes (3:1-6) representan al conjunto de destinatarios de la carta, pues son quienes en la sociedad grecorromana del siglo I padecieron el abuso y el maltrato que su estatus social incompleto les asignaba<sup>515</sup>.

Por tanto, la unidad de 1Pe 2:18-25 se sitúa en un contexto literario más amplio, pero que podemos circunscribir a partir de elementos lingüísticos y de contenido temático que el mismo texto nos ofrece. Estos elementos son los que a continuación exponemos:

- a) El verbo principal en forma de participio presente en 2:18 (ὕποτασσόμενοι), que añade una novedad respecto a las formas imperativas con que aparece en los versículos anteriores (vv.13 y 17). Después, en 3:1, volverá a aparecer el participio con valor imperativo (ὕποτασσόμεναι), introduciendo una exhortación con contenido doctrinal, dirigida en primer término a las esposas y posteriormente a los esposos<sup>516</sup>.
- b) El nuevo sujeto con que la exhortación comienza. Luego de dirigirse a todos los destinatarios a mantener una conducta honorable (2:11-17), el autor exhorta directamente a los esclavos domésticos (οἱ οἰκέται, 2:18), aunque las razones dadas (21-25) no excluyen al resto de la comunidad (19-20)<sup>517</sup>. Este elemento también nos ayuda a fijar la delimitación delante de la unidad siguiente (3:1-7).

<sup>515</sup> K. H. JOBES, *1 Peter*, 184-185.

<sup>516</sup> Para J. CERVANTES el verbo ὑποτάσσω divide la unidad 2:11-3:7 en tres sub-unidades, que son exhortaciones fundamentadas doctrinalmente y orientadas hacia la vida social y a la vida familiar. El las organiza y titula así: **a.** Disponibilidad y estima a toda criatura humana por causa de Dios (2:11-17). **b.** Disponibilidad de los esclavos: sufriendo haciendo el bien como Cristo sufriendo (2:18-25). **c.** Disponibilidad y estima en el matrimonio (3:1-7); cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 128-129. En el centro de esta distribución se sitúa 2:18-25.

<sup>517</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 115.

En 3:1 la transición está señalada por un adverbio de modo y un nuevo sujeto: ὁμοίως [αἱ] γυναῖκες.

- c) El criterio anterior nos permite fijar la delimitación con la unidad inmediatamente anterior a 2:18-25. Nos referimos a 2:11-17, donde su versículo final (2:17) confirma el carácter conclusivo de dicha unidad, pues la instrucción que se da a los creyentes en este verso cierra con cuatro imperativos que constriñen la entera exhortación<sup>518</sup>. Del mismo modo, el primer versículo (3:1) de la unidad siguiente, inaugura una nueva sección bien estructurada (3:1-6)<sup>519</sup>.
- d) Finalmente, la delimitación de 2:18-25 se precisa por la sólida unidad interna de sus miembros. A la exhortación que se hace a los esclavos domésticos, por medio del participio ὑποτασσόμενοι (v.18), le siguen dos afirmaciones muy bien delimitadas, especialmente, por las inclusiones literarias que presentan. La primera, más teológica, formada por la inclusión τοῦτο χάρις (vv.19 y 20). La segunda, más cristológica, con la inclusión que forma ὑμῶν (v.21 y v.25)<sup>520</sup>.

Estos aspectos son fundamentales para determinar la organización interna del texto y su situación en el contexto más amplio de la carta. La especial relación de sus elementos literarios, esto es, el v.18, con su carácter parenético y las dos explicaciones progresivas (19-20 y 21-25), nos permitirá establecer una estructura literaria muy definida, con

<sup>518</sup> Al diseño quiásmico del v.17 se llega luego de un largo trayecto de interpretación del verso. E. BMMEL, "The Commands in 1 Peter ii.17", 279-281, relaciona las dos últimas cláusulas del verso con Pr 24:21 φοβοῦ τὸν θεόν υἱέ καὶ βασιλέα (LXX), se da cuenta entonces de que el autor de 1Pe diferencia claramente entre Dios y el rey, por los verbos que escoge para cada uno de ellos. Esto hace que también establezca otro tipo de relación con los otros miembros de la frase. El resultado es una estructura quiásmica de forma a,b,b',a'.

**a** πάντας τιμήσατε  
**b** τὴν ἀδελφότητα ἀγαπήσατε  
**b'** τὸν θεὸν φοβεῖσθε  
**a'** τὸν βασιλέα τιμᾶτε

<sup>519</sup> Para M. MAZZEO, *Lettere*, 116, la exhortación a las esposas (3:1-6) posee una estructura quiásmica bien definida. La exhortación a los maridos creyentes (3:7) es más breve, pero de contenido semejante (ὁμοίως).

**a** donne sante *sottomesse* ai propri mariti: santa condotta (vv.1-2)  
**b** il vostro *ornamento*... (vv.3-4)  
**b'** l' *adornamento* delle sante donne (v.5a)  
**a'** speravano in Dio *sottomettendosi* ai propri mariti... Sara e Abramo... buon comportamento (vv.5b-6)

<sup>520</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 116.

elementos relevantes para la comprensión e interpretación de su centralidad en el conjunto de la carta. Antes, algunas cuestiones de crítica textual.

## 1.2 CUESTIONES DE CRÍTICA TEXTUAL

El texto griego de nuestra perícopa es sustancialmente seguro. Consideramos, a continuación, algunas variantes que pueden afectar su comprensión. Estas se estudian a partir del texto griego de la Editio Critica Maior (ECM)<sup>521</sup>, el cual fue asumido por la última edición del Novum Testamentum Graece de Nestle-Aland (N-A<sup>28</sup>)<sup>522</sup>.

**V. 18** Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις <sup>a</sup>, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ <sup>b</sup>καὶ τοῖς σκολιοῖς.

- a. Algunos manuscritos adicionan ὑμῶν (N, sy<sup>p</sup>, co), pero resulta redundante. Solo refuerza la idea de amos *vuestros*.
- b. ϣ<sup>72</sup> y algunos minúsculos omiten el καί. Una omisión inicial que provocaría su posterior adición dada la normal expresión: οὐ μόνον... ἀλλὰ καὶ.

**V. 19** τοῦτο γὰρ χάρις <sup>a</sup> εἰ διὰ συνείδησιν <sup>b</sup>θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως.

- a. Algunos manuscritos añaden: παρὰ τῷ θεῷ (C, 88, 206, 252, 442, 1175, 1243); παρὰ θεῷ (Ψ, 33, 94, 180, 307, 436). Seguramente por la influencia del v.20 (παρὰ θεῷ). La versión corta que seguimos es la más atestiguada (ϣ<sup>72</sup>, N, A, B, P y diversas versiones)<sup>523</sup>.
- b. Los manuscritos C, Ψ, 88, 94, 206, 307, 323, 442, 1175, 1243, 1448, sy, sustituyen con ἀγαθὴν el genitivo θεοῦ. Así, en lugar de “conciencia de Dios” (lit.), se leería “una buena conciencia”. El ϣ<sup>72</sup> en lugar de suprimir adiciona ἀγαθὴν: “una *buena* conciencia respecto a Dios”, en un intento por clarificar la lectura del verso.

**V. 20** ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ <sup>a</sup>κολαφιζόμενοι <sup>b</sup>ὑπομενεῖτε; ἀλλ’ εἰ ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες <sup>b</sup>ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ.

<sup>521</sup> B. ALAND – K. ALAND – G. MINK – H. STRUTWOLF – K. WACHTEL (EDS.), *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior IV Catholic Letters*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2013.

<sup>522</sup> B. ALAND – K. ALAND – J. KARAVIDOPOULOS – C. M. MARTINI – B. M. METZGER (EDS.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.

<sup>523</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 164.

- a. Emplean καὶ (–ϕ<sup>72</sup>) κολαζόμενοι (castigos) ϕ<sup>72</sup>, **ℵ**<sup>2</sup>, P, Ψ, 1175, 1611, 1739, r, z. Un concepto más general que κολαφίζόμενοι (bofetadas, golpes en la cara). Tal vez la similitud de formas pudo generar este cambio. No obstante, κολαφίζω aparece en la tradición sinóptica de la pasión de Jesús (Mt 26:67; Mc 14:65), tema que el autor pretende evocar como ejemplo de conducta cristiana en el sufrimiento<sup>524</sup>. Por esta razón y por ser la versión más testimoniada retenemos κολαφίζόμενοι.
- b. En las dos ocasiones que aparece el verbo ὑπομένω, varios mss ϕ<sup>72</sup>, **ℵ**<sup>2</sup>, Ψ, 5, 69, 323, 614, 945, 1241, 1739 leen en tiempo presente (ὑπομένετε). Otros (**ℵ**<sup>\*</sup>, A, B, C, P, 049, Byz.) en futuro (ὑπομενεῖτε). El raro uso de εἰ con formas de futuro<sup>525</sup> impulsaría a asimilar el verbo al tiempo presente de ὑποφέρει en el v.19 y esto pudo generar el cambio en ϕ<sup>72</sup> et al. No obstante, el significado se mantiene<sup>526</sup>.

V. 21 εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς <sup>a</sup>ἔπαθεν <sup>b</sup>ὑπὲρ <sup>c</sup>ὑμῶν ὑμῖν  
ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ

- a. Algunos manuscritos como ϕ<sup>81</sup>, **ℵ**, Ψ, 5, 307, sy<sup>p</sup>, Cyr leen ἀπέθανεν (murió) por ἔπαθεν (sufrió), ésta última aparece en los textos más antiguos ϕ<sup>72</sup>, A, B, C, 33, 81, 322, 323, 436, 945, 1175, 1241, 1243, 1409, 1505, 1611, 1735, 1739, 1852, 1881, 2138, 2298, 2344, Byz, l 751, l 1159. Es claro que las fórmulas de fe primitivas promovieron la versión “murió” (Rm 5:8; 1Co 15:3; 2Co 5:14; 1Ts 5:10) pero, desde el contenido de 1Pe se hace evidente que el verbo πάσχειν sea el preferido por el autor de la carta. Al mismo tiempo, el contexto inmediato del versículo confirma nuestra opción pues, el verbo πάσχειν es utilizado en 2:19.20.23.
- b. En lugar de ὑπὲρ leen περί (ϕ<sup>72</sup>, A, 1735). En formulaciones relacionadas con el sufrimiento de Cristo, aparecen como voces de significación semejante (cf. 1Pe 3:18)<sup>527</sup>.
- c. En cuanto a ὑμῶν y ὑμῖν que le sigue inmediatamente, algunos manuscritos como P, 33, 307, 322, 323, 436, 1067, 1409, Byz leen ἡμῶν y ἡμῖν. Otros (642, 1243, 2344) ἡμῶν ἡμῖν. La confusión en pronombres es frecuente y no es fácil a veces descubrir la lectura original<sup>528</sup>. Sin embargo, se sigue el sujeto en segunda persona plural (sobrentendido por el verbo principal) más que la primera persona así: ϕ<sup>72</sup>, **ℵ**, A, B, C, Ψ, 69, 1241, 1739 y otros mss.

<sup>524</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 116.

<sup>525</sup> Cf. W. BAUER – F. W. DANKER, “εἰ”, en: BDAG, 1.a.α, p. 277.

<sup>526</sup> Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, “εἰ”, en: BDF, 371 [1], 188.

<sup>527</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 524-525.

<sup>528</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 189.

- V. 23** ὅς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου  
δὲ τῷ κρίνοντι <sup>a</sup>δικαίως·
- a.** Algunos pocos manuscritos (t vg; CI<sup>Lat</sup>, Cyp) leen ἀδίκως (injustamente) quizás por influencia del v.19 (πάσχων ἀδίκως). Algunos también sugieren que con esta variante se buscaba hacer referencia a la entrega y sentencia sobre Jesús de parte de Pilato<sup>529</sup>.
- V. 24** ὅς τὰς ἀμαρτίας <sup>a</sup>ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,  
ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ <sup>b</sup>ζήσωμεν,  
οὔ τῷ μώλωπι <sup>c</sup> <sup>d</sup>ιάθητε.
- a.** A pesar de la atestiguada forma ὑμῶν (ϕ<sup>72</sup>, B), el pronombre de la primera persona plural (ἡμῶν) merece aquí la preferencia. La congruencia con los verbos que cierran el verso, especialmente el primero (ζήσωμεν), exige la primera persona plural<sup>530</sup>.
- b.** La forma συνζήσωμεν es empleada por C y συζήσωμεν por un número pequeño de minúsculos (323, 1241, 1739, 2298), posiblemente tratando de enfatizar el origen de esa vida *en Cristo*<sup>531</sup>. Preferimos la versión breve ζήσωμεν, ampliamente atestiguada.
- c.** Algunos manuscritos añaden αὐτοῦ (N\*, P, 436, Byz, sy) posiblemente por la influencia de Is 53:5. Pero, resulta redundante a la luz del οὔ con el cual comienza la frase.
- d.** Pocos manuscritos (81<sup>\*vid</sup>, 88, 720\*, sa<sup>ms</sup>) cambian la forma ἰάθητε por ἰάθημεν; la segunda persona plural por la primera plural. El escaso número de pruebas aboga por la forma más atestiguada (ἰάθητε).
- V. 25** ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα <sup>a</sup>πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα  
καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.
- a.** Manuscritos como ϕ<sup>72</sup>, C, P, Ψ, 33, 81, 307, 436, 442, 642, 1448, 1611, 1739, 1852, 2344, Byz prefieren πλανώμενα, un participio neutro traducido en función adjetival: “estabais como ovejas *errantes*”. Aunque menos atestiguada la versión πλανώμενοι (N, A, B, 1505) es preferible por razones gramaticales, pues permite

<sup>529</sup> Cf. J. N. D. KELLY, *A Commentary*, 122.

<sup>530</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 164.

<sup>531</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 190.

completar la forma perifrástica del imperfecto ἦτε... πλανώμενοι (*estabais... errantes como ovejas*)<sup>532</sup>.

## 2. ANÁLISIS LITERARIO DE 1PE 2:18-25

### 2.1 ESTRUCTURA LITERARIA

Los elementos de delimitación que antes hemos señalado, nos permiten ahora 1) situar el material propio de 1Pe 2:18-25 dentro de la estructura general de la carta y 2) configurar su sólida y coherente organización interna.

#### 2.1.1 1Pe 2:18-25 en la estructura general de la carta

Situarse a 2:18-25 en el conjunto de 1Pe nos exige atender, así sea brevemente, al problema de la estructuración general de la carta. El asunto no resulta fácil de tratar, debido al escaso consenso que al respecto se ha conseguido<sup>533</sup>. Muchos estudiosos afirman que el material contenido en la carta no está dispuesto según un plan estructural preciso, en consecuencia proponen divisiones basadas casi exclusivamente sobre desarrollos temáticos de la obra<sup>534</sup>.

En cambio, otros intentan identificar la estructura de 1Pe deteniéndose en la terminología que ella utiliza<sup>535</sup>. Algunos estudiosos recientes piensan que la carta está organizada con base en criterios formales (preanuncios de temas, concentración

---

<sup>532</sup> Así las últimas traducciones de la CEI (2008), la de la CEE (2010) y la TOB (2010). También cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 537; E. BOSETTI, *Prima lettera*, 113.

<sup>533</sup> Cf. C. H. TALBERT, "Once Again: The Plan of 1 Peter", 141.

<sup>534</sup> Para N. BROX, 1Pe con su estructura "poco consecuente" y "nada lógica ni conceptual", se presenta como un entramado de diversos temas, imágenes, asociaciones y tópicos de variado acento y estilo que no se explican con propuestas de división. Para él, solo la temática es suficientemente unitaria en su esquema de sufrimiento y esperanza; cf. N. BROX, *La primera*, 53-54. En esta misma línea temática se sitúa la propuesta de W. J. DALTON. Para él los tres temas claves de la carta aparecen enunciados en 5:10-11: el sufrimiento de los cristianos, unido al sufrimiento de Cristo, la gloria y la llamada divina; cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation*, 102.

<sup>535</sup> Para E. BOSETTI es claro que la carta se estructura a partir de términos de contenido relevante. En la introducción (1:1-2) y en la conclusión (5:12-14) los contactos se dan a partir de los términos "gracia", "paz" y "elección". En el cuerpo de la carta evidencia tres partes. La primera (1:3-2:10) delimitada por una inclusión: la palabra "misericordia". La segunda (2:11-4:11) inicia con un apelativo directo (Ἀγαπητοί) y termina con Amén. La tercera (4:12-5:11) se abre y se cierra del mismo modo que la segunda; cf. E. BOSETTI, *Il Pastore*, 30-43.

terminológica, inclusiones, etc.), que permiten estructurar el texto de manera más ordenada<sup>536</sup>.

Sin pretender resolver el problema de la diversidad de estructuras posibles, nos interesa presentar dos propuestas representativas: la primera, organizada a partir del formato epistolar clásico, cuyo principal exponente es Paul J. Achtemeier. Y la segunda, estructurada a partir de elementos más literarios e internos del propio texto, como temas, inclusiones, palabras gancho, que permiten dar forma y orden al texto. Este principio organizador lo postula José Cervantes.

Según Paul J. Achtemeier, 1Pe conserva en general la estructura de las cartas antiguas y de modo particular la de las cartas cristianas<sup>537</sup>, a saber: una apertura epistolar (1:1-2); las palabras introductorias, usualmente presentadas en forma de oración o bendición (1:3-12); el cuerpo mismo de la carta (1:13-5:11) y la conclusión epistolar (5:12-14)<sup>538</sup>. Su propuesta la resumimos en la siguiente tabla, donde desarrollamos con más detalle los elementos que conforman el *cuerpo central* de la carta<sup>539</sup>.

---

<sup>536</sup> Así por ejemplo I. VOLPI para quien la carta presenta una estructura concéntrica, que tendría su centro en 3:18-4:11; cf. I. VOLPI, “Approccio di struttura su 1 Pt 2,11-5,14”, 153-172. Según L.-M. ANTONIOTTI, 1Pe se divide en dos grandes partes. La primera comprende tres secciones (A<sup>1</sup> 1,3-12; B<sup>1</sup> 1:13-25; C<sup>1</sup> 2,1-10) y la segunda dos (A<sup>2</sup> 2,11-4,11; B<sup>2</sup> 4,12-5,11); cf. L.-M ANTONIOTTI, “Structure littéraire et sens de la Première”, 533-560.

<sup>537</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 73. T. MARTIN luego de un detallado análisis de la carta, se refiere a su carácter literario en estos términos: “One of the most obvious features of 1 Peter is its epistolary form”, cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 41. Sobre la definición del género epistolar, su proceso genético en el mundo antiguo, la práctica epistolar greco-romana y la configuración de las cartas del Nuevo Testamento, puede consultarse el interesante estudio de R. BURNET, *Épîtres et Lettres I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle*, 31-66.

<sup>538</sup> Esta estructura parece una forma conocida en la época. Así lo confirmaría una comparación con el epistolario paulino; cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 62.

<sup>539</sup> Para la estructura completa cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 73-74.

**1:1-2** Introducción epistolar

**1:3-12** *Prooemium*

**1:13-2:10** Apertura del *cuero* de la carta

**2:11-4:11** Centro del *cuero* de la carta

**2:11-12** Acusaciones falsas y dañinas por el buen comportamiento

**2:13-3:7** Llamado a la subordinación adecuada

**2:13-17** De todos los destinatarios hacia las autoridades civiles

**2:18-25** De los esclavos domésticos hacia sus amos

**3:1-7** De las esposas creyentes hacia sus esposos incrédulos

**3:8-4:11** Llamado a la conducta correcta

**3:8-12** Llamado a los destinatarios a la no represalia por el mal

**3:13-22** Llamado a la conducta correcta ante el sufrimiento

**4:1-6** Llamado a la conducta correcta entre los incrédulos

**4:7-11** Llamado a la conducta correcta dentro de la comunidad

**4:12-5:11** Cierre del *cuero* de la carta

**5:12-14** Conclusión epistolar

Esta estructura básica es reconocida por un buen número de comentaristas<sup>540</sup>, quienes también destacan la importancia del *cuero* de la carta. Sin embargo, cuando se trata de organizar dicho *cuero* y delimitarlo, las diferencias de pareceres se multiplican.

Según Achtemeier el *cuero* de la carta se divide en tres grandes apartados: la apertura (1:13-2:10), el centro (2:11-4:11) y el cierre del cuerpo (4:12-5:11)<sup>541</sup>. El predominio del imperativo en 1:13-2:10, forma verbal que hasta ahora no se había utilizado en la carta, permite delimitar el *inicio* del cuerpo. Igualmente, la presencia de *διό* en 1:13 señala un nuevo comienzo y marca la diferencia con la sección precedente (1:3-12), cuyos versículos introducen el contenido general de la carta (*prooemium*).

El *centro* del cuerpo se delimita a partir del adjetivo con el cual comienza 2:11: *ἀγαπητοί* (queridos). Éste se repite en 4:12 para indicarnos, también ahí, el inicio de una nueva sección<sup>542</sup>. Al mismo tiempo, la frase referida a la glorificación de Dios formaría una inclusión. En 2:12 “*ἵνα... δοξάσωσιν τὸν θεὸν*” (para que... glorifiquen a Dios) y

<sup>540</sup> Cf. E. COTHENET – M. MORGEN, *Lettere Cattoliche*, 52-53; R. FABRIS, *Lettera*, 55; E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 4-5; C. SPICQ, *San Pietro*, 49-50; B. WITHERINGTON, *Letters and Homilies*, 47-48.

<sup>541</sup> Cf. P. J. ACHEMEIER, *I Peter*, 73-74.

<sup>542</sup> Cf. C. E. B. CRANFIELD, *I and II Peter*, 69; P. J. ACHEMEIER, *I Peter*, 169.

4:11 “ἵνα... δοξάζηται ὁ θεὸς” (para que sea glorificado Dios). La forma de referirse a sus destinatarios nos ayuda en la delimitación pues, al comienzo se dirige a lectores en general (2:11-17), luego pasa a los grupos en particular (2:18–3:7) y regresa finalmente, a su auditorio general (3:8–4:11). La referencia a Cristo, especialmente en su sufrimiento (2:21-24; 3:18-20.22; 4:1) y en su triunfo (3:22) añade rasgos de unidad temática a toda la sección.

El *cierre* del cuerpo (4:12–5:11) comparte algunos de los rasgos de delimitación que hemos señalado para el centro del cuerpo: un inicio con ἀγαπητοί y una conclusión doxológica (5:10-11). Este cierre separa a todo el cuerpo de la carta, de su conclusión general, donde se encuentran los saludos, el sumario y una bendición final (5:12-14).

Así, según esta estructura, la sub-unidad 2:18-25 se sitúa en el centro del cuerpo de la carta. Lo que Paul J. Achtemeier circunscribe dentro de la unidad mayor 2:13–3:7 a la que da el título de: “Llamado a la subordinación adecuada”. Ciertamente, 2:18-25 hace parte de la inclusión de grupos particulares exhortados a la subordinación. Su contexto más inmediato es el del código doméstico, fácilmente identificable porque en él se inculcan los deberes recíprocos de los miembros de la casa y se confirman las relaciones jerárquicas tradicionales<sup>543</sup>. Aunque, como se inicia a constatar, 1Pe hace uso de esta estructura según su propio interés.

Si bien esta forma de organización de la carta ofrece muchas posibilidades de comprensión, pareciera que el arte de su estructura se basa en la adecuación de su contenido con los modelos epistolares existentes y que la tarea del comentarista consiste en distribuir el contenido de la carta sobre formatos establecidos<sup>544</sup>. El riesgo de perder el principio organizador y la finalidad que el propio autor dio al texto es muy grande. A este riesgo metodológico quiso responder el trabajo exegético de José Cervantes. Su propuesta considera de “capital importancia que sea el propio texto el que nos remita a

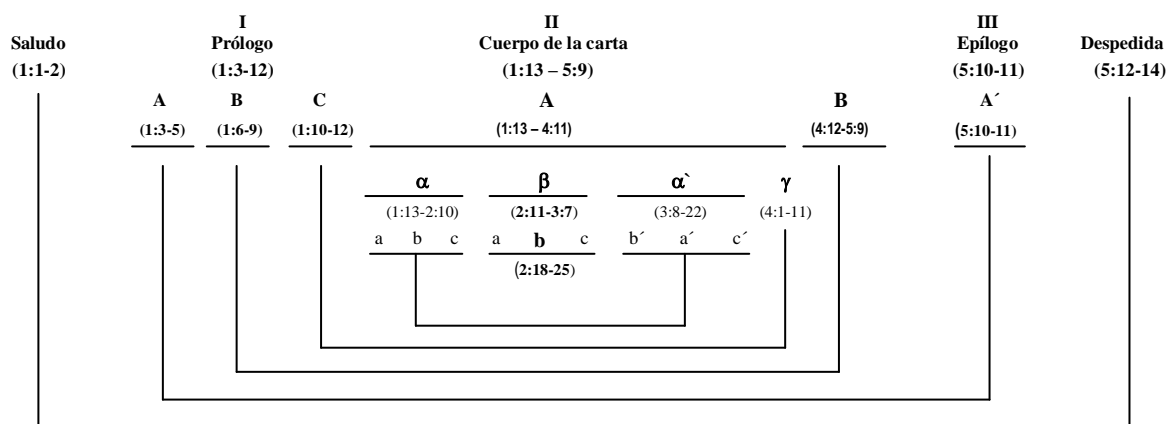
<sup>543</sup> Cf. P. J. ACHEMEIER, *1 Peter*, 73.

<sup>544</sup> Así por ejemplo, la propuesta de B. L. CAMPBELL quien aprovecha las categorías de la retórica clásica para distribuir el contenido de 1Pe en: 1:1-2 *quasi-exordium*; 1:3-12 *exordium*; 1:13–2:10 primera *argumentatio*; 2:11–3:12 segunda *argumentatio*; 3:13–4:11 tercera *argumentatio*; 4:12–5:14 *peroratio*. Para este autor “Peter operates throughout according to definite principles concerning the invention, arrangement, and style of discourse as these principles found expression in the theoretical treatises on Greco-Roman rhetoric”; B. L. CAMPBELL, *Honor, Shame*, 235.

la metodología más apropiada para desmenuzarlo, escudriñarlo y comprenderlo, en vez de forzarlo en virtud de unos criterios preconcebidos de antemano”<sup>545</sup>.

Sin pretender hacer aquí un estudio de todos sus argumentos sí nos interesa destacar, al menos brevemente, su propuesta metodológica y las conclusiones referidas a la estructuración de la carta. En cuanto al método tenemos que decir que su trabajo exegético siguió los procedimientos literarios con los que Albert Vanhoye formuló el diseño estructural literario de la carta a los hebreos<sup>546</sup>. Dichos criterios incluían: los anuncios de temas, palabras que caracterizan un desarrollo, variación del género literario, inclusiones que delimitan unidades, palabras-gancho, disposiciones simétricas y paralelismos, alusiones y citas del AT. Elementos que le llevaron a confirmar la unidad literaria de la carta y a plantear una disposición concéntrica desde la cual estructurar 1Pe<sup>547</sup>.

La siguiente disposición simétrica puede ayudarnos a tener una visión inicial de su propuesta<sup>548</sup>:



<sup>545</sup> A partir de esta observación el objetivo de su estudio cambió. Al respecto comenta: “nuestra tarea era estudiar el tema de la Pasión de Cristo en 1Pe, atendiendo principalmente al análisis de los textos singulares sobre dicho tema. Sin embargo, ha sido el análisis minucioso de la carta el que nos ha llevado a ver la Pasión no solo como un tema importante, sino *quasi* el hilo conductor y la clave literaria para interpretar el mensaje de la carta” J. CERVANTES, *La pasión*, 54.

<sup>546</sup> Nos referimos a su obra, cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hebreux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, <sup>2</sup>1976.

<sup>547</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 57-112.

<sup>548</sup> Esta disposición concéntrica es presentada por J. CERVANTES, *La pasión*, 106. Nosotros introducimos algunos detalles para claridad de lector.

Como José Cervantes demuestra, existe entre el principio (1:1-2) y el final de la carta (5:12-14), además de la correlación lógica de *saludo y despedida*, la conexión mediada por el tema de la gracia (1:2; 5:12). El *prólogo* (1:3-12) queda dividido en tres partes, las dos primeras **A** (1:3-5) y **B** (1:6-9) anticipan los temas del *corpus* de la carta **A** (1:13-4:11), **B** (4:12-5:9) y del *epílogo* teológico **A'** (5:10-11). La parte **C** (1:10-12) del *prólogo* se corresponde con la sección  $\gamma$  (4:1-11) de la parte **A** (1:13-4:11) del *cuero* de la carta, puesto que ambas son finales de unidades literarias: **C** es final del *prólogo* y  $\gamma$  es la conclusión de la parte **A** del *cuero* de la carta.

El *cuero* de la carta es bastante amplio, pues su contenido abarca 1:13-5:9. Este se divide en dos partes desiguales en su extensión: **A** 1:13-4:11 y **B** 4:12-5:9. En la parte **A** del bloque central se logra descubrir una estructura quiástica de la forma  $\alpha + \beta + \alpha'$ , en cuyo centro ( $\beta$ ) destaca la sub-unidad 2:18-25 (**b**), que constituye a su vez el centro de toda la carta<sup>549</sup>.

El resultado de su trabajo se aprecia en la estructuración concéntrica que hace de la carta. Dicha simetría permite identificar el centro del texto: “En 1Pe, este centro lo constituye el texto parenético-expositivo de la sección  $\beta$ , a saber, la unidad **b**: 2:18-25, donde todas las características literarias de la carta convergen y configuran una perícopa teológico-cristológica preciosa”<sup>550</sup>.

A modo de conclusión podemos afirmar que las dos formas de estructuración de la carta aquí expuestas, la primera formulada desde los rasgos epistolares tradicionales (Achteimeier) y la segunda desde criterios lingüísticos más internos (Cervantes), confirman la dificultad que existe de organizar el material del llamado *cuero* de la carta<sup>551</sup>. Sin embargo, a pesar de dichas diferencias los estudiosos constatan un considerable grado de acuerdo sobre los principales motivos y preocupaciones de 1Pe.

<sup>549</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 105.

<sup>550</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 108.

<sup>551</sup> Al respecto, basta con mencionar la propuesta de J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 80-83, que difiere de los comentaristas expuestos. Para él, el *cuero* de la carta ocupa 1:3-5:11. Otra postura crítica a las distribuciones expuestas proviene de M. MAZZEO quien, en contra de Cervantes, señala como *exagerado* el hacer del sufrimiento y de la pasión de Cristo, la clave decisiva para la estructuración de todo el contenido de la carta, pues, esto hace que se olviden otros temas importantes; cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 220-221.

Para comenzar, el constante motivo del *sufrimiento injusto* que es determinante en el conjunto de la carta<sup>552</sup>. El capítulo anterior, demostró que para el autor de 1Pe sus destinatarios están sufriendo de diversas formas (agresión verbal, física y por acciones legales). En este sentido, 2:18-25 destaca porque el tema del sufrimiento aparece gramaticalmente expresado, en su forma verbal, por primera vez en 2:19. Después, se encuentra por cuatro ocasiones en los vv.19.20.21.23, lo cual significa una concentración especial de dicho tema en esta unidad<sup>553</sup>.

Esta centralidad se acentúa cuando el autor propone la figura de Cristo como modelo de Siervo, que llevó pacientemente su sufrimiento injusto. Sin duda, esta centralidad de Cristo influye directamente en la configuración estructural de la carta. La carta temática y literariamente podría estar organizada en torno al pasaje 2:18-25 pues, como muchos afirman, ahí se encuentra “el corazón de la cristología de 1Pe”<sup>554</sup>.

### 2.1.2 1Pe 2:18-25 y su estructura interna

La perícopa 1Pe 2:18-25 se presenta sólidamente unitaria, sea desde el punto de vista formal, como de contenido. Esto especialmente se aclara desde la constante aparición de términos clave como: sufrimiento (19.20.21.23), gracia (19.20), pecado (20.22.24), justicia-injusticia (19.23.24). Estas constantes terminológicas favorecen una serie de

<sup>552</sup> En esta perspectiva D. G. HORRELL señala que: “One thing is clear in the depiction of the letter’s recipients: they are experiencing suffering. From the opening thanksgiving (1.6) to the closing section of the letter (5.9-10) this suffering is a prominent theme, a Leitmotif, of the text. It is variously described as ‘various kinds of trials’ (1:6), suffering for the sake of righteousness (3.14), a ‘fiery trial’ (4.12), and ‘sharing the sufferings of Christ’ (4.13)”; cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 53.

<sup>553</sup> Cf. M.-L. LAMAU, *Des Chrétiens*, 31.

<sup>554</sup> Una de las más recientes investigaciones así lo enfatiza: “As the heart of Peter’s Christology, 2:21-5 represents a creative blending of Old Testament material and elements of Christ’s passion resulting in a unique and powerful interpretation of the death of Christ as to its nature (vv. 21b, 24a), purpose (21d, 24b), and results (vv.24d, 25b)”, M. WILLIAMS, *The Doctrine of Salvation*, 97-98. Luego de presentar el uso significativo de los textos de Isaías en la construcción de la cristología petrina, K. H. JOBES también describe a 1Pe 2:21-25 como “*the heart of 1 Peter’s Christology*”, K. H. JOBES, *1 Peter*, 192. Para D. G. HORRELL, 2:18-25 es un “*key Christological passage*”, especialmente por el contexto donde aparece. Pues, la conducta de Cristo es presentada como “modelo”, en una carta donde el sufrimiento es el tema central, cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 66; J. H. ELLIOTT afirma: “The emphatic location of this slave exhortation, the nature and extent of its supporting theological rationale, its unusual terminology and fusion of traditions, and its paradigmatic function are all features which highlight the significance of this passage within the general strategy of 1 Peter”. J. H. ELLIOTT, “Backward and Forward”, 187; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 128. Finalmente, el valor central de esta perícopa es destacado incluso por aquellos que no precisan de una forma estructural fija para la carta de Pedro, como es el caso de N. BROX, quien a propósito de 2:18-25 afirma: “Estos versículos poseen así, inesperadamente, un valor central (olvidado casi siempre en la exégesis) en el contexto de todo 1 Pe. Toda la carta debe entenderse partiendo de ellos”; N. BROX, *La primera*, 174.

paralelismos que unifican más el texto. En primer lugar, entre los vv.19-20 y luego entre los vv.21-25. En estos últimos destaca la contraposición que se establece por contraste, por ejemplo, entre lo que Jesús no hizo y lo que hizo: ὁς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὗρέθη δόλος... (v.22); o entre una formulación negativa y una positiva: ὁς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει (v.23). El análisis de cada grupo de versos nos permitirá proponer una estructura del texto.

#### a. v. 18

La primera parte, el **v.18**, tiene un carácter netamente parenético. Se trata de una oración principal con el verbo en forma de participio pasivo con valor imperativo<sup>555</sup>. Ésta señala la circunstancia concreta de sufrimiento de los esclavos domésticos, a quienes les exhorta a someterse a sus amos (ὑποτασσόμενοι), incluso delante de aquellos perversos (σκολιοῖς, lit. retorcidos)<sup>556</sup>.

#### b. vv. 19-20

En la segunda parte (**vv.19-20**) destaca la centralidad del v.20a (“Pues, ¿qué mérito [tiene] si, cuando hacéis mal y siendo golpeados, aguantáis?”). Una pregunta antitética retórica que pone de relieve su estrecho paralelismo con el v.20b (“si cuando hacéis el bien y sufriendo aguantáis”), así como el paralelismo parcial con el v.19 (“si alguno soporta aflicciones sufriendo injustamente”). Destaca la correspondencia entre las dos proposiciones principales. Ambas contienen la forma: τοῦτο χάρις, una al inicio del v.19 y la otra al final del v.20. El predicado fundamental de toda la construcción es χάρις (2:19.20b). El sujeto explícito es el pronombre τοῦτο y la función de las tres condicionales es concretar dicho sujeto (εἰ διὰ συνείδησιν...v.19; εἰ ἁμαρτάνοντες...v.20a; εἰ ἀγαθοποιῶντες...v.20b). Estas oraciones condicionales ofrecen también un paralelismo sinonímico importante. Los verbos ὑποφέρει y

<sup>555</sup> Cf. M. ZERWICK, *El griego del Nuevo Testamento*, §373 (265), 157-158.

<sup>556</sup> Para una distribución distinta, que integra el v.18 a los versículos siguientes 19-20; cf. M.-L. LAMAU, “Exhortation aux esclaves et hymne au Christ Souffrant”, 122-124. También, cf. J. H. ELLIOTT, “Backward and Forward”, 186-191. Aunque, su comentario más reciente de la carta conserva una estructura bipartita: **a)** 2:18-20 y **b)** 2:21-25, no obstante, explica que en el v.18 inicia la exhortación a los esclavos, que comprende un principio general de conducta. Los vv.19-20 serían la justificación inicial de dicha exhortación y los vv.21-25 desarrollarían más la motivación que justifica la exhortación del v.18; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 512.

ὕπομενεῖτε de estas frases tienen mucho en común, así como los elementos (1) y (2) en que se pueden dividir dichas proposiciones.

En efecto, el v.20a presenta el primer participio: ἀμαρτάνοντες (hacéis mal), en paralelismo antitético con el elemento (1) de los vv.19 (conciencia de Dios) y 20b (hacéis el bien). Sin embargo, κολαφιζόμενοι (siendo golpeados), es un paralelo sinónimo del elemento (2) de los vv.19 (sufriendo injustamente) y 20b (sufriendo)<sup>557</sup>. Esto se aprecia mejor en el esquema que sigue:

<b>v.19:</b> τοῦτο γὰρ χάρις			
	εἰ (1)	διὰ συνείδησιν θεοῦ	ὕποφέρει τις λύπας
	(2)	πάσχων ἀδίκως	
<b>v.20a:</b>			
	εἰ (1)	ἀμαρτάνοντες	
	(2)	καὶ κολαφιζόμενοι	ὕπομενεῖτε;
<b>v.20b:</b>			
	εἰ (1)	ἀγαθοποιῶντες	
	(2)	καὶ πάσχοντες	ὕπομενεῖτε.
τοῦτο	χάρις	παρὰ	θεῶ.

Un cambio significativo de sujeto sucede luego del v.19 donde es el pronombre indefinido τις (alguno), mientras que en el v.20 es la segunda persona del plural. Así, aun cuando sigamos en la exhortación a los esclavos, el autor comienza a indicar la generalización y ampliación de su mensaje. El carácter teológico de esta primera sección, lo señalará el autor con la inclusión de θεός en los vv.19 y 20.

### c. vv. 21-25

En cuanto a los versículos 21-25, la estructuración es más fácil de lograr, sea por el ritmo literario, como por el tema que éstos desarrollan. El tema lo introduce el v.21, a partir de los dos sentidos, salvífico y ejemplar, con el que describe al sufrimiento de Cristo: "...porque también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo...". Estos sentidos se desarrollan en los vv.22-24<sup>558</sup>, entre los cuales destacan los vv.21 y 23, por

<sup>557</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 124. En esta perspectiva también J. P. ACHTEMEIER para quien los versos 19 y 20 juntos presentan un quiasmo de la forma *aba*'. Con el v. 19 se hace una declaración positiva (*a*), el v.20a una negativa (*b*) y el v. 20b retoma la declaración positiva (*a'*); cf. J. P. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 196.

<sup>558</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 125.

el uso y la repetición del sufrimiento de Cristo (Χριστὸς ἔπαθεν/πάσχων), contenido fundamental de la carta. En los vv.19-20 ya aparecía en dos ocasiones πάσχων y πάσχοντες. Pero, en esta segunda sección, el tema se concreta y desarrolla en la figura de Cristo Sufriente: ἔπαθεν (v.21) y πάσχων (v.23)<sup>559</sup>. La inclusión literaria ὑμῶν presente en los vv.21 y 25 permite también delimitar este segundo apartado<sup>560</sup>.

Esta subunidad es introducida con la partícula γάρ (v.21)<sup>561</sup>, que también señaló el inicio de la anterior (vv.19-20). Es la segunda explicación que el autor ofrece a sus destinatarios acerca de la situación que padecen. Ésta, aunque más cristológica, está en estrecha relación con la primera por el tema del sufrimiento (2:19.20b.21.23)<sup>562</sup>.

La construcción inicia con el v.21 donde el autor destaca a Cristo como modelo en el sufrimiento dado que, como los esclavos domésticos, también Cristo sufrió (καὶ Χριστὸς ἔπαθεν). Con las palabras que siguen (ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν), háραx en el NT, reforzará la idea de la ejemplaridad de Cristo en el sufrimiento. Los vv.22-24 desarrollarán este pensamiento. Estos versículos están unificados por la repetición del pronombre relativo ὃς referido a Cristo. En 22 y 24a se reconocen dos puntos de contacto significativos: la referencia al pecado que Cristo no cometió y la referencia a nuestros pecados que él cargó en su cuerpo sobre el madero. El v.23 sirve de enlace entre el carácter ejemplar del v.22 y el carácter salvífico del v.24.

El carácter ejemplar se precisa con una serie de formulaciones negativas (οὐκ) que muestran cómo Cristo padeció el sufrimiento: [ἀμαρτίαν] οὐκ ἐποίησεν, v.22a; οὐδὲ εὐρέθη δόλος, v.22b; οὐκ ἀντελοιδόρει, v.23a; οὐκ ἠπεῖλει, v.23b. La formulación

<sup>559</sup> Para J. H. ELLIOTT “this Christological unit, with its four relative clauses (vv.22.23.24abc.24d) modifying Christ (v.21b), is framed by the inclusion formed by its opening and closing verses (vv.21 and 25)”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 523. También J. CERVANTES, *La pasión*, 126.

<sup>560</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 123.

<sup>561</sup> La partícula γάρ, siempre después de la primera palabra de la proposición, sirve para dar razón de cualquier cosa precedente o para introducir una demostración de lo que se acaba de decir. Gramaticalmente tiene un valor casi afirmativo y por eso puede traducirse como: “en efecto”, “sí...”, o por un “pues”. La describimos como una conjunción coordinante explicativa de valor causal; cf. A. A. GARCÍA, *Introducción al griego bíblico*, 29; E. G. JAY, *Grammatica Greca*, 73. En 1Pe esta conjunción aparece en diez ocasiones, normalmente cumpliendo la función de introducir una demostración o una expresión motivante (2:19.20.21; 3:5.10.17; 4:3.15) y en solo dos (2:25; 4:6) daría razón de la actividad de Dios; cf. L THURÉN, *Argument and Theology*, 68.

<sup>562</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 522.

positiva recuerda cómo Cristo sufriendo se *entregaba* a Dios, el que juzga justamente (v.23). El verbo que aquí se emplea es *παραδίδωμι*, el mismo que recogen tanto la tradición del Siervo Sufriente de Yahvé, como la tradición evangélica en relación con el sufrimiento redentor. Así se inicia a apreciar el carácter salvífico que llegará a su culmen en el v.24.

Finalmente, el v.25 con esquema literario de la forma: *antes-ahora*, permitirá un contraste entre *πλανάω* y *ἐπιστρέφω*. Este último destaca la acción de Dios que *reconduce*, como sujeto agente del verbo, la relación entre los creyentes y Cristo.

Estos criterios de organización nos permiten distribuir los **vv.21-25** de la siguiente manera:

<b>v.21</b>	εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς <b>ἔπαθεν</b> ὑπὲρ ὕμῶν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ	<b>ὕμῶν</b>
<b>v.22</b>	ὅς ἁμαρτίαν	οὐκ ἐποίησεν
<b>v.23</b>	ὅς λοιδορούμενος <b>πάσχων</b>	οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ οὐκ ἀντελοιδόρει οὐκ ἠπεῖλει
<b>v.24</b>	ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, ὅς τῷ μάλωπι <b>ιάθητε.</b>	παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·
<b>v.25</b>	ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα <b>πλανώμενοι,</b> ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν <b>ὕμῶν.</b>	

#### d. Estructura final de 2:18-25

Con base en los argumentos hasta ahora expuestos podemos concluir que 1Pe 2:18-25 es un texto muy bien articulado. Sus elementos literarios significativos se sintetizan en un esquema literario tripartito:

1. Exhortación general a los esclavos domésticos (2:18).
2. Primera motivación general, con una referencia a la voluntad-gracia de Dios (2:19-20).
3. Una segunda motivación, con una referencia a Cristo como modelo, “Siervo justo y sufriente” (2:21-25).

Su unidad interna se aprecia en la distribución coherente del contenido del texto que a continuación presentamos:

<b>1Pe 2:18-25</b>			
<sup>18</sup>	<b>Οἱ οἰκέται</b>	ὑποτασσόμενοι ἐν παντί φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.	
<sup>19</sup>	<b>τοῦτο γὰρ χάρις</b>	εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας <b>πάσχων</b> ἀδίκως.	
<sup>20</sup>	ποῖον γὰρ κλέος <b>εἰ</b> ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ἀλλ' <b>εἰ</b> ἀγαθοποιῶντες καὶ <b>πάσχοντες</b> <b>τοῦτο χάρις</b> παρὰ θεῶ.	ὑπομενεῖτε; καὶ ὑπομενεῖτε,	
<sup>21</sup>	εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς <b>ἔπαθεν</b> ὑπὲρ <b>ὑμῶν</b> ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ		
<sup>22</sup>	<b>ὃς</b> ἀμαρτίαν	οὐκ ἐποίησεν	
<sup>23</sup>	<b>ὃς</b> λοιδορούμενος <b>πάσχων</b>	οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, οὐκ ἀντελειδώρει, οὐκ ἠπεῖλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·	
<sup>24</sup>	<b>ὃς</b> τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, <b>οὗ</b> τῷ μάλωπι ἰάθητε.		
<sup>25</sup>	ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν <b>ὑμῶν</b>		

## 2.2 GÉNERO LITERARIO

El texto de 1Pe 2:18-25 es una unidad indisoluble de género parenético-doctrinal<sup>563</sup>. Su carácter parenético se puede apreciar desde el inicio<sup>564</sup>. En el v.18 los esclavos domésticos (οἱ οἰκέται) son exhortados a someterse a sus amos, por medio de un participio con valor imperativo (ὑποτασσόμενοι). Los sufrimientos que este sometimiento desencadena se extenderán a toda la comunidad, pues, soportan aflicciones injustas (ὑποφέρειν λύπας, 2:19) no solo los esclavos, sino todos los destinatarios de la carta (λυπηθέντες, 1:6). De ahí que este carácter parenético se mantenga a lo largo de la carta (παρακαλῶ, 2:11) y se considere como parte de su finalidad: os he escrito para exhortaros (παρακαλῶν, 5:12)<sup>565</sup>.

Esta exhortación está motivada por una doble explicación doctrinal que abarca siete versículos (2:19-25). Estas explicaciones vienen introducidas por la conjunción coordinante explicativa γάρ (vv.19.20.21.25). La primera explicación (vv.19-20) expone la doctrina de la gracia (χάρις, 2:19.20b). La segunda exposición (vv.21-25) es más cristológica. Puesto que Cristo también sufrió (Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, 2:21), el autor puede exhortar a sus destinatarios a seguirlo como modelo de comportamiento en el sufrimiento injusto. Lo hace por medio de una serie de frases que inician con el pronombre relativo ὃς (vv.22.23.24). En cada una de ellas destaca la elegancia estilística y el elevado ritmo literario que el autor utiliza.

Ciertamente, el estilo de 1Pe ha sido definido como de notable expresividad y de eficaz argumentación<sup>566</sup>. Así lo podemos comprobar en este pasaje, sin duda escrito para ser proclamado y causar un efecto en la audiencia. El uso de las repeticiones: θεός, χάρις

<sup>563</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 118.

<sup>564</sup> Generalmente, se ha identificado a 1Pe con el género parenético. T. W. MARTIN, ha estudiado las relaciones de 1Pe con los discursos prescriptivos de la antigüedad y concluye que: "...several features of 1 Peter places it within the genre of paraenesis. The prescriptive language in 1 Peter is an essential feature of paraenesis. The imperatives with their supporting participles, motivations for conduct, and moral examples, which often employ antithesis, are all marks of prescriptive speech"; T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 102-103. Asimismo, J. H. ELLIOTT, aceptando el análisis de T. W. MARTIN, afirma que: "'the hortatory aim (5:12) and mood of 1 Peter, along with its inclusion of much hortatory and parenetic material qualify it as a 'parenetic/hortatory' letter'"; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 11.

<sup>565</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 321.

<sup>566</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 24.

(vv.19-20); ὁς, ὑμῶν (vv. 21 y 25) o las cuatro ocasiones en que la conjunción γάρ aparece (vv.19.20.21.25), evidencian un desarrollo expositivo organizado, que busca llegar a su contenido fundamental: el recuerdo de Cristo Siervo Sufriente. Este es el argumento decisivo según el cual *sufrir injustamente* o *sufrir haciendo el bien* y poder soportarlo es *gracia* de Dios (2:19.20) y hay que permanecer firmes en ella (5:12). Esta observación no es trivial. Refleja en realidad lo que la exégesis ha ido descubriendo como particularidad de este género epistolar parenético-doctrinal. La carta es exhortación (παρακαλῶν), estímulo y llamada, pero también tiene un objetivo doctrinal<sup>567</sup>: dar testimonio (ἐπιμαρτυρῶν) de la verdadera gracia de Dios (5:12) y, de este modo, instruir a sus destinatarios sobre su situación y sus posibilidades<sup>568</sup>.

### 3. ANÁLISIS DE LAS TRADICIONES QUE SUBYACEN A 1PE 2:18-25

La 1Pe puede ser definida, en palabras de Ceslas Spicq, como “una carta de tradición”<sup>569</sup>, en el sentido de que parece ser escrita sobre un amplio tejido de tradiciones judías y cristianas que hicieron posible la construcción de su propio contenido y argumento.

Ciertamente, 1Pe es un “texto de encrucijada” (*texte-carrefour*), como lo definió Albert Vanhoye<sup>570</sup>, pues en él confluyen una diversidad de tradiciones que se hace necesario explicitar, con el fin de descubrir los elementos redaccionales propios del autor. Algunos discuten, por ejemplo, la presencia de una forma de *himno cristológico*, que

---

<sup>567</sup> Para comentaristas recientes es muy importante el aspecto “doctrinal” que fundamenta la exhortación. La visión del autor sobre el sufrimiento de sus destinatarios es realista, reconoce que la exhortación a “hacer el bien” no siempre causa el efecto deseado. De ahí que el autor recupere la figura del Siervo sufriente en Cristo, el justo que se confía a Dios (2:23). Para K. O. SANDNES: “the paraenesis which urges the believers to do good aims at silencing opposition. But the author seems very realistic; he does not expect this strategy to do away with the marginal situation of the believers. ‘Doing good’ is therefore more than a clever strategy. The author imagines the righteous in the Old Testament fulfilling God’s will and still being met with opposition. The righteous entrusts himself to God. The paraenesis in 1 Peter looks beyond this strategy; it aims at God’s final vindication”; K. O. SANDNES, “Revised Conventions in Early Christian Paraenesis”, 373-403.391. También, J. SCHLOSSER, *La première*, 30, indica que los aspectos formales del texto no se aclaran en 1Pe a partir de la forma epistolar parenética, sino sobretudo por la temática que trata.

<sup>568</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 326.

<sup>569</sup> Cf. C. SPICQ, *San Pietro*, 15.

<sup>570</sup> Esto en ningún momento significa que el texto no tenga unidad u originalidad. Se trata más bien de que 1Pe es un “point de renouveau de multiples courants de pensée qui enrichissaient la foi et la vie de l’Église primitive”; cf. A. VANHOYE, “1 Pierre au Carrefour des Théologies”, 97-128.

habría servido de base para 2:21-25. Otros ven la influencia de la literatura greco-romana en la forma y contenido de algunas secciones de la carta, por ejemplo, en la instrucción conocida como código doméstico (2:18–3:7). Y algunos explican el origen, contenido y finalidad teológica del texto, a partir de la tradición del Siervo Sufriente de Yahvé (Is 52:13–53:12). Al estudio de estas tres posibles tradiciones nos dedicamos a continuación.

### 3.1 ¿UN HIMNO CRISTOLÓGICO PRIMITIVO DETRÁS DE 1PE 2:18-25?

La tarea por indagar los estratos literarios subyacentes a 1Pe comenzó luego de que algunos comentaristas constataron las numerosas afinidades de la carta con otros escritos del NT. El primero en analizar sistemáticamente el material de 1Pe e interrelacionarlo con las otras cartas del NT fue Edward G. Selwyn<sup>571</sup> quien, luego de una detallada comparación del material de 1Pe con otros escritos del NT, demostró que las correspondencias temáticas y léxicas no se debieron a una dependencia literaria de 1Pe con la literatura del NT sino al uso común, pero variado, de un amplio depósito de tradiciones cristianas primitivas. A esta conclusión llegó luego del estudio de las semejanzas que encontró entre 1Pe 2:18-25, Col 3:22–4:1 y Ef 6:5-9<sup>572</sup>. Según Selwyn, éstas se explican mejor a partir de un marco común de tradiciones, que por una supuesta dependencia directa de los documentos entre sí<sup>573</sup>. Posteriores estudios han confirmado esta fundamental conclusión de Selwyn<sup>574</sup>.

<sup>571</sup> Para J. H. ELLIOTT el trabajo de E. G. SELWYN: “marks a milestone of research on 1 Peter and its intertextuality”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 28. Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 365-466.

<sup>572</sup> Para E. G. SELWYN las cartas de Pablo poseían, sin duda, un trasfondo teológico común, para la interpretación de la situación de los esclavos (“pues, el amo a quien servís es Cristo”, Col 3:24). Sin embargo, 1Pe iba más allá. Pues, el autor de 1Pe unió el deber del esclavo con las palabras de Cristo y con la totalidad del ejemplo y significado de su vida y su muerte. De ahí que construyera su exhortación con el contenido más profundo del evangelio: la pasión y muerte de Jesús. Según él, muy seguramente la frase: “τοῦτο γὰρ χάρις” (1Pe 2:19) sugiere que la *verba Christi*, transmitida en Lc 6:32-34 (“ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν”) estuvo en la mente del autor de 1Pe. Así, lo que en un principio era un mandato a los esclavos para obedecer a sus amos, se convertiría en un deber religioso de gran estima, pues, la vocación a la esclavitud era una magnífica oportunidad para pasar de la *verba Christi* a la *imitatio Christi*; cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 429-434; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 28.

<sup>573</sup> Lo afirma en la conclusión de su estudio comparativo de códigos domésticos; cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 431.

<sup>574</sup> En la actualidad los estudios confirman dicho aporte de las tradiciones del cristianismo primitivo a 1Pe. Sin embargo, tampoco se puede perder de vista la originalidad de la carta en el panorama epistolar del N.T. Así lo resume M. MAZZEO: “...per quanto importanti e reali possano essere i legami e gli apporti della tradizione del cristianesimo primitivo nella 1Pietro, non bisogna mai dimenticare l’originalità della lettera nel panorama epistolare del NT. La 1Pietro è frutto di una personalità teologica

Unos años más tarde Rudolf Bultmann<sup>575</sup>, en un artículo dedicado al análisis de los fragmentos himnicos y fórmulas de fe presentes en 1Pe, consideraría a 1Pe 2:21-24 proveniente de un tradicional himno cristológico al cual el autor haría ciertos cambios y adiciones<sup>576</sup>. A continuación, Marie-Émile Boismard, luego de una lectura atenta y comparativa de las analogías de algunos textos del NT semejantes por su ritmo exhortativo y estilo poético, formulará como hipótesis la existencia de *himnos cristianos*, que se retransmitían por distintas tradiciones como la paulina y se dejan ahora reconocer, tanto por las formas que las introducen, como por la estructura rítmica que mantienen<sup>577</sup>. Para Boismard es posible identificar en 1Pe cuatro himnos cristianos antiguos. Estos están fuertemente influenciados por fórmulas usadas en la catequesis de los cristianos o en homilías de liturgias bautismales. Estos himnos serían: 1Pe: 1:3-5<sup>578</sup>; 2:22-25; 3:18-22; 5:5-9<sup>579</sup>.

---

autonoma, radicata in una ricca tradizione di fede”; cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 33. En esta perspectiva; cf. O. KNOCH, *Le due Lettere*, 22.

<sup>575</sup> Cf. R. BULTMANN, “Bekenntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbrief”, 285-297.

<sup>576</sup> Entre sus razones aduce el cambio de la segunda persona plural (ὁμῶν, ὑμῶν en el v.21 a ἡμῶν en el v.24 y el regreso a la segunda persona: ἰάθητε), por la 1ª plural en la cual estaría escrito el original. Este mismo argumento le permite sugerir que estos versículos fueron elaborados independientemente de los versículos anteriores. Para él, la frase ὑπὲρ ὑμῶν (v.21) y la descripción del significado del sufrimiento de Cristo no tienen nada que ver con la exhortación a los esclavos. Postura que carece de argumentos si se tiene en cuenta el estado final del texto. Para J. CERVANTES, *La pasión*, 153-154, “es incorrecta la consideración de Bultmann cuando hace notar la falta de relación entre el texto de Cristo Sufriente y la exhortación dirigida a los esclavos, pues en ambos casos se trata del sufrimiento injusto, y la diferencia radica solamente en el género de los textos, el v.18 es parenético y los vv.21-25 son doctrinales”.

<sup>577</sup> Cf. M.-E. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales*, 7-14.

<sup>578</sup> Extensamente ha argumentado M. E. BOISMARD que los versos 1:3-5 se derivan del mismo material bautismal presente en Tt 3:5-7. Tal sugerencia se basa en las similitudes entre los dos pasajes. Señala por ejemplo: la frase κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος que aparece en las dos cartas (1Pe 1:3; Tt 3:5). Las palabras que se repiten de alguna manera como ἔσωσεν y σωτήρος en Tt 3:5.6 y σωτηρίαν en 1Pe 1:5. O el uso de conceptos similares como: παλιγγενεσίας en Tt 3:5 y ἀναγεννήσας en 1Pe 1:3; cf. M.-E. BOISMARD, “Une liturgie baptismale”, 183-186. También encuentra inequívocas referencias al bautismo en 1:3-5 J.N.D. KELLY, *A Commentary*, 46. Pero, realmente tales similitudes resultan más aparentes que reales. La frase κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος, modificada en 1Pe con πολὺ, es asociada en Tt con el baño del nuevo nacimiento y la renovación por el Espíritu Santo, algo ausente en 1Pe. De igual modo, otros observan que algunos de los conceptos usados por Tt como παλιγγενεσίας podría seguramente referirse al bautismo, pero lo mismo no podríamos asegurar de ἀναγεννήσας en 1Pe; cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 93.

<sup>579</sup> La sección 5:5-9 tiene sin duda elementos tradicionales, tales como el uso de Pr 3:34 o el Sal 55:23, pero en ningún momento estos elementos pueden ofrecer una estructura himnica; cf. P. H. DAVIDS, *The First Epistle*, 12.

En su estudio, Boismard destaca el “estricto paralelismo” que tiene 2:22-25 con 3:18-22<sup>580</sup>. Este será su principal argumento para conjeturar que 1Pe toma casi literalmente un himno litúrgico antiguo. Las coincidencias que señala son: en ambos textos el autor apela al “temor” (2:18; 3:16), los destinatarios son invitados a mantener una “buena conciencia” (2:19; 3:16), pues, es mejor sufrir a causa de obrar el bien que por obrar el mal (2:20; 3:17). Sin embargo, será sobre todo el lenguaje referido a Cristo el que permita a Boismard conjeturar la existencia de un himno litúrgico, que fue el que proporcionó material para ilustrar el ejemplo de Cristo en 1Pe: “pues, también Cristo, sufrió por nosotros” (2:21; 3:18). Dicho himno habría influido en la composición de otros textos del NT como por ejemplo: 2Co 5:21; Rm 5:8; Ga 3:13 y, de modo especial, con la primera carta de Juan. Las semejanzas y sucesiones de temas idénticos no pueden ser “efecto del azar”<sup>581</sup>.

Sin embargo, el análisis de Boismard es muy general y no permite establecer una clara dependencia literaria<sup>582</sup>. Y, aun cuando pudieran identificarse ciertos fragmentos de himnos en 1Pe, solo serían eso: piezas únicas separadas de su origen y así solas ayudan poco en la interpretación de la carta. Lo que es claro para 2:18-25, desde la perspectiva de Boismard, es que estamos ante una estructura poética, con cadencia del lenguaje y estilo hímnico. Sin embargo, esto no se debería a ninguna tradición subyacente antigua, sino al uso del lenguaje poético de la otra posible tradición que subyace, la del cántico del Siervo Sufriente en Isaías 52:13–53:12<sup>583</sup>.

En la actualidad la postura de los investigadores es mucho más reservada en la identificación o reconstrucción de los sustratos de la carta, de un lado por consideraciones metodológicas e históricas y, de otro, por la evidencia de que hay hipótesis más simples y esclarecedoras para explicar el carácter literario de 1Pe<sup>584</sup>.

---

<sup>580</sup> Cf. M.-E. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales*, 111-132.

<sup>581</sup> Cf. M.-E. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales*, 130.

<sup>582</sup> Cf. E. COTHENET, “Les Orientations”, 13-42.

<sup>583</sup> Cf. P. H. DAVIS, *The First Epistle*, 12.

<sup>584</sup> Para BROX, “el mejor modo de explicar el conjunto de esas observaciones sobre el texto es, sin duda, el partir del supuesto de que el escrito se concibió globalmente y en sus partes como una unidad y como carta. Lo abonan así, a nivel puramente formal, no solo el marco (1,1s; 5, 12-14), sino especialmente la

### 3.2 1PE 2:18-25 Y LA TRADICIÓN DE UN CÓDIGO DOMÉSTICO

La obra de David L. Balch nos introdujo en la influencia de la forma literaria de los “códigos domésticos” en 1Pe, presente también en otros textos del NT. Al igual que estos, 1Pe asume muchos elementos de esta tradición, pero implementa cambios importantes. Una breve comparación con Col y Ef, que mantienen las tres relaciones tradicionales de los códigos, y con las cartas pastorales, que reflejan un momento posterior de la vida de la iglesia, nos permitirá descubrir la manera cómo el autor de 1Pe utilizó este material.

#### 3.2.1 El código doméstico de Col 3:18–4:1 y Ef 5:22–6:9

Los dos textos más representativos del NT sobre “códigos domésticos” son Col y Ef, en el sentido de que ambos conservan la forma literaria regular de lo que se ha llamado código doméstico<sup>585</sup>.

- a) En Col y Ef quedan interpeladas por parejas, todos los estamentos de la casa, en el orden: mujeres-maridos (Col 3:18-19; Ef 5:21-33), hijos-padres (Col 3:20-21; Ef 6:1-4), esclavos-amos (Col 3:22–4:1; Ef 6:5-9)<sup>586</sup>. En 1Pe faltan estas tres relaciones. Sin embargo, incorpora una exhortación amplia (2:13-17) que inculca la sumisión a las autoridades. Después, en 2:18-25, se exhorta a los esclavos domésticos, pero no a sus amos. En 3:1 se razona la sumisión de las mujeres con el motivo de ganar a los maridos<sup>587</sup>. Luego, de manera muy breve, en 3:7, se exhorta a los maridos creyentes, invitados a vivir en unidad (συννοικοῦντες) con sus mujeres. Al final, posiblemente, se transfiera la relación tradicional padres-hijos, a las relaciones de la comunidad presbíteros-jóvenes

---

eulogia (1,3-9, sobre todo en comparación con 2 Cor 1,3 Ef 1,3). 1Pe no presenta ningún ‘distanciamiento’ literario-artístico de unidades textuales grandes y pequeñas empleadas originariamente en forma no epistolar, sino que utiliza para sus temas, muy indicados en una carta, un amplio material tradicional de tipo parenético y probablemente también homológico y litúrgico”; N. BROX, *La primera*, 37.

<sup>585</sup> L. GOPPELT, *A Commentary*, 163, recuerda que: “In Luther Bibles from the end of the sixteenth century ‘Haustafel’ has been the heading over the corresponding sections of Colossians and Ephesians”.

<sup>586</sup> El esquema de código doméstico que Col y Ef propone es muy conservador del *ethos* tradicional de la sociedad grecorromana. Probablemente señale la existencia de un esquema configurado en las comunidades cristianas, que sirva para su gobierno interno, pero posiblemente también para estabilizar las relaciones con los de fuera; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 181-182.

<sup>587</sup> En 1Pe se exhorta a la mujer de un matrimonio donde el marido no es creyente, pues se habla de *los que han despreciado la palabra* (3:1). No hay, por tanto, una exhortación al binario tradicional mujeres-maridos, como en Col y Ef; cf. J. CERVANTES, *La primera*, 150, n. 79.

(5:1-5)<sup>588</sup>. Por tanto, 1Pe no sigue, como Col y Ef, el esquema tradicional de los códigos domésticos<sup>589</sup>.

- b)** La sujeción de los miembros de casa en Col y Ef inicia por las mujeres, para ello se emplea el verbo ὑποτάσσω (Col 3:18; Ef 5:21-22), en imperativo. Al final, para expresar la sujeción de los esclavos (δοῦλοι) a sus amos (κύριοι) emplea ὑπακούω (obedecer). Los dos en modo imperativo y tiempo presente: ὑπακούετε (Col 3:22; Ef 6:5). En cambio, 1Pe inicia exhortando a los esclavos domésticos (οἰκέται), empleando el participio presente ὑποτασσόμενοι (2:18). De este modo, invierte el orden de la praxis helenística, que se dirigía al esclavo en último lugar, y lo pone al comienzo de esta instrucción sobre la casa.
- c)** En las ocasiones en que se emplea el verbo ὑποτάσσωμαι los códigos añaden una explicación. Breve y estilizada en Col y Ef: “como conviene en el Señor” (Col 3:18) “por respeto a Cristo” (Ef 5:21); “como la iglesia sumisa a Cristo” (Ef 5:24). Mientras que en el caso concreto de 1Pe 2:18-25, esta explicación es larga y de amplio contenido teológico (2:19-20) y cristológico (2:21-25).
- d)** En Col y Ef se emplea la denominación general δοῦλοι, para referirse a los esclavos. En 1Pe 2:18, los esclavos domésticos a quienes se instruye son denominados οἰκέται, subrayando su puesto y su función dentro de la casa (οἶκος). A su vez, en 1Pe los amos son mencionados como τοῖς δεσπότηαις, mientras que en Col 4:1 y Ef 6:9 son κύριοι. Pero, en la elaborada teología de Col y Ef, es clara la idea de que el amo a quien se sirve es Cristo (Col 3:24). Él es la cabeza suprema de la iglesia, que es su cuerpo (Col 1:22-23). Su presencia se descubre fundamentalmente en la cabeza, no en los miembros más débiles del cuerpo. En cambio, la identidad de Cristo en 1Pe sigue los rasgos del Siervo Sufriente de Yahvé de Is 53. En 2:21 la carta afirma que también Cristo sufrió y que obró de manera ejemplar como Siervo de Yahvé (2:22-25).
- e)** A los amos (κύριοι), Col les exhorta a dar a sus esclavos lo que es justo y equitativo (4:1). En Ef son exhortados a no amenazar (ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, 6:9). La carta busca detener tajantemente las amenazas de parte de los amos. La amenaza es una declaración de que alguien causaría daño a otro, particularmente si ciertas condiciones no se llegan a cumplir<sup>590</sup>. Pero, 1Pe refiere directamente

<sup>588</sup> Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 130.

<sup>589</sup> Cf. L. GOPPELT, *A Commentary*, 164.

<sup>590</sup> El llamado que hace Ef a los amos cristianos no se puede limitar solo a que ellos no lancen amenazas, sino que en realidad pretende que los amos traten con dignidad y buena voluntad a sus esclavos, de la misma forma como la carta lo pide a los esclavos respecto de sus amos; cf. H. W. HOEHNER, *Ephesians*, 813-814.

las aflicciones, golpes, maltrato de aquellos amos perversos que hacen sufrir injustamente a los esclavos domésticos (2:18-20) y, muy seguramente, lo mismo sucede con las esposas creyentes, casadas con no creyentes (3:1-6).

- f) Finalmente, en Col y Ef se exhorta a los esclavos a ser conscientes (εἰδότες) de que “hacer el bien” trae la recompensa del Señor. El Señor a quien se sirve devuelve toda acción buena, sin que tenga en cuenta que se trate de esclavo o libre (Col 3:24; Ef 6:8). En 1Pe, el esclavo obra siempre bien, no solo con los amos buenos, sino también con los perversos, pues, esto es una gracia de parte de Dios (2:20). La conducta intachable y respetuosa de las mujeres, no solo puede ganar a los maridos incrédulos, sino que es valiosa ante los ojos de Dios (3:2-4).

Esta comparación que hemos establecido entre 1Pe y las formas de código doméstico más representativas del NT (Col y Ef), nos permite afirmar que si el autor de 1Pe manejó algunos elementos de la forma literaria de código doméstico, lo hizo según su propio interés. La distancia que asume de la forma literaria de tríadas de relaciones recíprocas y la disposición del esclavo doméstico en el primer grado de las relaciones posibles en la casa, confirman no un uso fijo de un código doméstico, sino una adaptación muy independiente, del *topos* tradicional sobre el ordenamiento de la familia<sup>591</sup>.

También es importante destacar que en las fuentes helenísticas, no se habla ni a los esclavos ni a las mujeres, sino a sus amos y a sus maridos. 1Pe les instruye a los miembros más débiles, directamente considerándoles agentes morales, racionales y responsables por derecho propio<sup>592</sup>. En Col y Ef hay una evolución del código que refleja una tendencia a aceptar el orden patriarcal y jerárquico, probablemente con el fin de contrarrestar los excesos de libertad cristiana (Ga 3:28). En las asambleas de Pablo, la libertad y autonomía de todos sus miembros eran rasgos característicos. Pero, al parecer, provocaron una imagen social negativa, que Col y Ef querían suavizar con el entorno, limitando esas libertades y autonomía inusuales para la mayoría de los grupos durante la segunda mitad del siglo I<sup>593</sup>.

<sup>591</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 504.

<sup>592</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 507.

<sup>593</sup> Esta situación se visualiza, por ejemplo, en el trato que Ef da a la relación mujer-marido (5:21-33). El autor utiliza este binario para ilustrar la relación entre Cristo y la ekklésia; y viceversa, la comprensión de

Finalmente, la comparación también muestra que en 1Pe estamos ante un contexto conflictivo más concreto. De las amenazas a los esclavos en Ef, se pasa a las aflicciones, golpes y maltratos en 1Pe, por eso, la carta amplía su motivación e insiste de manera más aguda, en la explicación doctrinal sobre el sufrimiento injusto de Cristo Siervo, en función del testimonio que deben dar y del modelo que deben seguir<sup>594</sup>.

### 3.2.2 El código de estado en 1Tm 2:9–3:15; 5:1–6:2 y Tt 2:1-10; 3:1-2

Las cartas pastorales reflejan una situación bastante posterior de la vida de la iglesia y los códigos no pretenden regular las relaciones internas de las casas cristianas, sino inculcar los deberes de los diversos estados existentes de la comunidad<sup>595</sup>. De su comparación con 1Pe señalamos solo algunos elementos:

- a) Un primer aspecto de comparación es el de la relación con las autoridades. 1Tm 2:2 pide que se rece por los reyes y por las autoridades. En Tt 3:1 se habla de la sumisión a los magistrados y a las autoridades. Con esto se pretende garantizar una “vida tranquila y apacible” (1Tm 2:2). En 1Pe 2:13 la sumisión es a “toda criatura humana” (ἀνθρωπίνη κτίσει). “Criatura” implica que es Dios creador quien dispone la autoridad humana y regula las relaciones. Por eso, en tono neutral recomienda someterse al emperador y a sus gobernadores, en atención a la responsabilidad que tienen de castigar a quienes obran el mal y ensalzar a los que obran el bien (2:13b-14)<sup>596</sup>. Pero, la sumisión del creyente está en función de “hacer el bien” y hacerlo “por causa del Señor” (διὰ τὸν κύριον, 2:13), es decir, cumpliendo la voluntad de Dios (τὸ θέλημα τοῦ θεου, 2:15). Esta es la motivación cristológica, que luego el autor expone en 2:21-25, donde mostrará a Jesús obediente a la voluntad del Padre.
- b) Un segundo aspecto por destacar es el de la situación de los esclavos. En Tt 2:9-10 se promueve un tipo de comportamiento hacia los amos pero, al mismo tiempo, se revela el concepto que se tenía de los esclavos. En el v.9 se les pide no contradecir (μὴ ἀντιλέγοντας) y en el v.10 no robar (μὴ νοσφιζομένους). Dos

---

esta relación jerárquica sirve para ilustrar la relación entre el marido y la mujer creyentes. La mujer se convierte en cuerpo del varón y pierde su dominio sobre él (a diferencia de 1Co 7:4) y por lo tanto está subordinada al varón, no solo en la casa, sino también en la ekklesiá. Con lo cual, la patriarcalización se profundiza y se acepta el orden social vigente; cf. C. GIL, “El desarrollo de la tradición paulina”, 265-268.

<sup>594</sup> Cf. L. GOPPELT, *A Commentary*, 165; J. CERVANTES, *La pasión*, 150-151.

<sup>595</sup> Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 132.

<sup>596</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 489-490.

formas negativas para describir al esclavo. La primera, advierte de su contradicción o verbal oposición y la segunda parece confirmar una práctica habitual en el mundo antiguo. Las exhortaciones en Col y Ef invitaban al esclavo a desarrollar un noble carácter. A servir ἐν ἀπλότητι τῆς καρδίας (Ef 6:5), ὡς δοῦλοι Χριστοῦ (Ef 6:6). Por el contrario, Tt 2:9-10 advierte contra los vicios que se atribuían a los esclavos según el popular estereotipo. Como afirma David C. Verner, estas advertencias transmiten una sensación de gran distancia social de los esclavos y el desprecio subyacente para ellos como clase<sup>597</sup>.

- c) Junto a la situación de los esclavos está la limitación de la presencia pública de las mujeres. En 1Tm 2:9-15 se exige de ella una sumisión más radical que en Pablo: “No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio” (v.12). La autoridad se pone en manos de los varones, amos, hombres con prestigio. Pues, el protagonismo que las mujeres habían alcanzado, daba pie para acusaciones en su contra. En 1Pe, la mujer, no con palabras, pero sí con acciones puede “ganar” para la fe, a su marido no creyente (3:1). Además, son mencionadas las “santas mujeres” de los patriarcas, como Sara, quienes esperan en Dios, hacen el bien y no temen terror alguno (3:5-6).

El contexto en el que hay que entender estos datos de las cartas pastorales es el de las amenazas externas e internas, las desviaciones doctrinales, para lo cual se ponen en marcha mecanismos sociales que afiancen y den seguridad a la iglesia. De ahí que se cuiden las buenas relaciones con el entorno social y con la autoridad máxima. Para ello, se acentúa la autoridad de los líderes oficiales como protectores de la sana doctrina (obispos, diáconos, ancianos, viudas). La función de estos líderes como cabezas de familia está unida a su autoridad en la comunidad<sup>598</sup>. Si en Col y Ef había un esfuerzo por configurar el orden de la casa a partir de valores específicamente eclesiales, en las cartas pastorales, por el contrario, el orden de la iglesia es modelado según el patrón del orden doméstico. Es decir, que no se buscará ya regular las relaciones internas de las casas de los creyentes, sino inculcar los deberes de los diversos estados existentes en la comunidad<sup>599</sup>.

En esta búsqueda por adaptarse a las condiciones sociales y evitar las acusaciones de fuera, las cartas pastorales promovían un universalismo de la salvación de Dios (1Tm

<sup>597</sup> Cf. D. C. VERNER, *The Household of God*, 141.

<sup>598</sup> Cf. M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 302.

<sup>599</sup> Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 131-134.

2:3-4; Tt 2:11)<sup>600</sup>. Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, para ello hay un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como “rescate por todos” (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, 1Tm 2:4-6). Esta evocación del sacrificio de Cristo recuerda el logion del rescate (cf. Mt 20:28; Mc 10:45) y también, sin duda, la figura del Siervo Sufriente (Is 53:11-12)<sup>601</sup>. Por su parte, 1Pe acude a la imagen del rescate (1:18), combinándola con la de la ofrenda sacrificial (sangre), aplicada a Cristo, como el cordero puro sacrificado (1:19). Pero la carta hará más hincapié en el sufrimiento de Cristo que en su muerte<sup>602</sup>. 1Pe desarrolla esta insistencia en los versículos dedicados a los esclavos domésticos (2:18-25), al parecer, dentro del modelo de instrucción doméstica modificado.

En suma, las semejanzas y grandes diferencias que hemos verificado en este apartado, nos permiten afirmar que el autor de la carta conoció e hizo uso de esta forma literaria con la que se instruía sobre la administración de la casa y la conducta de sus miembros. Sin embargo, es indiscutible también la adaptación que hizo de este material y la distancia significativa que tomó del modelo<sup>603</sup>, revelando así los énfasis particulares de su pensamiento<sup>604</sup>.

### 3.3 1PE 2:18-25 Y LA TRADICIÓN DEL SIERVO SUFRIENTE DE IS 52:13–53:12

La tradición que seguramente mejor se reconoce detrás de 1Pe 2:18-25 es la llamada tradición del Siervo Sufriente de Yahvé de Is 52:13–53:12 (Is 53)<sup>605</sup>. Esta tradición es una de las diferentes interpretaciones sobre la pasión y muerte de Cristo que buscaba,

<sup>600</sup> Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 134.

<sup>601</sup> Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador*, 113.

<sup>602</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 112-113.

<sup>603</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 147-152; D. L. BALCH, *Let Wives*, 123-131; K. JOBES, *1 Peter*, 181-187.

<sup>604</sup> Estos énfasis y particularidades presentes en 1Pe hicieron que J. H. ELLIOTT propusiera un ajuste a la teoría de los códigos domésticos planteando la existencia de una tradición ética greco-romana más general y flexible referente a la “gestión de la casa” (household management), pues, la tradición de “código doméstico” (household code) solo se ocupa de los deberes recíprocos de los miembros de la casa y de sus relaciones jerárquicas tradicionales internas; cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 503-511.

<sup>605</sup> Cf. J. P. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 192-193; J. CERVANTES, *La pasión*, 156-159; L. GOPPELT, *A Commentary*, 208-210; F. MANN, “Souffrances et joi”, 259-282; T. P. OSBORNE, “Guide Lines for Christian Suffering”, 387-388.

desde las Sagradas Escrituras, dar sentido a la muerte de Jesús<sup>606</sup>. Está basada en los cánticos del Déutero-Isaías (Is 40-55), obra de un autor que vivió en tiempos del destierro de Babilonia y que compuso este bloque bastante compacto, marcado desde el inicio (40:1-5) hasta el final (55:12-13), por el anuncio del retorno<sup>607</sup>.

En el Déutero-Isaías encontramos cuatro poemas que reciben el nombre de cantos del Siervo de Yahvé: Is 42:1-7; 49:1-9; 50:4-11; 52:13–53:12<sup>608</sup>. Y tanto los comentaristas que mantienen que los cantos del Siervo son parte de un único poema independiente como los que los consideran integrantes del libro están de acuerdo en que el denominado cuarto poema constituye una unidad literaria y debe ser analizado en sí mismo<sup>609</sup>. Un examen detallado de este canto desborda nuestro propósito de estudio<sup>610</sup>, brevemente atenderemos a dos cuestiones fundamentales: **1)** explicitar la relación entre 1Pe y la versión griega de Is 53 **2)** mostrar la novedad con que 1Pe trata la tradición de Is 53 respecto a otros lugares donde aparece en el NT.

En cuanto al primer asunto, podemos afirmar que 1Pe muestra una excelente preparación del autor en el lenguaje y en la teología del AT especialmente en su versión griega de los LXX<sup>611</sup>. Esto se confirma en el libro de Is-LXX que tan hábilmente

---

<sup>606</sup> Para un balance organizado y crítico de las diversas interpretaciones, cf. C. GIL, “Las interpretaciones de la muerte de Jesús”, 181-211.

<sup>607</sup> Cf. J. BLENKINSOPP, *El libro de Isaías*, 98-101; C. WIÉNER, *El segundo Isaías*, 5.

<sup>608</sup> Se sigue la tradicional distribución ofrecida en su momento por B. DUHM, *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>5</sup>1967. El esquema general de distribución en cuatro cantos es seguido aún por muchos. Sin embargo, otros encuentran cinco o incluso siete: Weiser, por ejemplo, habla de cinco (los cuatro de Duhm más 42:5-9); Gressmann de siete (42:1-4; 42:5-9; 49:1-6; 49:7; 49:8-13; 50:4-10; 53:1-12); cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, 272.

<sup>609</sup> Cf. B. S. CHILDS – J. K. COX, *Isaiah*, 410-411.

<sup>610</sup> El cuarto canto del Siervo de Is 53 es uno de los temas más estudiados del AT y del que aún quedan muchos asuntos por resolver. La obra de referencia de B. JANOWSKI – P. STUHLMACHER, *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2004, ofrece un apartado bibliográfico muy completo; cf. W. HÜLLSTRUNG – G. FEINE, “A Classified Bibliography on Isaiah 53”, 462-492. Particularmente señalamos: B. S. CHILDS, *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2001. Para otros temas, cf. P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur*, Cerf, Paris, 1981; J. VERMEYLEN, *The Book of Isaiah. Le livre d’Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l’ouvrage*, Leuven University Press, Leuven, 1989; W. H. BELLINGER – W. R. FARMER, *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2009; M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2010.

<sup>611</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 67.

aprovecha para la composición de 1Pe 2:22-25. El libro de Is-LXX es un texto que sigue la fuente hebrea, transmitiendo el sentido, tal como él lo capta, y formulándolo con frecuencia en un griego muy refinado<sup>612</sup>. Las diferencias con el texto hebreo se atribuyen a sus propias técnicas exegéticas enraizadas en la hermenéutica rabínica. Es decir, el autor busca una interpretación más coherente con el sentido de todo el párrafo o con el contexto de todo el libro. Con este procedimiento, el traductor ha creado una obra literaria nueva que tiene coherencia en sí misma y que se puede leer con independencia del hebreo<sup>613</sup>.

Algunos rasgos de esta novedad se pueden apreciar en el texto de Is 52:13–53:12 (Is 53):

- a) La presentación que se hace del Siervo en Is 52:13 del texto hebreo de la tradición masorética está relacionada con el triunfo del Siervo: “veréis a mi Siervo prosperar” (לְיָשָׁרִים)<sup>614</sup>. En cambio, la LXX introduce una lectura sapiencial, insistiendo en que el Siervo, llamado παιδίον<sup>615</sup>, “tendrá noticia de ello”, “entenderá” (συνήσει)<sup>616</sup>. En Is-LXX el autor ya había traducido antes el

<sup>612</sup> Cf. T. M. LAW, *Cuando Dios habló griego*, 76.

<sup>613</sup> Cf. N. FERNÁNDEZ, “El texto griego de Isaías”, 7-24.13

<sup>614</sup> El verbo לָשָׁר puede ser traducido en hifil como “ser prudente/actuar prudentemente” o en qal como: “ser exitoso/próspero”. Si se traduce en el primer sentido, entonces el v.13a se enfoca en la vía prudente sobre la cual el Siervo ejecuta corrientemente su oficio, y en el v.13b en el resultado alcanzado: será enaltecido, levantado, ensalzado. Si por el contrario se traduce el verbo por “prosperar”, entonces se refiere al futuro y significa que la misión del Siervo se cumplirá (cf. 53:10) o que después de su propio sufrimiento verá el éxito (cf. 53:11); cf. K. KOENEN, “לָשָׁר”, TDOT 14, p. 123.

<sup>615</sup> El concepto עֶבֶד (Siervo, esclavo), que figura 807 veces en el texto hebreo, en la LXX se traduce 340 veces con el grupo παῖς (Siervo, niño), 327 con el grupo δοῦλος y 46 con οἰκέτης (doméstico). Para el sentido más estricto de “esclavo” se emplea δοῦλος y con el grupo παῖς se hace referencia al “servidor libre” o “criado” del rey (por ejemplo: un soldado, un oficial). El grupo de παῖς es una traducción más antigua que refleja mejor el sentido griego de la cercanía entre Dios y el hombre, mientras que δοῦλος es un término más fuerte para describir la relación con Dios, a fin de enfatizar mejor la soberanía divina. Estos conceptos aparecen con frecuencias distintas a lo largo de los textos, así por ejemplo: los salmos y los profetas menores prefieren δοῦλος e Isaías y Daniel optan por παῖς. En cuanto a la traducción de Isaías, especialmente, en los cánticos del Siervo el autor inserta en Is 42:1 “Jacob” e “Israel”, postulando una interpretación colectiva del Siervo. Por otro lado, la LXX en 52:13–53:12 bien podría tener una referencia individual. En 53:12 se usa παιδίον, y en vista de 9:5 esto podría sugerir una interpretación mesiánica; W. ZIMMERLI, “παῖς θεοῦ”, en: GLNT IX, pp. 275-335.

<sup>616</sup> La forma συνήσει en futuro indicativo, 3ª singular de συνήμι designa el acto de percibir, luego el prestar atención a..., finalmente el captar como entender. Es la comprensión de algo que desafía la manera de pensar y la práctica; cf. W. BAUER – F. W. DANKER, “συνήμι”, BDAG, p. 972. En la LXX, el grupo de palabras relacionado con σύνεσις está en conexión con afirmaciones referentes a la sabiduría. Así, inteligencia o saber se usan indistintamente (Ej. Is 11:2; 29:14; Jb 12:13; Si 1:19s y sobre todo en los textos programáticos de Pr 1:7 y paralelos: Sal 110 [111]:10; Pr 2:1ss; 9:10). Otros sinónimos contribuyen a redondear la imagen; junto a comprender encontramos paralelamente en Is 43:10 *saber* y *crear*. De ahí puede deducirse, que, según el sentido de la doctrina sapiencial de la última época, el saber,

verbo לַחֲזֹק con ἐπίσταμαι en 41:20 y con νοέω en 44:18, así que el uso de συνήσει en 52:13 es una clara opción teológica<sup>617</sup>. Se trata de una exégesis de carácter intertextual que permite un enlace y un contraste entre el Siervo de Yahvé que “entenderá” (LXX-Is 53) y el pueblo que “no entiende” (LXX-Is 6:9-10)<sup>618</sup>. Al mismo tiempo, relaciona al Siervo de Yahvé de LXX-Is 53 con la figura mesiánica sobre la cual reposará el espíritu de “sabiduría e inteligencia” (πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, LXX-Is 11:2).

- b) Este Siervo es descrito, por los reyes o los pueblos que toman la palabra (53:1-10), como en desgracia: despreciado, marginado. El texto hebreo insinúa a Dios como responsable de la aflicción y del dolor del Siervo: “herido por Dios y humillado” (מִכָּבֶּה אֶלֶּהִים, 53:4). La LXX evita traducir אֶלֶּהִים y pronostica mejor el final del juicio de Dios sobre el Siervo inocente: “pondré a los malvados en lugar de su sepultura y a los ricos en lugar de su muerte” (53:9). En cambio, el texto hebreo recuerda que “pusieron su tumba entre malvados, su sepultura entre malhechores”. Por tanto, la LXX es la que más insiste en la inocencia del Siervo, porque no cometió iniquidad, ni se encontró engaño en su boca (53:9)<sup>619</sup>.
- c) En cuanto al sentido y al alcance del sufrimiento del Siervo, podemos afirmar que en el texto hebreo de la tradición masorética, el carácter vicario de este sufrimiento no es tan evidente. En Is 53:4 los que hablan descubren que el rechazo y el sufrimiento del Siervo (53:2-3) no es causado por él mismo, sino que “cargó (אָנֹכִי) con nuestros males (מַחֲמָדֵינוּ, enfermedades) y soportó todas nuestras dolencias (וּמַחֲמָדֵינוּ, 53:4)”. Pero, el hecho de que el Siervo lleve con los sufrimientos del grupo (Israel o un grupo distinto), o de que esos males sean la causa de dicho sufrimiento, no implica necesariamente que dicho sufrimiento sea “por ellos” o “en lugar de ellos”<sup>620</sup>. Por otra parte, la versión griega sí explicita este sentido, en LXX-Is 53:4 se dice: “este lleva (φέρει) nuestros pecados (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν) y sufre por nosotros (περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται)<sup>621</sup>. Más adelante, en LXX-Is 53:12 la afirmación se aclara: “él en persona cargó con los pecados de muchos y fue entregado (παρεδόθη) por sus pecados”.

---

la comprensión, no ha de entenderse como una capacidad que esté patente a la razón; J. GOETZMANN, “σύνεσις”, en: DTNT IV, pp. 15-16.

<sup>617</sup> Cf. E. R. EKBLAD, *Isaiah's Servant Poems*, 179.

<sup>618</sup> Cf. A. T. NGUNGA, *Messianism in the Old Greek of Isaiah*, 185.

<sup>619</sup> Cf. A. T. NGUNGA, *Messianism in the Old Greek of Isaiah*, 187-190.

<sup>620</sup> Cf. R. H. WHYBRAY, *Isaiah 40-66*, 175; S. GUIJARRO, “Biblia y teología en los comienzos del cristianismo”, 182.

<sup>621</sup> Cf. C. BREYTENBACH, “The Septuagint Version of Isaiah 53”, 339-351.

A modo de conclusión podemos afirmar que la forma como la LXX presenta al Siervo Sufriente de Yahvé, refleja una actualización del texto hebreo de Is 53. Muy seguramente, ya no está detrás el problema del exilio o la restauración judía, sino más bien el problema de la retribución de los justos. El final del v.10 y todo el 11, asientan el principio de la retribución del justo, de todo justo, aunque por algún tiempo tenga que sufrir algunas afrentas. Los malvados serán castigados, y aunque el justo llegara a morir, Dios daría a los malvados y a los ricos, en intercambio por su muerte (v.9). Mediante la aplicación de este principio de retribución el autor disipa el escándalo del sufrimiento del justo, ofreciendo un principio de esperanza para todos los que experimentaban la misma situación<sup>622</sup>.

El cuarto cántico del Siervo Sufriente de Isaías llegó ciertamente a ser muy conocido y se estableció como clave profética en la cual los creyentes vieron prefigurado el sufrimiento vicario de Cristo<sup>623</sup>. Sin embargo, el uso de esta tradición es sorprendentemente diverso en el conjunto del NT<sup>624</sup>. El recurso a la tradición de LXX-Is 53, con la cual el autor interpreta el sufrimiento de Cristo, es distintivo de 1Pe. Ningún otro autor emplea esta tradición con tanta amplitud y relevancia para su contenido doctrinal<sup>625</sup>.

Un esquema comparativo de *citas* nos permitirá desarrollar el segundo aspecto que habíamos indicado al inicio de este apartado: presentar la particularidad con que 1Pe recibe el influjo de Is 53, en comparación con otros textos del NT. La siguiente tabla compara los textos donde se acude en forma de “cita” a Is 53<sup>626</sup>. Un breve comentario, nos ayudará a revisar el significado que le asignaron a la cita. Por tanto, no se trata de

---

<sup>622</sup> Cf. B. CARRA DE VAUX – C. DEFÉLIX – J. N. GUINOT, *El Siervo doliente*, 12.

<sup>623</sup> Cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, 178-179; C. GIL, “Las interpretaciones de la muerte de Jesús”, 191-193.

<sup>624</sup> El tema es tratado directamente por: A. AEJMELAEUS, “The Suffering Servant: Isaiah 53 as an Intertext of the New Testament”, 475-494; K. D. LITWAK, “The Use of Quotations from Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament”, 385-394.

<sup>625</sup> Cf. J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos II*, 1324.

<sup>626</sup> La posible influencia de este pasaje en la fórmula “por vosotros” de las palabras de Jesús en la última cena o su influjo en la fórmula “por nuestros pecados” que aparece en los primeros credos cristianos, exige otro tipo de análisis comparativo.

un estudio crítico textual de cada cita, sino de una presentación de la orientación que tomó el pasaje de Isaías cuando se incorporó en el Nuevo Testamento.

CITA	TEXTO	COMENTARIO
<b>Rm 10:16</b>	Pero no todos obedecieron a la Buena nueva. Porque Isaías dice: <i>¡Señor! ¿Quién ha creído nuestra predicación?</i>	Luego de encadenar varias preguntas retóricas referidas a la fe (¿cómo invocar sin creer, creer sin oír, oír sin proclamar, proclamar sin ser enviado?), Pablo recurre a Is 53:1-LXX solamente para explicar la situación de incredulidad de Israel.
<b>Rm 15:21</b>	Antes bien, como dice la Escritura: <i>Los que ningún anuncio recibieron de él, le verán, y los que nada oyeron, comprenderán.</i>	Acudiendo a Is 52:15-LXX, que refiere el versículo al Siervo (los que nada conocían de él), Pablo hace un uso cristológico del mismo: gracias a su ministerio los que no habían oído antes hablar de Cristo llegarán a conocerlo y creer en él.
<b>Mt 8:17</b>	<sup>16</sup> Curó también a todos los que se encontraban mal, <sup>17</sup> para que se cumpliera lo dicho por el profeta Isaías: <i>Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades.</i>	Luego de tres narraciones de milagros Mt hace un sumario (8:16) que comenta en 8:17 adaptando Is 53:4. En su contexto original el Siervo asume los sufrimientos del pueblo. Sin embargo, en Mt lo que Jesús “toma” no son las dolencias espirituales (sufrimientos, culpas), sino las enfermedades concretas para curarlas. Por tanto, el uso de Is 53 está en función de explicar el sentido de la actividad taumátúrgica de Jesús y no en relación con sus propios sufrimientos en la pasión y muerte. Los milagros, para Mt, son prueba evidente de que Jesús es el Siervo de Yahvé.
<b>Mc 15:28</b>	Y se cumplió la Escritura que dice: <i>Ha sido contado entre los malhechores.</i>	Un pasaje añadido que retoma a Is 53:12 para explicar por qué a Cristo lo crucificaron entre dos bandidos. La edición N-A <sup>28</sup> lo incluye solo en el aparato crítico.
<b>Lc 22:37</b>	Porque os digo que es necesario que se cumpla en mí eso que está escrito: <i>ha sido contado entre los malhechores.</i>	Al final del discurso de despedida Lc pone en labios de Jesús la cita de Is 53:12 para explicar que su suerte está en conformidad con la Escritura. En Cristo se cumple la profecía del Siervo de Dios.
<b>Jn 12:38</b>	Así se cumplía el oráculo pronunciado por el profeta Isaías: <i>Señor, ¿quién dio crédito a nuestras palabras? ¿A quién se le reveló el poder del Señor?</i>	Al final del cap.12 el evangelista retoma la queja del profeta en Is 53:1-LXX, para confirmar la incredulidad de los judíos en Jesús a pesar de sus signos.

No resulta fácil definir las citas, alusiones o ecos que en el Nuevo Testamento se hacen de Is 53, sea del TM, LXX o 1QIs<sup>627</sup>. Las que se han presentado son aquellas *citas* explícitas de Is 53<sup>628</sup>. A partir de ellas, podemos afirmar que Is 53 tuvo una amplia resonancia en los orígenes del cristianismo. No obstante, los textos donde aparece son pocos y de escasa claridad, el más explícito sin duda es el de 1Pe<sup>629</sup>. Sorprende que Is 53, que se habría prestado para expresar y fundamentar incluso bíblicamente la función salvífica de la muerte de Jesús, extrañamente no venga casi para nada aprovechado en este sentido, por parte de los autores del Nuevo Testamento (exceptuando 1Pe 2:22-25)<sup>630</sup>.

Al respecto, el conocido pasaje de Hch 8:32-33, donde se narra el encuentro de Felipe con el eunuco que lee al profeta Isaías, cita Is 53:7-8 LXX (“como cordero llevado al matadero...”). Aunque aquí se hable de la muerte, no se refiere ni a su efecto salvífico, ni a su sentido vicario. La cita no comienza más que después de Is 53:4-6 versículos que justamente son los que reflexionan sobre el sufrimiento sustitutivo del Siervo y se detiene inmediatamente antes del v.8d, que establece un vínculo entre sus sufrimientos

---

<sup>627</sup> Cf. D. A. SAAP, “The LXX, 1QIs<sup>a</sup>, and MT Versions of Isaiah 53 and the Christian Doctrine of Atonement”, 170-192.

<sup>628</sup> La edición N-A<sup>28</sup>, en el apéndice “Loca citati vel allegati”, señala como *citas directas* del cuarto canto: Mt 8:17; Lc 22:37; Jn 12:38 Hch 8:32s; Rm 10:16; 15:21; 1Pe 2:22ss. Pero, solo presenta nueve *alusiones* de Is 53:10-11 (versículos donde en el cuarto canto emerge el lenguaje de la expiación vicaria) y ninguna *cita directa* de estos versos. Las *alusiones* son: Mt 20:28; Mc 10:45; 14:24; Lc 22:19; Hch 3:13; Rm 5:15.19; Flp 2:7; 1Jn 3:5a.

<sup>629</sup> P. J. ACHTEMEIER, “The Christology of 1 Peter”, 147, incluye como referencias Mc 10:45 y Rm 4:25. En cuanto a Mc 10:45 el texto de Is 53 no es citado explícitamente. Así, J. JEREMIAS – W. ZIMMERLI (EDS.), *The Servant of God*, 99-100, creen que el texto de Mc 10:45 muestra intensa influencia de Is 53:10-11. Pero, las conexiones son un tanto vagas y, como afirma J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 915, la alusión no es manifiesta, y necesita ser “trabajada” para que adquiera claridad. En cuanto a Rm 4:25, ciertamente, muchos comentaristas en general remiten a Is 53:5.6.11.12LXX, como antecedente lingüístico de esta frase paulina. Allí, en efecto, encontramos varias construcciones parecidas pero, como argumenta R. PENNA, un paralelo con el texto de Is solo se podría proponer con la primera mitad de la frase paulina, referida a la muerte de Jesús (“quien fue entregado por nuestros pecados”). No obstante, dicho paralelo se construiría con muchas dificultades entre el TM y la LXX. A esto se añade que la segunda mitad de la frase paulina (“Pero resucitado para nuestra justificación”) no tiene paralelo en Is 53. Estos dos momentos expresados por Pablo en 4:25 no se pueden separar y tampoco considerar aisladamente, ni en sus fuentes, ni en su comprensión teológica; cf. R. PENNA, *Carta a los romanos*, 402-407.

<sup>630</sup> R. PENNA ofrece dos posibles explicaciones. Por una parte, que el Mesías (o el Hijo del hombre) nunca fue visto desde un destino de sufrimiento y menos de expiación por los pecadores o, por otra parte, que el texto de Is 53, en el ambiente judío, no era interpretado en clave mesiánica individual; cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 163.

y los pecados de los demás<sup>631</sup>. Así que en la conocida escena de Felipe tampoco encontramos una referencia a la muerte en sentido vicario.

Así, de las posibles citas que toman el canto del Siervo ninguna configura tan estrechamente los sufrimientos de Cristo y sus efectos salvíficos con Is 53 como 1Pe 2:22-25<sup>632</sup>. Para John H. Elliott, esta asociación indica que el autor se fijó en Is 53 por la figura del Siervo de Dios inocente que sufre vicariamente a favor del pueblo. En esta imagen, el autor de 1Pe encuentra un modelo bíblico típico, para representar el sufrimiento inocente y vicario de Cristo en solidaridad con el sufrimiento inocente de los esclavos y de todos los creyentes<sup>633</sup>. El comentario exegético nos permitirá ahondar en esta conclusión.

#### 4. TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE 1PE 2:18-25

##### 4.1 EL TEXTO

<b>1Pe 2:18-25</b>	
<sup>18</sup> Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.	<sup>18</sup> Esclavos domésticos someteos, con todo temor, a los amos, no solo a los buenos y condescendientes, sino también a los perversos.
<sup>19</sup> τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως.	<sup>19</sup> Pues esto [es] gracia, si, por conciencia de Dios, alguno soporta aflicciones sufriendo injustamente.
<sup>20</sup> ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιούντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ.	<sup>20</sup> pues ¿qué mérito [tiene] si, cuando hacéis mal y siendo golpeados, aguantais? Pero si, cuando hacéis el bien y sufriendo aguantais, esto [es] una gracia de parte de Dios.
<sup>21</sup> εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν	<sup>21</sup> Pues para esto fuisteis llamados, porque también Cristo sufrió por vosotros,

<sup>631</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 541.548.

<sup>632</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 548; S. GUIJARRO, "Biblia y teología", 186-191. En esta misma perspectiva K. JOBES, *1 Peter*, 192, señala que en todo el NT, solo en 1Pe la pasión de Cristo es discutida en términos de la profecía de Isaías sobre el Siervo sufriente. También K. D. LITWAK afirma que: solo en la cita de 1Pe 2:22 se da un particular ejemplo del Jesús inocente, que luego, en 2:24 asumirá un valor redentor a la luz del sufrimiento del Siervo en Is 53; cf. K. D. LITWAK, "The Use of Quotations from Isaiah", 385-394.393.

<sup>633</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 541.

<p>ὕμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμῶν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ</p>	<p>dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas.</p>
<p><sup>22</sup> ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,</p>	<p><sup>22</sup> Él no cometió pecado ni se encontró engaño en su boca;</p>
<p><sup>23</sup> ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχωσιν οὐκ ἠπειλεῖ, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·</p>	<p><sup>23</sup> Él, cuando era insultado, no devolvía el insulto, sufriendo no amenazaba, sino que [se] entregaba al que juzga justamente.</p>
<p><sup>24</sup> ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε.</p>	<p><sup>24</sup> Él mismo cargó con, nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que, muertos a los pecados, para la justicia vivamos. Por su herida fuisteis curados.</p>
<p><sup>25</sup> ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.</p>	<p><sup>25</sup> Pues estabais descarriados como ovejas, pero habéis sido reconducidos ahora al pastor y guardián de vuestras almas.</p>

## 4.2 EXHORTACIÓN

### 4.2.1 V. 18

En el versículo inicial de la perícopa el autor exhorta a sus primeros destinatarios: los οἰκέται. Un tipo particular de esclavo, al cual el mundo griego le asignó un lugar dentro las clases de servidumbre de la época<sup>634</sup>. Si δοῦλος es el término general para designar a los esclavos, independientemente de su profesión o de su propietario, sea un patrón privado o el estado romano<sup>635</sup>; οἰκέται, aunque más amplio en su acepción, es más específico en su significación<sup>636</sup>.

Las primeras referencias que encontramos nos remiten al adjetivo οἰκεῖος (jónico οἰκηῖος), derivado de οἰκεύς, con la significación de: “familiar”, especialmente en el

<sup>634</sup> No resulta fácil precisar las distintas formas literarias con las cuales el pensamiento griego nombra la servidumbre doméstica. Por ejemplo, en el código de Gortina, algunos consideran que οἰκεύς y δοῦλος son dos palabras que representan dos clases sociales diferentes, usualmente traducidas por “siervo” y “esclavo”. Otros argumentan que se trata de una interpretación equivocada, que las dos palabras son sinónimas y que se refieren a una categoría social de no libre. Pero, no hay duda de que existirían diferencias prácticas entre esclavos adquiridos para quehaceres domésticos y aquellos que trabajaban la tierra; cf. M. I. FINLEY, *La Grecia Antigua*, 151.

<sup>635</sup> Los esclavos en el imperio romano formaban la fuerza mayoritaria de toda la economía imperial. Así la Italia romana era formada por 5-6 millones de ciudadanos libres y 1-2 millones de esclavos; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 514.

<sup>636</sup> Cf. M. CARREZ, “L’esclavage dans la Première Épître de Pierre”, 207-217.213

sentido de “esclavo doméstico”, “de la familia”<sup>637</sup>. El significado fundamental de οἰκεῖος es por tanto: “que pertenece o está unido a la familia”, se encuentra así en Hesíodo y Herodoto<sup>638</sup>.

Para Ceslas Spicq la etimología de la palabra permite precisar que el “doméstico” es aquel que vive en la casa y está al servicio de la familia (famulus)<sup>639</sup>. Los más recientes y documentados estudios señalan que el vocablo griego οἰκέτης, se corresponde con el latino *famulus* que significa esclavo de casa, como también puede significar familia o, incluso, puede referirse al conjunto de esclavos que pertenecen a un solo hombre<sup>640</sup>. Por tanto, *famulus* nos permite aproximarnos no solo a la situación del esclavo en la casa, sino también al entorno de sus relaciones.

Algunos textos bíblicos recogen el significado fundamental que en el mundo griego existía del adjetivo οἰκεῖος. Esto es: “perteneciente” o “unido a la familia”, “familiar” o “amigo de casa”, opuesto a ὀθνεῖος (peregrino, extranjero) y más cercano a φίλος. El adjetivo aparece ya en los LXX. Ahí encontramos expresiones como: οἰκεῖα σαρκὸς αὐτοῦ, “pariente carnal, (Lv 18:6); οἰκεῖα πατρός (o μητρός), “pariente estrecho del padre (o de la madre)” (Lv 18:12); γείτονες οἰκεῖοι θεράπαιναί, “vecinos, familiares, Siervos” (Jb 19:15, cod. A); ὃς δὲ μισεῖ κρύπτειν δίστησιν φίλους καὶ οἰκεῖους, “aquel que odia ocultar (la ofensa) divide a amigos y familiares” (Pr 17:9); ἀπὸ τῶν οἰκεῖων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψη, “de los familiares de tu estirpe no te escondas” (Is 58:7).

En el NT el adjetivo, algunas veces sustantivado, aparece en el ámbito lingüístico dominado por Pablo, con un significado determinado por la concepción de que los

<sup>637</sup> En sentido general significa “de la casa”, “doméstico”. Cuando se refiere a personas: “familiar”, “amigo de casa”, opuesto a ὀθνεῖος (peregrino, extranjero), cercano a φίλος. Referido a cosas: “que le pertenece a usted”, “personal”, opuesto a ἀλλότριος (de otro, extraño, extranjero), cercano a ἴδιος (propio, privado). Cuando se refiere a conceptos o nociones significa: “adecuado”; cf. P. CHANTRAINE, “οἶκος”, en: DELG II, 782.

<sup>638</sup> “El adjetivo οἰκεῖος se conoce desde Hesíodo y significa propiamente “perteneciente a la casa”; en el NT solo se usa sustantivado: de la casa, de la familia, familiar; J. GOETZMANN, “οἶκος”, DTNT I, 237.

<sup>639</sup> Cf. C. SPICQ, “δοῦλος, οἰκέτης”, LTNT, 391-397. 396.

<sup>640</sup> Cf. J. A. LENCMAN, “I termini greci designanti gli schiavi”, 32.

cristianos son miembros de la familia de Dios<sup>641</sup>. El texto de Ga 6:10 contiene la exhortación a hacer el bien a todos, sobre todo a “πρὸς τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως” (familiares de la fe)<sup>642</sup>. Pablo en esta carta retornará a la confesión bautismal, recordando que Cristo es el fin de toda distinción. En Él no hay ni judío ni gentil, hay por el contrario una nueva unidad (εἶς, uno, 3:28). Y esta nueva unidad, esta familia de la fe, es la nueva creación de Dios (καινὴ κτίσις, 6:15)<sup>643</sup>. De ahí también la exigencia en el cuidado de los juicios, incluso con los esclavos domésticos, en Rm 14:4 pregunta: “ζήτῃ τίς εἶμι ἐν ἑστέῳ ἵνα κρινῶ τὸν ἀλλότριον οἰκέτην;”).

En Ef 2:19 el adjetivo οἰκεῖος permite establecer un contraste entre poseer la ciudadanía y no poseerla, entre ser extraño y ser miembro de la casa. La alienación que se ha vivido hasta ahora ha sido eliminada pues, “ya no sois extranjeros (ξένοι) ni forasteros (πάροικοι), sino conciudadanos (συμπολῖται) de los santos y miembros de la familia de Dios (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ)”. Ellos son ahora συμπολῖται τῶν ἁγίων que en paralelo con οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ<sup>644</sup>, nos confirma su nueva condición: miembros de una casa, que se describe en los vv.20-22<sup>645</sup>.

Un uso clásico de οἰκεῖος, en el estricto sentido griego, lo encontramos en 1Tm 5:8 “Si uno no cuida de los suyos (τῶν ἰδίων), especialmente de los que viven en su casa (μάλιστα οἰκεῖων), ha renegado de la fe y es peor que un incrédulo”. Destaca la relación que establece entre dos términos tan semejantes, sin embargo, al primero asigna un sentido más amplio (ἴδιοι) y uno más estrecho al segundo (οἰκεῖοι)<sup>646</sup>.

<sup>641</sup> Cf. O. MICHEL, “οἶκος”, en: GLNT, 378.

<sup>642</sup> El genitivo τῆς πίστεως dependiente de οἰκεῖος se entiende no en sentido estricto (aquellos que están dentro de la fe), sino en sentido general (miembros de la familia respecto a la fe); cf. O. MICHEL, “οἶκος”, en: GLNT, 379.

<sup>643</sup> Es importante destacar que aquí Dios no está reemplazando la antigua distinción (judíos y gentiles), con una nueva esclavitud que parte de la distinción religiosa entre iglesia y mundo. Por lo contrario afirma J. L. MARTYN: “God is summoning his new creation onto the world scene by calling into existence the church that exists for the sake of ‘all’. For in Christ –through the preached gospel of Christ and through the pattern of living in which each one serves the neighbor (5:14) – God is regrasping the whole of the world for himself, by summoning the church into the service of *all*”; J. L. MARTYN, *Galatians*, 554.

<sup>644</sup> El genitivo usado es probablemente subjetivo (τοῦ θεοῦ): los cristianos son los familiares dentro de la *familia Dei*; Cf. O. MICHEL, “οἶκος”, en: GLNT, 379.

<sup>645</sup> Cf. H. SCHLIER, *Carta a los efesios*, 184-185.

<sup>646</sup> Cf. O. MICHEL, “οἶκος”, en: GLNT, 379-380.

En los evangelios también encontramos algún uso de esta terminología. En Mt 24:45 se habla del δούλος a quien el dueño de la casa “puso a cargo de todo el *personal doméstico* (τῆς οἰκετείας)”. Fijémonos que para referirse a este último emplea: οἰκετεία: la servidumbre de la casa. Término que su paralelo reemplaza por θεραπείας (Lc 12:42)<sup>647</sup>. En el evangelio de Lucas se emplea οἰκέτης en 16:13. Jesús instruyendo a sus discípulos sobre el uso de las riquezas, pone el ejemplo del criado (οἰκέτης) que no puede servir (δουλεύειν) a dos señores. Según Hch 10:7, Cornelio llama a “dos de sus esclavos (δύο τῶν οἰκετῶν) y a un soldado piadoso” para enviarlos a Jope. Para C. Spicq estos dos esclavos hacen parte del personal doméstico que los amos normalmente empleaban para su propio servicio<sup>648</sup>.

En 1Pe la elección de este concepto está en función del orden de la οἶκος. Orden que se preserva mediante el respeto por la posición jerárquica de sus miembros. En ella el esclavo ocupa el último lugar. Recordemos que el principio griego que está detrás de este orden establecido, se resume en el grado de mayor o menor comprensión que podían tener los miembros de casa. Inferior al niño, el esclavo “que carece en absoluto de cualquier facultad deliberativa”. Sin embargo, 1Pe ubica a los esclavos en primer orden de responsabilidad. En el orden doméstico que 1Pe promueve los esclavos dejan de estar en el nivel más bajo y pasan a ser considerados miembros de primera línea en el estatuto de la οἶκος.

No podemos ignorar, afirma Achtemeier, la fuerza que puede tener el término, probablemente escogido, para enfatizar la relación de pertenencia a la οἶκος τοῦ θεοῦ<sup>649</sup>. Más aún, para 1Pe es su situación humana la que mejor se adapta para expresar el mensaje cristiano sobre la adecuada actitud creyente ante el sufrimiento injusto.

---

<sup>647</sup> θεράπων es un término que también se emplea para traducir עבד. Es un término propio de la LXX. Su uso en algunos textos como: Nm 12:7 “ὁ θεράπων μου Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστίν”, permite concluir que se usa para describir una relación más íntima y de confianza entre el esclavo y su amo. En este caso, Moisés por su puesto de servicio participa de una dignidad mayor y sirve a su creador, con mucha más espontaneidad y entusiasmo que un esclavo propiamente dicho. El mismo recuerdo se hará de Moisés, como servidor fiel (Μωϋσῆς μὲν πιστός ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων) en Hb 3:5; cf. C. SPICQ, “Le vocabulaire de l’esclavage”, 216.

<sup>648</sup> Cf. C. SPICQ, “Le vocabulaire de l’esclavage”, 218-220.

<sup>649</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 194.

En esta línea se inscribe el argumento sobre la particularidad morfológica de *οι οικέται* como sujeto de este v.18. Max Zerwick cuando analiza el inicio de este verso, se pregunta si este nominativo con artículo se ha de entender como vocativo<sup>650</sup>. Si la respuesta es afirmativa, la traducción sería: “(vosotros), esclavos, someteos...”; sobreentendiéndose que la forma temporal del verbo que falta en el texto sería la segunda persona del plural del imperativo del verbo *εἰμί: ἔστε*. En este caso, la segunda persona plural continuaría en los versículos siguientes (*ὑπομενεῖτε, ἐκλήθητε*). Sin embargo, si se interpreta el nominativo como sujeto normal del participio, entonces se supone que la forma verbal del mismo debería ser la tercera persona del plural del imperativo: *ἔστωσαν*: “que los esclavos se sometan”. En principio, el contenido es el mismo, pero si leemos en segunda persona, el lenguaje es directo y específico, dirigido a los esclavos. Si leemos en tercera persona, el lenguaje es específico, pero más indirecto, refiriéndose así a toda la comunidad<sup>651</sup>.

Es claro que el texto se refiere a los esclavos domésticos, por las circunstancias concretas que viven. Pero, cuando sufren, incluso a pesar de actuar correctamente, encarnan las dificultades de toda la comunidad que sufre (cf. 2:15; 3:14-17)<sup>652</sup>. Este sufrimiento injusto procede en ocasiones de los amos crueles a quienes los domésticos se deben someter. Las implicaciones de esta sumisión las recoge el verbo *ὑποτάσσομαι*.

La forma verbal *ὑποτάσσομαι*, en el ámbito de la literatura griega, significa principalmente someter, subordinar, sujetar. En voz pasiva: ser sometido, sujetado. Y dado que para el pensamiento griego la dignidad del ser humano consistía en su libertad personal, es decir, en poder disponer de sí mismo independiente de los demás, entonces cualquier pérdida de autonomía era causa de repulsa y desprecio. Aristóteles basaba el sometimiento en la desigualdad de aptitudes de los hombres, a quienes dividía en aptos

<sup>650</sup> Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, 828.

<sup>651</sup> Opta por la lectura en tercera persona J. CERVANTES, *La pasión*, 118-119. No obstante, la gran mayoría de comentaristas sigue que el participio presente *ὑποτασσόμενοι* tiene un sentido imperativo. Así también sucede en otros sitios de la carta: 1:14b; 2:1; 3:1.7.9; 4:8.10; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 516; W. BAUER – F. W. DANKER, “ὑποτάσσω”, BDAG, 1.b.β. p.1042.

<sup>652</sup> Las condiciones de vida del esclavo constituyen para el autor la situación a la que mejor cabe aplicar sus ideas sobre la realización de la existencia humana. El sufrimiento injusto de los esclavos es fundamentalmente el de todos los cristianos; cf. N. BROX, *La primera*, 177.

para mandar y destinados a obedecer<sup>653</sup>. El esclavo, destinado a obedecer, estaba sometido totalmente a su amo<sup>654</sup>. De este modo, quedaba excluido de la participación y del servicio de la *polis*, en la cual el hombre libre veía el cumplimiento supremo de su humanidad<sup>655</sup>.

En el NT el uso del verbo corresponde al que se hace de él en la LXX; refleja, por lo que respecta al significado del verbo en la voz media: someterse, subordinarse, avenirse, estar sujeto, obedecer<sup>656</sup>. De ahí que también se considere un comportamiento recomendable mediante el cual uno se gana la simpatía del otro. Por eso implica también perder, sacrificar el derecho o el deseo propio y ponerse, de alguna manera, a disposición de alguien. En forma imperativa y en sentido de subordinación al emperador y a sus funcionarios lo encontramos en Rm 13:1.5 y 1Pe 2:13. Expresando la subordinación de la mujer en el matrimonio, en Col 3:18; Ef 5:22-24; 1Pe 3:1.5. Para dirigirse a los esclavos se usa en 1Pe 2:18 y Tt 2:9 (ὑπό en 1Tm 6:1), mientras que Col 3:22 y Ef 6:5 emplean ὑπακούειν<sup>657</sup>.

Para algunos comentaristas, el verbo ὑποτάσσομαι puede tener un matiz específico, dado el contenido de la raíz τάξις (ordenamiento) del que procede. Morfológicamente, se podría establecer un énfasis mayor en la raíz verbal τάσσω (ordenar), que sobre la

<sup>653</sup> “El que es capaz de prever con la mente (διανοία προορᾶν) es naturalmente jefe (ἄρχων φύσει) y señor por naturaleza (δεσπότης φύσει), y el que puede ejecutar con su cuerpo (τῷ σώματι) esas previsiones es súbdito (ποιεῖν ἀρχόμενον) y esclavo por naturaleza (φύσει δοῦλον)”; ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, p.1252 a 32-35.

<sup>654</sup> “De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no solo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo (ὁ δεσπότης) no es del esclavo (τοῦ δούλου) otra cosa que amo (δεσπότης μόνον), pero no le pertenece, mientras que el esclavo (ὁ δοῦλος) no solo es esclavo del amo (οὐ μόνον δεσπότητος δοῦλος ἐστίν), sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza (ἡ φύσις) y la facultad (ἡ δύναμις) del esclavo (τοῦ δούλου): el que por naturaleza (φύσει) no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo (φύσει δοῦλος ἐστίν); ARISTÓTELES, *Política*, I, 4 p. 1254 a.

<sup>655</sup> Cf. E. NACK – W. WÄGNER, *Grecia*, 107-108.

<sup>656</sup> En el NT el verbo aparece 38 veces (Lc, Corpus Paulinum, Hb, St [4,7], 1Pe). La voz media es la que se halla representada más intensamente, generalmente con dativo: *someterse* a Dios, 1Co 15:28b; Hb 12:9, St 4:7 (cf. Sal 61:2.6LXX; Epicteto, Diss III, 24.65); a la ley de Dios, Rm 8:7; a la justicia de Dios, Rm 10:3; a Cristo, Ef 5:24a. ‘Los espíritus de los profetas *están sujetos* a los profetas’, 1Co 14:32; los espíritus malignos se *hallan sujetos* a los discípulos, Lc 10:17.20 (cf TestSim 6.6). Jesús niño era *obediente* a sus padres, Lc 2:51. El verbo puede usarse parenéticamente –con su centro de gravedad en las denominadas tablas de deberes domésticos– para referirse a la subordinación y a la obediencia; cf. K. BERGMAYER, “ὑποτάσσω”, en: DENT, pp. 1904-1905.

<sup>657</sup> Argumentación completa en: J. CERVANTES, *La pasión*, 134-138.162-163.

preposición ὑπο (debajo). De esta manera, el autor exhortaría a participar de un *orden*, a “estar en el lugar adecuado”, dentro del cuadro de la organización social y familiar de la época<sup>658</sup>. El énfasis estaría más en el orden que en la sumisión. No por favorecer una ética conformista, sino porque el hecho de someterse a “toda institución humana” (2:13), funcionarios (2:14-17), amos (2:18-20) o maridos (3:1-6) está en función de “hacer el bien” exigido por Dios y no simplemente en cumplir las convenciones sociales o las obligaciones del estado. El único criterio que debe presidir tales acciones, como el ser obediente (1:14,22), llevar una vida buena o ejemplar (2:12; 3:1) es, según 1Pe, Dios mismo (2:15; 3:17; 4:2.19)<sup>659</sup>.

Lo anterior, nos permite entender mejor la locución que aparece inmediatamente: ἐν παντὶ φόβῳ, pues, el “temor a Dios” se expresa en el recto comportamiento moral (Pr 1:7.29; 2:5; Is 11:2)<sup>660</sup>. Así debemos interpretar el temor mencionado en 2:18, como respeto de carácter religioso, un temor reverencial a Dios<sup>661</sup>. Un temor hacia los amos no puede argumentarse en la carta donde los creyentes son libres (2:16), sin miedo alguno (3:6) y sobre todo, porque en la carta el temor solo está referido a Dios (1:17; 2:17; 3:2)<sup>662</sup>. Pedro fundamenta así su exhortación en la realidad misma de Dios, como

<sup>658</sup> Cf. E. BOSETTI, *Prima lettera di Pietro*, 88-89.

<sup>659</sup> En un reciente artículo, J. CERVANTES concluía que la mejor forma de traducir ὑποτασσόμενοι es: ‘ponerse a disposición de los demás’. El afirma: “Lo que predica 1Pee es la disponibilidad para el servicio y la atención a los otros en sus necesidades. Esta perspectiva petrina es el triunfo del bien en todos los ámbitos de la vida social, familiar y comunitaria. El bien como objetivo y como método... Esta entrega de la vida poniéndose a disposición de los demás, haciendo el bien aun cuando esto comporte algún tipo de sufrimiento, es la gran exhortación de toda la carta”; cf. J. CERVANTES, “Vivir la existencia a la luz de la pasión de Cristo”, 39-40.

<sup>660</sup> “En el hebreo del AT, el vocabulario en torno al tema de Dios (sobre todo el verbo יָרָא ‘temer’ y sus derivados, en griego casi siempre vertido por φοβέομαι, φόβος, σέβωμαι) revela a menudo una acusada suavización respecto de su significación fundamental. En una de las dos acuñaciones semánticas, ‘temer’ equivale a ‘adorar’, ‘venerar’ (a Yahveh) (sobre todo en los textos deuteronomistas, donde es casi sinónimo de ‘amar’, por ejemplo Dt 10,12; 13,4s.), mientras que en la otra, con ‘temer (a Dios)’ o ‘temor de Dios’ se expresa el recto comportamiento moral (sobre todo en los textos sapienciales, por ejemplo Prov 1,7.29; 2,5 y también Is 11,2s., de gran influencia en la tradición), en el contexto nomista de la observancia de la ley (p. ej., Sal 112,1; 128,1; con valor metonímico ‘temor de Dios’=‘ley’, entre otros en Sal 19,10; Si 6,37). La semántica del AT hebreo, por lo demás no ajena a otras lenguas semitas, sobrevive en la literatura del judaísmo temprano (hebreo, arameo y griego) y se la encuentra asimismo en el NT, aunque ya desplazada por otras categorías (especialmente ‘creer’, ‘fe’) (cf. Lc 1,50; 18,2.4; 23,40; Hch 9,31; Rm 3,18; 2Cor 7,1; Col 3,22; 1Pee 2,17; Ap 11,18; 14,7; 15,4; 19,5)”; J. BECKER, “Temor de Dios”, en: DEETB, pp. 1541-1542.

<sup>661</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 195; J. SCHLOSSER, *La première*, 166; E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 143-144.

<sup>662</sup> Son realmente más numerosos los argumentos a favor de una comprensión referida al temor de Dios. Sin embargo, señalamos también la postura de N. BROX quien sugiere que la palabra no siempre

hace Pablo en 1Cor 7:21, donde el esclavo cristiano es libre porque es salvado por el Señor, solo así puede ser exhortado a que: “permanezca cada uno en el estado en que fue llamado” (1Co 7:24)<sup>663</sup>.

Finalmente, en 2:18 los δεσπότες se dividen en dos clases: los buenos (ἀγαθοῖς) y condescendientes (ἐπιεικέσιν) y los perversos (σκολιοῖς), literalmente encorvados o retorcidos<sup>664</sup>, que tratan injustamente aun a los esclavos que hacen el bien. Esto nos hace entender que la subordinación no depende de la bondad moral del maestro, sino que es la vocación cristiana por excelencia, que sigue el ejemplo de Cristo. Y esto no significa una llamada al sufrimiento sin ninguna ulterior especificación, sino una vocación al sufrimiento haciendo el bien<sup>665</sup>.

### 4.3 PRIMERA MOTIVACIÓN: VV. 19 – 20

Las afirmaciones de esta sección no requieren ya la referencia a los esclavos para ser comprensibles. Lo aquí explicitado representa el fundamento para toda la existencia cristiana<sup>666</sup>. El pronombre indefinido τις (v.19) es el primer indicio de una apertura hacia todos los destinatarios de la carta<sup>667</sup>.

#### 4.3.1 V. 19

La conjunción γάρ introduce esta motivación (19-20), que provee la justificación del precedente imperativo (v.18). Destaca inmediatamente el término χάρις que tiene un rol de primer orden en el escrito de 1Pe, donde aparece en diez ocasiones. Está asociado con la salvación (1:2.10.13) y con la vida (3:7), de la cual Dios es su fuente (4:10; 5:5.10). Más aún, en este contexto de sufrimiento (2:19.20) y en el final exhortativo de la carta (5:12), el término “gracia” aparece junto al pronombre demostrativo: τοῦτο

---

significa propiamente temor de Dios: “En el v.18 parece significar, por el contexto, el respeto obligado del esclavo a su dueño”; N. BROX, *La primera*, 178

<sup>663</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 107.

<sup>664</sup> En un sentido moral: deshonestos, perversos; cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 195.

<sup>665</sup> J. CERVANTES, *La pasión*, 162-163.

<sup>666</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 179.

<sup>667</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 192; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 520; J. SCHLOSSER, *La première*, 166-167.

χάρις (“esto [es] gracia”). En estos tres pasajes significa algo más específico de lo habitual. En las dificultades de las duras condiciones externas la gracia se debe entender en su sentido más pleno: es χάρις παρὰ θεῶ (gracia de parte de Dios), como lo afirma más adelante en el v.20. Es una gracia porque no se basa en una motivación humana, sino en un don de parte suya, que trasciende el sufrimiento y que reside en la salvación y en la gloria<sup>668</sup>.

En este contexto aparece la expresión διὰ συνείδησιν θεοῦ. Se trata de una fórmula única en el conjunto del NT. El término συνείδησις, “conciencia”, “convicción” es un sustantivo originado del verbo compuesto: σύν-οἶδα que significa saber, compartir información o conocimiento con otro o conocer algo junto a otro<sup>669</sup>. Como una traducción literal del v.19 (“a causa de la conciencia de Dios”) no deja de causar dificultad, los modos en que se ha querido traducir han sido muchos. La CEI (2008) propone: “a causa della conoscenza di Dio” y la Biblia de Jerusalén (2009): “por consideración a Dios”. Algunos exégetas recientes encuentran la misma dificultad: Elliott<sup>670</sup> ha sugerido relacionarla con “voluntad de Dios”, Brox<sup>671</sup> con “unido a Dios” y Mazzeo con conciencia “collegata a Dio”<sup>672</sup>.

<sup>668</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 163-164; N. BROX, *La primera*, 179; L. GOPPELT, *A Commentary*, 195-196; M. MAZZEO, *Lettere*, 108.

<sup>669</sup> “συνείδησις no tiene correspondencia en el AT hebreo, y en la LXX aparece solo en ejemplos aislados (Ecl 10,20; Sab 17,11; Eclo 42,18). Hasta el siglo II a. C. la expresión se encuentra raras veces. Más tarde aparece con frecuencia en la literatura griega (por ejemplo, en Plutarco), en la literatura judía helenística (Filón, Josefo) y en la literatura romana (por ejemplo, en Cicerón y en Séneca) con la traducción latina *conscientia*. Fue quizás un término de origen popular y debió de hallarse muy difundido en la filosofía popular. -συνείδησις, conforme al sentido fundamental del verbo σύνοἶδα, significa el ‘conocimiento que el hombre tiene acerca de algo’. Además, συνείδησις designa la ‘conciencia moral’ (casi siempre la conciencia que se tiene de una acción mala)”; G. LÜDEMANN, “συνείδησις, εως, ἢ”, en: DENT II, p. 1580.

<sup>670</sup> Traduce el v.19b así: “*If one, mindful of God’s will*”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 511.

<sup>671</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 173.

<sup>672</sup> Para M. MAZZEO, se hace necesaria una integración de palabras para hacerla comprensible: “conscienza (legata) a Dio; conscienza (illuminata) da Dio; conscienza (sostenuta) da Dio; conscienza (che parta) da Dio. Fra queste possibili optiamo per la prima perché traduce in modo più *fedele* il senso specifico del termine *syneidēsis*, ‘conscienza’, e rende anche bene il senso dell’espressione nel suo insieme. Come visto, *syneidēsis* significa ‘conscienza, consapevolezza’ intesa ‘insieme’ (*syn*) con altri, perciò –proprio sulla base dell’analisi terminológica- la ‘conscienza di Dio’ (*syneidēsis theou*) di questo testo della 1Pietro è ‘conscienza (della persona) con Dio’. Intesa come partecipazione di Dio nella/alla conscienza della persona umana, ma anche come partecipazione della persona humana alla ‘conscienza’ stessa di Dio. La conscienza, infatti, è sempre un rapporto, una relazione che implica reciprocità; è sempre un essere ‘con’ (e il termine latino *conscientiam* da *cumscientiam* indica bene questo fatto: è un vivere e conoscere *cum*, ‘insieme’”; cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 109.

Nosotros hemos seguido una traducción más literal: “si, por la conciencia (que la persona tiene) de Dios, alguno soporta aflicciones...”. En otras palabras, se trata de un grado de *conocimiento* acerca de Dios, que permite ver en el horizonte de la vida la presencia de Dios<sup>673</sup>; que entre el hombre y Dios hay un lazo intrínseco de relación. De ahí que algunos la vinculen con el concepto voluntad de Dios y, en virtud de dicha unión, los cristianos obrarían. A ello correspondería el obrar bien del v.20.

Más todavía, para Elliott<sup>674</sup>, la conciencia de Dios no significa solamente conocimiento de Dios, sino sobre todo sensibilidad hacia el conocimiento del deseo de Dios respecto a la conducta humana, en otras palabras, al cumplimiento de la acción que se ajusta a la voluntad de Dios<sup>675</sup>. El punto está entonces en que las acciones, por las cuales el sufrimiento es causado, son motivadas por una “conciencia” de lo que pide la voluntad de Dios en esa determinada situación (cf. 2:15), y no por el carácter que inflige el castigo injusto<sup>676</sup>, ni por deseo adulador en favor del amo<sup>677</sup>. Como precisa el genitivo objetivo θεοῦ, se trata de la perspectiva que da la relación vital con Dios, que hace ver y escoger en la situación histórica concreta la voluntad salvífica de Dios<sup>678</sup>.

#### 4.3.2 V. 20

El tipo de sufrimiento que aparece en el verso 19 es descrito con el adverbio ἄδικως (injustamente). No se trata, por tanto, de cualquier tipo de sufrimiento, sino de aquel producto de la injusticia, de aquel que es inmerecido. De ahí la pregunta retórica (¿Qué mérito tiene...?), que apunta a que no tiene ningún mérito el aguantar un castigo

---

<sup>673</sup> La Vulgata traduce 1Pe 2:19 con: “Haec est enim gratia, si propter Dei conscientiam sustinet...”; una feliz traducción que explicita la relación de Dios con la persona: Dios *sustinet*, esto es, sostiene, hace crecer, mantiene, porque acompaña a la persona. De ahí su posible traducción como: “*experiencia*” de Dios. Así se expresaría el conocimiento y el sentido de Dios al cual se refiere esta expresión; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 164-165.

<sup>674</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 519.

<sup>675</sup> En su comentario J. H. ELLIOTT hace notar que él difiere de cualquier comprensión psicológica moderna, que defina la conciencia como una facultad interior moral. Afirma que: “In the group-oriented culture of antiquity and its dyadic personality structure, assessment of self and of behavior was made in reference to the opinion of others, either one’s primary group or God”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 519.

<sup>676</sup> P. J. ACHTEMEIER, *I Peter*, 196.

<sup>677</sup> Cf. F. W. BEARE, *The First Epistle*, 122.

<sup>678</sup> Cf. R. FABRIS, *Lettera*, 218.

merecido. Es la única ocasión en todo el NT donde aparece el término κλέος<sup>679</sup> que significa “mérito” o “gloria” y hace referencia a la “fama” o “reputación” que uno obtiene al hacer una buena obra<sup>680</sup>.

En el caso de los esclavos domésticos, los sujetos que ejecutan el castigo injusto son los amos. Al respecto, el v.20 describe algunos castigos frecuentes. Lo hace por medio del verbo κολαφίζω: “golpear con los puños”, “maltratar”, “abofetear”<sup>681</sup>. Este verbo lo emplea el autor para aclarar la situación injusta, pues el maltrato justo como pena de delitos cometidos no es nunca algo honroso y, por tanto, la afirmación positiva del cristianismo sobre el sufrimiento no puede referirse nunca a él<sup>682</sup>. Κολαφίζω es usado también por la tradición evangélica para describir el sufrimiento en la historia de la pasión, así el sufrimiento de los esclavos es puesto en relación directa con el sufrimiento injusto de Cristo (Mc 14:65; Mt 26:67). Además, el esclavo doméstico, según los tipos de agresión verbal y física que describimos en el capítulo anterior, comprendería inmediatamente el significado de κολαφίζω.

Un sufrimiento distinto procede del “hacer el bien” (ἀγαθοποιῶντες). Un aspecto fundamental de 1Pe. El verbo que aparece en este v.20 significa hacer el bien en cuanto conducta propia de quien procede de Dios y también indica el amor que no tiene límites<sup>683</sup>. Junto a esto, el aguantar pacientemente (ὑπομενεῖτε) delante del injusto trato (como en Mc 13:13/Mt 24:9b-13; Rm 12:12; 2Tm 2:10.12; Hb 10:32; 12:2; 3:7; St 1:12). Aunque el énfasis no es tanto la resistencia paciente que es central en este caso,

---

<sup>679</sup> También en 1Clem 5:6; 54:3.

<sup>680</sup> Es un sinónimo aunque con un sentido menos fuerte de “alabar” (ἔπαινος), que aparece en 2:14; cf. W. VAN UNNIK, “A Classical Parallel to I Peter ii.4 and 20”, 198-202.

<sup>681</sup> El verbo κολαφίζω, golpear con el puño, no se encuentra ni en la literatura griega clásica ni en los LXX, sino solo en la literatura cristiana, pero incluso en el NT solo 5 veces (Mt, Mc, Cor, 1Pe). La palabra deriva de κόλαφος [kólaphos], golpe de puño, puñetazo, que, atestiguada desde Hipócrates, no aparece en el NT. En la historia de la pasión (Mt 26:67; Mc 16:65) hay que entender κολαφίζω en sentido estrictamente literal. En un sentido más general, la palabra se refiere a los golpes y a los malos tratos a los cuales se vieron expuestos, tanto Pablo durante su apostolado (1Co 4:11), como también los cristianos (1Pe 2:20). Tales πληγαί, golpes, los menciona Pablo asimismo en la descripción de su vida apostólica (2Co 6:5; 11:23); de ahí que κολαφίζω y πληγάζ se consideren sinónimos; cf. W. MUNDLE, “Tormento (κολαφίζω)”, en: DTNT, p. 300.

<sup>682</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 181.

<sup>683</sup> Cf. J. BAUMGARTEN, “ἀγαθοποιέω”, en: DENT, pp.11-12.

sino la razón o el objeto por el cual se soporta, aquí: el sufrimiento por hacer lo que es correcto (cf. 3:14; 4:16)<sup>684</sup>.

El autor de la carta argumenta sobre el plano de la fe, invoca la relación con Dios y la nueva “conciencia” (v.19) y, desde esa perspectiva, invita a trascender la lógica de la “retribución”, donde se basan las relaciones sociales en el cuadro de la humana justicia: acción buena=premiación; acción mala=castigo. En dicho plano, el sufrimiento injusto pierde significado y sentido. Si, por el contrario, dicho sufrimiento injusto es soportado a causa de la “conciencia de Dios”, eso aparece como “gracia”. Esta es la “lógica” de la gracia, que sobrepasa la lógica del devolver mal por mal. La misma que la tradición lucana recuerda: “Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia (χάρις) tenéis?... Si hacéis el bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué gracia (χάρις) tenéis?... Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir ¿qué gracia (χάρις) tenéis? (Lc 6:32-35)<sup>685</sup>.

Finalmente, podemos destacar con Achtemeier que los dos versos (19-20) toman su carácter profundamente cristiano con la frase conclusiva *παρὰ θεῶ* (v.20b), cuyo paralelo es *διὰ συνείδησιν θεοῦ* (v.19). Lo típicamente cristiano es reconocer en el “hacer el bien” la voluntad de Dios (2:15). La advertencia a no sufrir por causa de un mal comportamiento, lo hace 1Pe a los creyentes en 4:15 (“Que ninguno de vosotros tenga que sufrir por criminal, ladrón, malhechor o como entrometido”). Padecer injusticia es más honroso que cometerla y no es solo mejor, sino que es una vocación y es seguimiento de Cristo torturado y muerto injustamente (v.21) y es, por tanto, camino de salvación. Términos como *πάσχειν*, *ὑπομένειν* y la fórmula “esto [es] gracia de Dios” delatan la versión cristiana<sup>686</sup>, pues el sufrimiento injusto encuentra su justificación en el ejemplo de Cristo Siervo Sufriente. Contenido fundamental de la motivación cristológica que sigue (vv.21-25)<sup>687</sup>.

---

<sup>684</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 522.

<sup>685</sup> Cf. E. BOSETTI, *Prima lettera*, 108.

<sup>686</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 181.

<sup>687</sup> Cf. E. BOSETTI, *Prima lettera*, 106.

#### 4.4 SEGUNDA MOTIVACIÓN: VV. 21 – 25

Con gran habilidad de estilo el autor hace recurso de elementos lingüísticos para dar coherencia y continuidad a toda la exhortación. Como en el caso de los vv. 19 y 20, la conjunción introductoria γάρ responde a una implícita pregunta creciente del v.20, a saber, ¿por qué Dios miró con agrado a los esclavos creyentes que sufrían por hacer el bien? La respuesta es que tal quehacer se ajusta con el llamado del evangelio que les fue anunciado (1:12; 22-25)<sup>688</sup>. Pero, “no se debe entender la identidad cristiana como una llamada al sufrimiento sin más explicación, sino más bien como una llamada a vivir el sufrimiento injusto con buenas obras, devolviendo bien por mal, porque esa es la voluntad y la gracia de Dios, y porque eso es lo que Cristo hizo”<sup>689</sup>. Este es el pensamiento que esta segunda motivación desarrolla.

##### 4.4.1 V. 21

Con el v.21 comienza la segunda unidad cuyo centro está en el recuerdo que se hace de los sufrimientos de Cristo. La lógica de la gracia descrita en el v.19 quedará ahora respaldada por su fundamentación cristológica<sup>690</sup>. Esta segunda motivación no está desligada de la anterior. El pronombre τοῦτο hace referencia al comportamiento descrito en los versos 19 y 20. Es una palabra-gancho que une a esta motivación con la anterior, especialmente con el v.20b. El ὅτι de la cláusula inmediatamente siguiente da la razón de la llamada al sufrimiento por obrar el bien: “puesto que también Cristo sufrió”. Que el sufrimiento sea una “gracia”, como lo afirman los versos anteriores, solo encuentra su razón en algo extrínseco a ellos mismos: el recuerdo de la pasión, del sufrimiento de Cristo<sup>691</sup>. Y solo así se entiende el inicio de este verso: “Pues, para esto fuisteis llamados”.

<sup>688</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 198.

<sup>689</sup> J. CERVANTES, *La pasión*, 166-167.

<sup>690</sup> La particularidad cristológica de este pasaje es destacada por N. BROX quien afirma que “este tipo de cristología es un caso singular en el NT”; N. BROX, *La primera*, 184. Para F. VOUGA en la afirmación “puesto que también Cristo sufrió” (v.21), el *también* es provocador en cuanto que “l’existence chrétienne est appelée à être répétition de l’existence que Christ lui-même a menée”; F. VOUGA, “La Christologie de la Première de Pierre”, 307-325, 319.

<sup>691</sup> “El enunciado de los v.19s (y un consejo como el del v.18) apenas posee una consistencia propia; debe prolongarse con el argumento cristológico en favor del sentido del sufrimiento, como ocurre aquí”; N. BROX, *La primera*, 182.

En este inicio destaca el verbo ἐκλήθητε que es un aoristo pasivo de καλέω, usado aquí en el sentido técnico especial de llamada, de vocación de Dios dirigida a los hombres<sup>692</sup>. Es al mismo tiempo un tema frecuente en la carta (1:15; 2:9; 3:9; 5:10); cuyo objetivo final lo revela 1Pe 3:9 donde el autor precisa que los destinatarios han sido llamados para heredar una bendición<sup>693</sup>. Con esta idea de llamada de Dios 1Pe quiere fortalecer a sus destinatarios, de ahí que en el v.21 esta llamada esté unida al sufrimiento de Cristo: ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν (v.21b)<sup>694</sup>. Esta construcción sintáctica tiende a resaltar el significado de Cristo Sufriente: la partícula καί y la posición de Χριστός, como sujeto antepuesto al verbo, ponen de relieve la función de la persona de Cristo en la perícopa. La conjunción se refiere al verbo ἔπαθεν y no a ὑπὲρ ὑμῶν y significa “también”. De modo que al igual que los esclavos sufren, *también* Cristo sufrió<sup>695</sup>. Así, el verbo en aoristo de valor complexivo ἔπαθεν (sufrió) es usado en el sentido real y total, para indicar con dramática concreción el sufrimiento de Cristo, cuyo carácter vicario está destacado por la expresión ὑπὲρ ὑμῶν.

Con el verbo πάσχω 1Pe comparte la rica tradición neotestamentaria referida a los sufrimientos que soportó Cristo<sup>696</sup>. Este verbo activo, con el sentido fundamentalmente

---

<sup>692</sup> Siguiendo el uso lingüístico de LXX todo el NT usa el verbo καλεῖν para indicar la llamada que Dios hace a los hombres; cf. K. H. SCHELKLE, *Le Lettere*, 147. En 1Pe 2:21 la forma pasiva del verbo no deja lugar a dudas de que el sujeto de la llamada es Dios. El mismo que en la carta ha llamado a la santidad (1:15), de las tinieblas a su luz maravillosa (2:9), a heredar una bendición (3:9) y a su gloria eterna en Cristo Jesús (5:10). Así también en los dos pasivos teológicos de nuestro texto: “habéis sido curados” (v.24), “habéis sido reconducidos” (v.25); cf. E. BOSETTI, *Prima lettera*, 109-110; J. SCHLOSSER, *La première*, 168-169.

<sup>693</sup> Según 1Pe 3:9 para heredar bendición (εὐλογία), los creyentes bendicen (εὐλογοῦντες). De ahí que el mismo verso indique cómo comportarse con los adversarios: “No devolváis mal por mal, ni insulto por insulto, sino al contrario, bendecid, porque para esto habéis sido llamados, a heredar una bendición”. Aquí se recuerda y actualiza, muy seguramente, la palabra y el ejemplo del mismo Jesús (cf. Mt 5:43-48; Lc 6:27-35) resaltando así la novedad de la ética cristiana. Esta presentación ética se corresponde con otros textos del NT, a saber, Rm 12:17; 1Ts 5:15 y así parece conformar una fuerte tradición parenética. En los tres casos el mandamiento en negativo es balanceado con uno en positivo: 1Pe 3:9 “no devolváis mal por mal... al contrario bendecid...”; Rm 12:17 “no devolváis a nadie mal por mal... procurad el bien a todos...”; 1Ts 5:15 “Cuidado de devolver mal por mal... buscad siempre el bien”; cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 121s.

<sup>694</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 523.

<sup>695</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 167.

<sup>696</sup> El verbo πάσχω puede usarse en relación con la pasión de Jesús de doble manera. En primer lugar, referido a su sufrimiento entendido como pasión y muerte, como un todo o único acontecimiento, así en Lc 22:15; 24:26.46; Hch 1:3; 3:18; 17:3; Hb 9:26; 13:12. En segundo lugar, comprenderlo desde los sufrimientos que precedieron a la muerte de Jesús, así en: Mc 8:31; 9:12; Mt 16:21; 17:12; Lc 9:22; Lc 17:25; también en Hb 2:18; 5:8; cf. B. GÄRTNER, “Sufrimiento (πάσχω)”, en: DTNT, p. 239.

pasivo de experimentar, vivenciar, sufrir, probar dolor, padecer (la muerte)<sup>697</sup> aparece 42 veces en el NT, de las cuales 12 se encuentran en 1Pe<sup>698</sup>. El uso que de él se hace en este v.21 permite establecer un vínculo entre el Cristo Sufriente y el sufrimiento de los esclavos, junto al de todos los creyentes (2:19-20). Además confirma la centralidad del tema en toda la carta<sup>699</sup>. La fórmula ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ha hecho que algunos propongan la influencia de Is 53:4LXX en la construcción de este verso<sup>700</sup>. Sin embargo, la influencia aquí no es clara<sup>701</sup>. La elección del autor por la forma verbal ἔπαθεν, en lugar de ἀπέθανεν refleja su preferencia general y distintiva por el verbo πάσχω<sup>702</sup>. La originalidad de 2:21 está en ampliar el sentido de la afirmación del sufrimiento de Cristo y darle un carácter ejemplar<sup>703</sup>, en conectar la tradición del sufrimiento de Cristo y su significado como modelo ejemplar para el discipulado<sup>704</sup>.

De ahí la fórmula final de este versículo, palabras únicas en todo el NT: ὑπολιμπάνων, participio presente de ὑπολιμπάνω que significa “dejar”, y su complemento ὑπογραμμὸν (modelo), sustantivo derivado del verbo ὑπογραφῶ “suscribir”. Seguidos por ἐπακολουθέω que aparece aquí y solo en Mc 16:20 y en 1Tm 5:10.24, y por ἴχνος de uso solo en Rm 4:12 y 2Co 12:18. Este amplio uso de terminología particular constituye una formulación que es específicamente petrina y muestra la competencia retórica del autor<sup>705</sup>.

---

<sup>697</sup> Cf. J. KREMER, “πάσχω”, en: DENT II, pp. 821-827.

<sup>698</sup> 1Pe 2:18.19.20.21.23; 3:14.17.18; 4:1.15.19; 5:10.

<sup>699</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 525.

<sup>700</sup> J. H. ELLIOTT considera que el uso de las preposiciones ὑπὲρ y περί, referidas al sufrimiento vicario de Cristo, son “*virtually synonymous*”; cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 525.

<sup>701</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Jesus Remembered”, 131-133; C. BREYTENBACH, „Christus litt euret wegen“, 443.

<sup>702</sup> La tendencia a generalizar la fórmula: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ (τῶν ἀμαρτιῶν) ὑμῶν/ἡμῶν que aparece en: 1Cor 15:3; cf. Rm 5:6.8; 14:15; 1Co 8:11; 2Co 5:14-15; 1Ts 5:10 hace que se corra el riesgo de no respetar las diferencias entre los textos, cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 169.

<sup>703</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 169.

<sup>704</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Jesus Remembered”, 133.

<sup>705</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 526.

Nos interesa destacar el uso de ὑπογραμμὸν no solamente por ser un hápax en todo el NT, sino porque literatura contemporánea a 1Pe (1 Clemente, Policarpo) utiliza la misma expresión para referirse a Cristo como modelo de comportamiento (1Clem 16,17; 33,8; Pol 8,2). Sin embargo, este aspecto es descuidado por los comentaristas de la carta. A nosotros, nos interesará más adelante analizar este momento del cristianismo primitivo, pues, sabemos que los *modelos* no solo sirven de ejemplo, sino que también legitiman y sostienen un determinado tipo de comportamiento social. Por ahora, simplemente señalamos que en el lenguaje escolar el sustantivo ὑπογραμμὸν indicaba un trazo escrito que el estudiante debía reproducir, un modelo de escritura usado como ejemplo para que el alumno lo siguiera fielmente y aprendiera a escribir<sup>706</sup>. En 1Pe el creyente es invitado a seguir el ejemplo de Cristo, de ahí el verbo ἐπακολουθέω que es el verbo que el NT usa para el seguimiento de Cristo<sup>707</sup>. El comportamiento de Cristo es modélico ya que induce a los esclavos cristianos y a los creyentes en general a seguirlo en la manera de asumir el camino del sufrimiento. De ahí que la imagen sucesiva sea la del pie, pasa de la mano que escribe, al pie que sigue. 1Pe usa el sustantivo ἕχθος (huella, horma, impronta del pie), en sentido figurado, para describir el caminar sobre las “huellas” de Cristo, esto es el seguir sus huellas comportándose de manera idéntica<sup>708</sup>. A través del sufrimiento de Cristo, el autor de 1Pe ha querido ofrecer la orientación fundamental para la conducta de los seguidores de Cristo.

#### 4.4.2 V. 22

Con el v.22 comienza una serie de cláusulas introducidas por el pronombre relativo ὃς (vv.22.23.24x2). Su estilo rítmico y estructurado hizo pensar que el autor de 1Pe se sirvió de una tradición anterior (himno o credo) como base de su texto. No obstante, 1Pe comparte elementos más comunes con la tradición Is 52:13–53:12-LXX.

<sup>706</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 199.

<sup>707</sup> Ἐπακολουθέω básicamente significa “ir detrás”. Aparece cuatro veces en pasajes tardíos del NT. En Mc 16:20 se habla de las “señales que siguen”. 1Tm 5:10 exige que la viuda “siga [se dedique a] toda obra buena”; en 5:24 se dice que los pecados siguen a algunos al juicio (cf. Ap 14:13), porque no son manifiestos desde un principio. 1Pee 2:21 trasfiere la idea del seguimiento de Jesús a la situación postpascual, vinculándola con la idea del modelo. Seguir las huellas de Jesús significa principalmente: imitar el modelo que nos dio Cristo en sus padecimientos (cf. vv. 18-20.23); cf. G. SCHNEIDER, “ἀκολουθέω”, en: DENT I, p. 154.

<sup>708</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 113. Para F. VOUGA, “l’existence chrétienne est appelée à être la répétition de l’existence que le Christ lui-même a menée”; F. VOUGA, “La Christologie de la Première de Pierre”, 319.

Para Osborne, solo en el versículo 22, estrictamente hablando, podemos encontrar una cita de Isaías<sup>709</sup>. Solo dos excepciones nos apartarían de una referencia literal a Is 53:9. Los LXX traducen  $\delta\eta\eta$  por  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\nu$  (cometer ilegalidad, hacer el mal), mientras que en 1Pe encontramos  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu$  (pecado)<sup>710</sup>. Y la segunda excepción, el pronombre relativo  $\delta\omicron\varsigma$  en vez de  $\delta\omicron\tau\iota$ .

Is 53:9 (LXX)	1Pe 2:22
$\delta\omicron\tau\iota \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\nu \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu$ $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon} \epsilon\upsilon\rho\acute{\epsilon}\theta\eta \delta\acute{o}\lambda\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\tilde{\omega} \sigma\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$	$\delta\omicron\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu$ $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon} \epsilon\upsilon\rho\acute{\epsilon}\theta\eta \delta\acute{o}\lambda\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\tilde{\omega} \sigma\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$
<i>Porque no cometió iniquidad</i> <i>Ni se encontró engaño en su boca</i>	<i>[Él] Que no cometió pecado</i> <i>Ni se encontró engaño en su boca</i>

La cita de Isaías, tomada de los LXX, habla del justo al que los hombres causaron (como a Cristo) toda clase de sufrimientos, a pesar de ser justo y sin culpa de su parte. Ese justo no es otro para el cristianismo primitivo, que el propio Cristo que sufrió<sup>711</sup>, a quien el autor presenta a partir de un estructurado contenido cristológico. Cuatro afirmaciones negativas (esto es, precedidas de la negación  $\omicron\upsilon$ : vv.22-23a) y tres positivas (vv. 23.24) destacan, de modo potente y claro, el comportamiento de Cristo<sup>712</sup>.

El v.22 comienza con dos proposiciones negativas: “El no ( $\omicron\upsilon\kappa$ ) cometió pecado, ni ( $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}$ ) se encontró engaño en su boca”. Así encarece la inocencia de Cristo y la pone

<sup>709</sup> Cf. T. P. OSBORNE, “Guide Lines”, 393.

<sup>710</sup>  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ , la cual aparece 15 veces en el NT, normalmente da paso a la más frecuente  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ . Sin embargo, en otros lugares donde un pasaje del AT que contiene  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$  es citado en el NT, no se da el cambio a  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$  (Cf., Rm 4:7 = Sal 31:1; Heb 1:9 = Sal 44:8; Lc 22:37 = Is 53:12. También 1Clem 16:10 = Is 53:9). Estas observaciones, combinadas con la frecuencia del término  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$  en 1Pe (2:22.24 (2x); 3:18; 4:1.8) y la completa ausencia de  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$  y  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  en la carta, permiten sugerir que es el autor el responsable de la transformación del texto y que no se trata de una fuente particular; cf. T. P. OSBORNE, “Guide Lines”, 394.

<sup>711</sup> En esta perspectiva P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 200. N. BROX desarrolla esta idea así: “El texto encarece su inocencia [la de Cristo]... Recuerda que también el sufrimiento de los cristianos, para ser un sufrimiento ‘dichoso’ (3,14; 4,14), debe ser ‘inmerecido’ (v.19) y padecerse ‘a causa de la justicia’ (3,14). Aquí se trazan las huellas (v.21) en virtud de las cuales el sufrimiento se torna ‘gracia’ (v.19s). Toda la sección va destinada a explicar a los lectores las condiciones y el proceso (la pasión de Jesús) para que el sufrimiento humano sea fuente de esperanza a pesar de la agobiante fatalidad”; N. BROX, *La primera*, 185.

<sup>712</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 113-114.

como fundamento ejemplar para el actuar creyente. En Is 53:9 el autor señala la aparente contradicción entre el hecho que el Siervo no cometió ilegalidad, ni engaño, pero sufrió castigo. En 1Pe, el verso goza de la misma función básica como en su contexto original. De este modo, enfatiza el sufrimiento inocente de Cristo, demostrando que no merecía los sufrimientos que le fueron impuestos. También los esclavos y los destinatarios en general sufren de modo inocente, los sostiene el ejemplo de Cristo y la certeza de su conducta irreprochable<sup>713</sup>.

Al sustituir ἀνομίαν por ἁμαρτίαν prepara las declaraciones sucesivas sobre la redención del pecado (v.24). Pecado que puede tener diversidad de formas, algunas sugeridas por δόλος: mal que se produce por la palabra, el engaño, la traición, la astucia, la falsedad<sup>714</sup>. El mismo autor, inspirado en el Sal 34 recordará más adelante (3:10) este mismo compromiso para todos los creyentes: “Pues, quien quiera amar la vida y ver días felices, guarde su lengua del mal (παυσάτω τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ) y sus labios de palabras engañosas (καὶ χεῖλη τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον)”. Este enfoque particular del habla se inscribe en la conducta general que la carta promueve, en la cual hacer el bien en lugar del mal se debe mostrar (cf. 2:1; 3:9-11. 15-17).

Sin duda, el autor de 1Pe acudió aquí a Is 53:9 tratando de armonizar su terminología con el contexto de la carta. La adaptación que aquí hace de ἁμαρτίαν, está en relación con ἁμαρτάνοντες del v.20 y con la posterior referencia de ἁμαρτίας en el v.24. Con ello atiende a la sólida tradición de Cristo que recuerda al inocente que no pecó (Mc 14:55-56 || Mt 26:59-60; Mc 15:14 || Mt 27:23; Lc 23:4, 13-15. 41. 47; Jn 18:23; 19:4)<sup>715</sup>; en cuya boca no se encontró engaño, pues, incluso en su pasión actuó con mansedumbre. De esta actitud se encargan los versos que siguen.

#### 4.4.3 V. 23

A diferencia de los versículos 22 y 24 en este verso no resulta fácil encontrar una clara y directa referencia a Is 53. Sin embargo, el silencio del cordero llevado al sacrificio,

<sup>713</sup> Cf. T. P. OSBORNE, “Guide Lines”, 394.

<sup>714</sup> Cf. W. BAUER – F. W. DANKER, “δόλος, ου, ό”, BDAG, p. 256.

<sup>715</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 200; J. CERVANTES, *La pasión*, 171; D. G. HORRELL, “Jesus Remembered”, 134-135.

descrito en Is 53:7, podría estar detrás de este verso, particularmente si el autor tiene en mente el silencio que mantuvo Cristo delante de los abusos recibidos en su pasión<sup>716</sup>.

Is 53:7 LXX	1Pe 2:23
<p>καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἄμνός ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.</p>	<p>ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων  οὐκ ἠπειλεῖ, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·</p>
<p><i>Y él, a pesar de haber sido maltratado, no abre la boca. Fue llevado como oveja al degüello, y como cordero ante el esquilador, enmudecido, así no abre su boca.</i></p>	<p><i>que cuando era insultado no devolvía el insulto cuando sufría  no amenazaba sino que [se] entregaba al que juzga justamente</i></p>

Los dos primeros elementos constituyen un paralelismo sinonímico en formulación negativa, como en el v.22. La diferencia con Isaías consiste en que 1Pe pone en juego los verbos λοιδορέω “insultar” (Jn 9:28; Hch 23:4; 1Co 4:12) y su contrario ἀντιλοιδορέω que es hápax en el NT y que evoca, seguramente, la exhortación a no devolver insulto por insulto (λοιδορία) de 1Pe 3:9. Pero, las negaciones: “no respondía con insultos”, “no amenazaba”, no tienen relación específica con el silencio. Sin duda, el autor recuerda la actitud de silencio mantenida por Jesús ante las falsas acusaciones e insultos sufridos en el transcurso de su detención y de su juicio (Mc 14:56-61; 15:3-5.16-20.29-32) pero, en 1Pe, el silencio no está explícitamente mencionado<sup>717</sup>. Quizás simplemente debido a la simetría literaria y concisa de los dos verbos (λοιδορούμενος/ἀντελοιδόρει) o más bien, como afirma J. R. Michaels, porque el autor no quiere presentar el silencio como modelo, sino ofrecer como patrón de

<sup>716</sup> Sin duda, sobresalen las dos repeticiones οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα y la frase: ἄμνός... ἄφωνος; cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 200. Para SELWYN, este verso es el más cercano a la historia de la pasión. Vincula 1Pe con el silencio de Jesús a partir de textos como: Mc 14:61; 15:5; Mt 26:62-63; 27:12.14; Lc 23:9; Jn 19:9; cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 179.

<sup>717</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Jesus Remembered”, 135-136.

comportamiento el responder apropiadamente, con mansedumbre y bendición (1Pe 3:9.15-16; Lc 6:28; 1Co 4:12; Diog. 5:15)<sup>718</sup>.

Cristo ante el abuso verbal que sufrió, no tomó represalias, no respondió de igual manera<sup>719</sup>. Esto es tan cierto para el momento de su pasión, como para la totalidad del comportamiento de Cristo<sup>720</sup>. Los mismos verbos en imperfecto subrayan el aspecto de acción durativa en el pasado y, por tanto, la perseverancia en las buenas actitudes ante el sufrimiento. Sufrimiento que también expresa este versículo con el verbo πάσχω, eje temático y palabra gancho que une los vv. 19-20 con 21-25. Así, este sufrimiento inocente de Cristo vincula su significado con el sufrimiento del Siervo de Isaías, con el de los esclavos domésticos (2:18), las esposas de gentiles (3:1-6) y con el sufrimiento de los destinatarios de 1Pe como un todo (2:12; 3:16; 4:4.14)<sup>721</sup>.

La afirmación final del verso es positiva. El motivo de su comportamiento en la pasión radica en que Él se entrega al que juzga justamente. La forma verbal παρεδίδου aparece en Is 53:6.12, pero en 1Pe está sin objeto directo<sup>722</sup>. Sin embargo, lo más probable es que se refiera a Él mismo<sup>723</sup>. Igualmente diferencias en voz y tiempo del verbo la distancian de Isaías. En 53:6 está en aoristo activo con complemento directo (es el Señor quien entrega al Siervo) o bien en aoristo pasivo (Is 52:12). En nuestro verso se conjuga en imperfecto activo, seguramente con el mismo interés de los imperfectos anteriores, esto es, subrayar el aspecto durativo en el pasado, como ejemplo de actitud

<sup>718</sup> Cf. J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 145. Para J. H. ELLIOTT, “Jesus serves as the model of the nonretaliation urged on all believers in 3:9”; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 530.

<sup>719</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 201.

<sup>720</sup> Un resumen puede encontrarse en las palabras de Jesús acerca del amor a los enemigos: Mt 5:43-48 especialmente en el contexto de 5:38-42. También en catequesis cristianas como Rm 12:17-20; 1Ts 5:15; 1Pe 3:9.

<sup>721</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 530.

<sup>722</sup> La ausencia de objeto directo no deja claro qué es lo que entrega (παρεδίδου), si *su persona* en cuyo caso podría ser una referencia bastante clara a su pasión, o *su causa*, lo que podría tener implicaciones más amplias. Que se refiera a sus enemigos es menos probable en un contexto de no retaliación (v.23a-b); cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 201.

<sup>723</sup> Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 179-180; M. MAZZEO, *Lettere*, 114; D. H. HORRELL, “Jesus remembered”, 138; En contra de J. H. ELLIOTT quien sugiere que se trata aquí de la “causa” de Jesús; cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 531.

fundamental para el presente de los creyentes<sup>724</sup>. El cambio de voz por su parte, resalta la figura de Cristo pues, Él es sujeto agente de su entrega, una actitud ante la pasión que confirma la ejemplaridad de su conducta<sup>725</sup> y une a 1Pe con una amplia tradición que recuerda a Jesús aceptando el plan de Dios y entregándose a él voluntariamente<sup>726</sup>.

#### 4.4.4 V. 24

El valor salvífico y el carácter vicario de la entrega voluntaria de Cristo está contenido en los vv.24 y 25. El v.24 recoge elementos de la tradición cristiana que nuevamente el autor combina y reelabora con los textos de Is-LXX, para incluirlos al inicio y al final del verso.

Is 53:4.5.11.12 LXX	1Pe 2:24
<p><sup>4</sup>οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει  <sup>11</sup>τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει  <sup>12</sup>αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν.    <sup>5</sup>τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν.</p>	<p>ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν.    ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,  ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι  τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν,  οὐ τῷ μώλωπι ἰάθητε.</p>
<p><sup>4</sup>Este lleva nuestros pecados  <sup>11</sup>y él en persona cargará con los pecados de ellos.  <sup>12</sup>y él en persona cargó con los pecados de muchos.    <sup>5</sup>Con sus contusiones nosotros fuimos curados</p>	<p>Que nuestros pecados él mismo cargó    en su cuerpo sobre el madero,  para que, a los pecados muertos,  para la justicia vivamos.  Por su herida habéis sido curados.</p>

El sufrimiento y la pasión de Cristo vienen aquí interpretados en términos de máxima solidaridad. Luego del pronombre relativo ὃς, con el que también comienza este verso, el autor pasa a un “nosotros”: *nuestros pecados Él mismo cargó*. Este cambio,

<sup>724</sup> La construcción sintáctica sería: *participio presente* + οὐκ + *verbo en imperfecto*. Los imperfectos no describen solamente unos hechos puntuales del pasado de la vida de Jesús, sino que rememoran, mediante el aspecto durativo del verbo, cómo vivía Cristo los acontecimientos de su pasión, *sin insultos ni amenazas*, como deben vivir los cristianos en su situación de sufrimiento; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 172.

<sup>725</sup> La tradición de la pasión de Jesús confirma la acción verbal de “la entrega” de Jesús a las autoridades, Mc 14:10; Lc 22:4-6; Jn 19:12; también Lc 9:44; 18:32-33; Rm 4:25. La voz *activa* del verbo es quizás aquí más cercana a Lc 23:46 “Padre en tus manos entrego mi espíritu” (cf. Jn 19:30).

<sup>726</sup> Cf. Mc 8:31-34; 9:31; 10:33-34.45; 14:22-42; Lc 13:31-33; Jn 10:11-18; 19:10-11; Ga 1:3-4; 2:20.

posiblemente favorecido por la utilización de Is 53:4<sup>727</sup>, le permite al autor ampliar la dimensión salvífica de la pasión de Cristo y precisar el carácter vicario del “por vosotros” del v.21<sup>728</sup>. La influencia de Isaías-LXX se ve reflejada en el lenguaje que aquí se usa, seguramente tomado de Is 53:4.11.12<sup>729</sup>. El uso del término ἁμαρτίας confirma claramente que la versión utilizada es la Septuaginta. La insistencia en el tema del “pecado” destaca en esta versión (Is-LXX 53:4.5.6.10.11.12). El TM de Is 53:4 emplea la forma נִלְנְנוּ (nuestros sufrimientos, dolores).

El verbo compuesto ἀναφέρω significa tomar, traer, llevar de una posición baja a una alta (Mc 9:2; Mt 17:1), tomar distancia, cargar o soportar. En sentido cúlrico: ofrecer. Y como en muchos casos de verbos compuestos, es necesario tener en cuenta que la preposición usada como prefijo intensifica el significado del verbo. Así, ἀνα refuerza el sentido de cargar: imponer la carga. Dar algo a alguien para que lo cargue o lo soporte, sin que de hecho esté obligado a hacerlo. En el caso de que alguien tome sobre sí la carga que otro debería haber soportado, ἀναφέρω significaría asumir o cargar *sobre uno mismo*<sup>730</sup>. Esta afirmación se completa, por medio de dos frases preposicionales, que no se encuentran en Isaías. Para 1Pe Cristo carga nuestros pecados “en su cuerpo” y “sobre el madero”. Dos aspectos fundamentales para la comprensión del sufrimiento de Cristo.

El sustantivo cuerpo (σῶμα), equivalente en este caso a carne (σάρξ) que aparece en 1Pe 3:18, indica a la persona de Jesús en su aspecto terreno, en lo que concierne a su existencia humana mortal<sup>731</sup>. El tema del aspecto corporal del sufrimiento de Cristo siempre preocupó a las comunidades creyentes (Col 1:22; Hb 2:14; 10:10). Su formulación en este verso recuerda otras referencias presentes en la carta, relacionadas con la sangre de Cristo derramada (1:2.19).

<sup>727</sup> Cf. M. -L. LAMAU, “Exhortation au esclaves”, 128.

<sup>728</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 171.

<sup>729</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 201.

<sup>730</sup> Cf. W. BAUER – F. W. DANKER, “ἀναφέρω”, BDAG, 1-4, p. 75.

<sup>731</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 114.

La expresión ἐπὶ τὸ ξύλον (sobre el madero) es una explícita referencia a la muerte de Cristo en la cruz. La tradición cristiana recordaba que a Jesús “lo mataron colgándolo en un madero (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου)” (Hch 5:30; 10:39). Ciertamente, ξύλον significa madera, árbol, y fue usado como sinónimo de σταυρός. El término σταυρός se usaba para referirse a la cruz empleada para la crucifixión y específicamente la cruz de Cristo (Hch 5:30; 10:39; 13:29; Ga 3:13; Bern 5:13; 8:5; 12:11). Con este mismo uso se encuentra atestiguado en la literatura de Qumrán en donde la crucifixión es prescrita para los israelitas que traicionan o maldicen a su propio pueblo (11QT 64, 6-13)<sup>732</sup>.

La expresión completa: “en su cuerpo sobre el madero” evoca claramente la fórmula que aparece en la ley del Dt 21:22-23, que prohíbe dejar indefinidamente expuestos cadáveres de los ajusticiados que han colgado de un árbol para público escarnio. Este pasaje tuvo una tradición exegética en el judaísmo y había sido utilizado por los discípulos de Jesús para explicar el sentido de su muerte. La referencia más antigua está en la carta a los Gálatas, donde después de haber evocado el testimonio sobre la pasión de Cristo (Ga 3:13), Pablo afirma: “Cristo nos rescató de la maldición de la ley haciéndose por nosotros maldición, pues está escrito: ‘maldito el que cuelga del árbol’ (ἐπὶ ξύλου)”<sup>733</sup>.

<sup>732</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 533. Mientras que en Dt 21:22-23 la crucifixión es posterior a la muerte de los ajusticiados, y servía de escarnio para el pueblo; en los textos de Qumrán (4QpNah 3-4 i 7-8; 11QTemple 64, 6-13) al parecer, ya se aplicaba como modo de ejecución; cf. M. WILCOX, “Upon the Tree”, 88-90. Recientemente, É. PUECH ha sostenido que la crucifixión era conocida y practicada en Israel incluso antes de su introducción por parte de los romanos (entre otros textos cita 2S 21:9; Jos 8:29; Sal 22:17; Esd 6:11; cf. É. PUECH, “La crucifixion comme peine capitale”, 41-66.

<sup>733</sup> El planteamiento de M. WILCOX, que aquí solo enunciamos, deja abierto un camino interesante de estudio. Se trata de considerar la posibilidad de que detrás de algunos escritos del NT como 1Pe 2:24 y Ga 3 “there is an earlier midrashic link between Gen 22:6-9 and Deut 21:22-23 by way of the common term קָרַב (ξύλον)”; M. WILCOX, “Upon the Tree”, 98. La figura de Isaac está claramente paragonada a una víctima sacrificial y en particular a un cordero. Así, en el Targum palestinese de Gn 22:14, donde Abraham pide a Dios en la oración que se acuerde de la ‘Aqedah de Isaac a favor de sus hijos y que escuche sus oraciones. Es una importante inserción de TgNLv 22,27 que hace referencia explícita a la ‘Aqedah de Isaac, donde se afirma que el cordero fue escogido como víctima sacrificial precisamente para recordar el mérito del hombre único que fue atado en uno de los montes, como un cordero para el holocausto, sobre el altar. El tamíd, según se refiere en la Misná (Tam. 4,1). Sin duda, hay semejanzas entre los sacrificios de Isaac y de Jesús y por lo tanto profundas relaciones entre la ‘Aqedah, el cordero sacrificial y el siervo justo sufriente. Para J. SWETNAM, *Jesus and Isaac*, 84, existe una alusión a la ‘Aqedah en 1P 1:20 y Jn 1:29, estas alusiones “have been suggested on the strength of the emphasis given to the lamb in the Aqedah tradition. An allusion to the Aqedah in relation to the tamíd offering seems plausible at Jn 1:29; an allusion to the Aqedah in relation to the Passover lamb seems less likely at 1 Pt 1:20”.

La frase está en contextos diferentes. En Dt se afirma que si alguien recae en una falta de pena de muerte, es ejecutado y se lo cuelga del árbol, no se quedará su cuerpo en el árbol, sino que se enterrará ese día en una tumba, porque está maldito de Dios todo aquel que cuelgue del árbol. En Ga se omite el agente de maldición (de Dios), no por omitirlo sin más, sino por mostrar que es la Ley la que es causa de maldición (cf. El genitivo causal en 13a: *κατάρας τοῦ νόμου*, la maldición que sale de la Ley). La palabra “maldición” no define ahora la relación entre Dios y Cristo, sino entre Cristo y la Ley; Él se “hace maldición” no por haber cometido delitos, sino sustancialmente por solidaridad con los malditos, *ὑπὲρ ἡμῶν*, por nosotros. Pablo hace suya esta “prueba contraria” y muestra su sentido salvífico, que se revela en la paradoja del “maldito” que por solidaridad *con* nosotros se convierte *por* nosotros en bendición (cf. Ga 4:5)<sup>734</sup>.

De este modo, el texto de Deuteronomio sería usado por los primeros cristianos, no en un contexto polémico, es decir, como respuesta a objeciones de fuera, sino de forma positiva, subrayando que, a pesar de haber sido ajusticiado sin culpa alguna por su parte, en su forma de morir se había cumplido las escrituras<sup>735</sup>. En 1Pe 2:24 la referencia a Is 53 explica que la causa por la que Cristo fue colgado del árbol como un maldito no fue un delito suyo, sino por “nuestros pecados”. Son los textos de Is 53 los que ayudan a dar el auténtico significado de esta muerte ignominiosa, pues Jesús sufrió no por sus pecados, sino por los nuestros<sup>736</sup>.

La segunda parte del v.24 comienza con la conjunción subordinante *ἵνα* que manifiesta la finalidad de la pasión de Cristo. El verbo *ἀπογίνομαι* significa “estar lejos”, “no participar”, sin embargo aquí tiene el significado fuerte de “morir” al pecado. Si él mismo llevó nuestros pecados (24a), los creyentes deben renunciar a las obras de pecado y a las intenciones de maldad (2:1.12.16.19-20; 3:9,10-12.17; 4:3.15; 5:2-3.8-9). Una similar consecuencia del sufrimiento de Cristo es presentada primero en 1:17-19 y más tarde en 4:1-3<sup>737</sup>. Esa muerte al pecado implica una contrapartida positiva: que

<sup>734</sup> Cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 245-246.

<sup>735</sup> Cf. S. GUIJARRO, “Biblia y teología en los comienzos”, 189. También, K. S. O'BRIEN, “The Curse of the Law (Galatians 3.13)”, 55-76.

<sup>736</sup> El v.24 expresa la pasión concreta de Cristo en la cruz a la luz de la teología salvífica de Is. 53; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 175; E. BOSETTI, *Prima lettera*, 111.

<sup>737</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 535.

vivamos para la justicia. Con δικαιοσύνη se invocará el motivo de la justicia, como vida en acuerdo con la voluntad de Dios (cf. 3:14) y con ζήσωμεν el motivo de la nueva vida expresado en 1:3.23; 2:2.4.5; 3:7. Motivo que se basa en la experiencia de Cristo quien también, muerto en la carne, fue vivificado en el espíritu (1Pe 3:18)<sup>738</sup>.

Al final, el autor torna a la segunda persona del plural y recurre a Is 53:5 con la misma perspectiva de todo el versículo 24. Aquí la palabra μώλωψ destaca notablemente. Dentro de todo el NT solo es usada aquí y, sin duda, deriva de Is 53:5. Se refiere generalmente a una herida, contusión, verdugón o moretón causado por golpes<sup>739</sup> y se usa específicamente de los moretones que pueden producir los latigazos (cf. Si 28:17). Por el contexto sabemos de lo apropiado del término, pues para los esclavos de casa no resultaría extraño y para los creyentes este les recordaría los castigos específicos sufridos por Jesús, cuyos azotes se registran en las narrativas de la pasión (Mc 15:15 par.; Jn 19:1; Mt 20:19 || Lc 18:33). El uso del singular, tanto en Is como en 1Pe, permite recordar al Siervo del Señor. La curación proviene de su cuerpo tan golpeado, que ha llegado a ser todo él una sola herida<sup>740</sup>.

Esta afirmación final, de que son sanados a través de la herida, pareciera contradictoria, sin embargo, el verbo ίούμαι expresa la curación como consecuencia salvífica de la pasión de Cristo<sup>741</sup>. A esta consecuencia, se unirá el “retorno” al Señor (v.25). Imagen última que se inspira en el símbolo bíblico del “pastor”, cargado de connotaciones mesiánicas y salvíficas.

---

<sup>738</sup> Dada la cercanía la pensamiento paulino algunos han propuesto una influencia directa de su teología. “El paralelismo morir al pecado/vivir para esa justicia nos recuerda el pensamiento paulino (Rm 4,25; 5,10; 6,1-11; Ga 2,19ss; Col 2,11-3,4) hasta el punto de que algunos tienden a ver en 1Pe 2,24 una dependencia directa de Rm 6,1-11. Sin embargo, debemos decir que los contextos son muy diferentes. Rm 6, 1-11 está dentro de un contexto bautismal, mientras que 1Pe 2,24 solo de manera indirecta. El mensaje teológico del texto de Pablo destaca mucho más la vinculación a la muerte y resurrección de Cristo mediante el bautismo... Lo que ambos textos tienen en común es la definitiva transformación que la vida del hombre experimenta a partir de la redención de Cristo. En este sentido 1Pe expone la eficacia liberadora de la Pasión de Cristo en la cruz, que da una nueva orientación a la vida cristiana en orden a vivir en esa justicia divina, pero sin llegar a la teología bautismal de la formulación paulina”; J. CERVANTES, *La pasión*, 175-176.

<sup>739</sup> Cf. W. BAUER – F. W. DANKER, “μώλωψ”, en: BDAG, p. 663.

<sup>740</sup> Cf. E. BOSETTI, *Prima lettera*, 112.

<sup>741</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 115.

#### 4.4.5 V. 25

Este versículo sirve como conclusión de la sección que abarca los vv.21-25. Sin embargo, se nota un cambio de tópico significativo: de ser salvados por el sufrimiento de Cristo, a estar extraviados como ovejas. Para algunos, esto reflejaría el uso que el autor está haciendo de la secuencia de Is 53:5-6 LXX<sup>742</sup>. Al comparar el texto, fácilmente se puede reconocer que solo el verso 6 se pudo usar como recurso en la construcción de este versículo.

Is 53:6 LXX	1Pe 2:25
<p>πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν.            ἄνθρωπος τῆ ὁδοῦ αὐτοῦ ἐπλανήθη            καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν            ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν</p>	<p>ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι,              ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν            ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν            ὑμῶν.</p>
<p><i>Todos anduvimos errantes como ovejas,            cada uno se ha extraviado en su camino;            y el Señor lo entregó            a nuestros pecados</i></p>	<p><i>Pues, andabais errantes como ovejas,              pero habéis sido reconducidos ahora            al pastor y guardián de vuestras almas.</i></p>

Una primera mirada nos permite constatar que el texto de 1Pe cambia de modo inmediato la perspectiva de Isaías en positivo. Al mismo tiempo, 1Pe contrapone la situación de un tiempo pasado (imagen de las ovejas), con la actual situación de los creyentes que Dios ha reconducido al pastor y guardián de sus almas, imagen que está totalmente ausente en el texto de Isaías.

La conjunción explicativa γάρ conecta este verso con el inmediatamente anterior y está indicando que el v.25 funciona como una explicación de aquello que se ha dicho en el v.24<sup>743</sup>. Así la curación (v.24) toma la forma de conversión a Cristo (v.25)<sup>744</sup>. Pues, para

<sup>742</sup> Cf. E. G. SELWYN, *The First Epistle*, 181; P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 204.

<sup>743</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 204.

<sup>744</sup> Del mismo modo existe en el AT una cercana conexión entre “retornar” (ἐπιστρέφω) a Dios y ser “sanado” (ἰάομαι) por Dios: Is 6:10; 19:22; Jr 3:22; cf. M. WILLIAMS, *The Doctrine*, 114.

el autor los destinatarios en su pasado andaban errantes como ovejas<sup>745</sup>. El verbo *πλανάω* (“extraviar”, “seducir”) tiene ese sentido local de “andar errante” (Dt 22:1; Is 13:14; 53:6) o “tambalearse” (por ejemplo, Jb 12:25)<sup>746</sup>, que el autor aprovecha para describir la condición de los destinatarios antes de la conversión. Además, integra la imagen de la oveja que se puede inferir de Is 53:6. Las ovejas diversamente de otros animales, no están en grado de regresar a ningún lugar, por ellas mismas. O el pastor va a buscarlas o estarán definitivamente perdidas. Traducir por tanto: “andabais errantes como ovejas”, significa afirmar la absoluta incapacidad de retornar por virtud propia<sup>747</sup>.

La conjunción adversativa *ἀλλά* (pero), con la que el verso continúa, indica un decisivo cambio que tiene lugar ahora (*νῦν*). Este *νῦν* subraya el contraste entre su anterior estado de vida y su nueva condición tras ser devueltos a Dios. El autor emplea el verbo *ἐπιστρέφω* que en el NT aparece 36 veces. El sentido transitivo del verbo, hacer volver, se encuentra únicamente en Lc 1:16.17 y St 5:19.20. En todos los demás casos se usa en sentido intransitivo: volverse, regresar, principalmente en el sentido moral de arrepentirse, convertirse (en voz activa y voz media). Para S. Légasse en 1Pe 2:25 dicho retorno tiene una clara orientación cristológica<sup>748</sup>, matizada por el “pasivo divino” (*ἐπεστράφητε*) que implica a Dios como agente del regreso. Es Dios quien los ha reconducido a Cristo<sup>749</sup>.

Dicho Cristo viene definido como pastor (*ποιμήν*) y guardián (*ἐπίσκοπος*) de las almas. El término *ποιμήν* “pastor” es una imagen típica del AT, que describe a Dios como pastor de su pueblo (Is 40:11; Jr 23:1-4; Ez 34; Za 11:4-7). En el NT aparece 18 veces, especialmente en los evangelios. Fuera de los evangelios el término aparece únicamente en Ef 4:11; Hb 13:20 y 1Pe 2:25. A diferencia de los evangelios donde el pastor va en

<sup>745</sup> Basándose en las formas perifrásticas del verso, P. J. ACHTEMEIER señala: “That such straying is intended to describe the life of those addressed prior to their conversion is indicated by the periphrastic imperfect ἦτε πλανώμενοι which describes extended action in the past”; P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 203,

<sup>746</sup> O. BÖCHER, “πλανάω”, en: DENT, pp. 972ss.

<sup>747</sup> Propuesta de traducción desarrollada por E. BOSETTI, en su tesis doctoral y retomada en una de sus últimas obras; cf. E. BOSETTI, *Prima lettera*, 113.

<sup>748</sup> Cf. S. LÉGASSE, “ἐπιστρέφω”, en: DENT, pp. 1540-1543.

<sup>749</sup> Cf. M. WILLIAMS, *The Doctrine*, 116.

busca de la oveja perdida, aquí Él es la meta de la conversión: “habéis sido reconducidos *al* pastor”. Cristo no es solo el mediador, sino el gran destinatario de la acción divina: a Él Dios le reconduce los extranjeros, los peregrinos, los errantes. Dios realiza así su promesa, el sufrimiento de Cristo, su herida salvan.

Esta función viene reforzada por el término ἐπίσκοπος (“custodio”, “guardián”) aplicado por única vez a Cristo, de ahí que deba ser entendido más en función cristológica. También en el AT Dios es el “observador”, el “guardián” (Jb 20:29; Sab 1:6), pero dada su cercanía con ἀρχιποίμενος, en 1Pe solo puede entenderse referida a Cristo<sup>750</sup>.

El verso concluye con una expresión única en la Biblia: ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Dos títulos en los cuales se revela la acción divina de Cristo que conoce, guía y protege, cuida de los peligros a su grey y la conduce al Padre. Por esto, 1Pe hablará del “pastor supremo” (ἀρχιποίμενος) y con ello nos permite dar el paso de la comprensión del AT donde el pastor es Dios, a la del NT donde Cristo es el pastor bello, bueno, supremo<sup>751</sup>, que cuida a las ψυχαί, a las personas, ellas mismas en su totalidad; las que en 1:8-9 se alegran con gozo inefable, por la salvación de sus vidas (ψυχῶν)<sup>752</sup>.

De este modo, el punto de llegada es un nuevo punto de partida. El pastor, de hecho, es una figura dinámica, fuera de cualquier confín: “camina delante de ellas y las ovejas le siguen” (Jn 10:4). Reconduciendo hacia el pastor, Dios ha puesto a los creyentes en condición de seguir sus “huellas” (2:21) y, al mismo tiempo, de gozar de su vigilante protección, como lo sugiere el segundo título que califica a Cristo de ἐπίσκοπος. La versión CEI traduce “pastor y custodio”. Pero los dos títulos constituyen propiamente una *hendíada*, donde Cristo como único concepto, se expresa bajo dos términos coordinados, donde el segundo especifica el primero; así podríamos decir, que Cristo en 2:25 es el pastor que vela y custodia.

<sup>750</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 204; T. P. OSBORNE, “Guide Lines”, 404.

<sup>751</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 116.

<sup>752</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 204

## 5. CONCLUSIÓN

Este cuarto capítulo de la investigación ha abordado uno de los elementos centrales de nuestra investigación. Se trata del análisis exegético del pasaje central que configura estructural y teológicamente el contenido de 1Pe. La tarea exegética con sus métodos tradicionales histórico críticos se convierte en labor necesaria para la adecuada comprensión del texto y la correcta aplicación de otras herramientas de interpretación.

El pasaje 1Pe 2:18-25 se sitúa en un contexto literario más amplio que hemos circunscrito gracias a los elementos formales de la estructura conocida como “código doméstico”. Ciertamente, la unidad estudiada se inserta en una serie de exhortaciones a la vida social y familiar, unidas por el verbo ὑποτάσσεσθαι (2:13.18; 3:1.5) que caracteriza toda la sección. Así hemos logrado vincular la centralidad de la exhortación a los miembros de la comunidad creyente más vulnerables socialmente, nos referimos a los esclavos domésticos y a las mujeres creyentes algunas casadas con maridos no creyentes.

No obstante, la delimitación de 2:18-25 se precisa aún más por la sólida unidad interna de sus miembros. De su composición destacan las formas verbales participiales con valor de imperativo (Ej. ὑποτάσσομαι), que le dan el tono exhortativo a esta unidad parenética. A partir de esta exhortación (v.18), se desarrollan las dos explicaciones o motivaciones que el autor formula como su contenido teológico: vv.19-20 y vv. 21-25. Ambas se inauguran por la partícula γάρ (vv.19 y 21). La segunda de estas explicaciones (vv.21-25) sobresale por su construcción rítmica, marcada por la repetición del pronombre relativo ὅς en cuatro ocasiones (22-24). También la contraposición entre lo que Jesús hizo y lo que no hizo es un elemento literario significativo (Ej. ὅς λειδορούμενος οὐκ ἀντελειδοῦρει / πάσχων οὐκ ἠπείλει), muy propio de las composiciones hímnicas.

La consideración de estos elementos lingüísticos y literarios suscitó, en la historia de la interpretación, una inquietud sobre la tradición o tradiciones de las cuales el autor pudo servirse para la composición de este pasaje. Nuestro estudio abordó las principales propuestas entre las cuales se encuentra la hipótesis de un himno cristológico subyacente a 2:21-25, pero nuestras conclusiones apuntan hacia la originalidad con la

que fue diseñado el pasaje. El autor ha compuesto un texto cuyos paralelismos, estructuras rítmicas obedecen a su propio ingenio y resulta muy difícil indicar el material hímico cristológico o litúrgico que pudo haber conocido y empleado.

Una segunda teoría nos acercó a las tradiciones de códigos domésticos que estarían al alcance del autor y cuyos elementos básicos aparecerían en la exhortación a los esclavos domésticos (2:18), a las mujeres creyentes (3:1) y a los maridos (3:7). El análisis comparativo de esta forma literaria, presente también en las llamadas cartas deuteropaulinas y en las pastorales, nos ha permitido afirmar que si el autor usó la forma literaria de los códigos domésticos, lo hizo según su propio interés, mostrándose muy independiente de ella. Por ejemplo, al instruir directamente a esclavos domésticos y a mujeres creyentes o al dirigirse a los οἰκέται al comienzo de la instrucción sobre la οἶκος, asignándoles así un sitio especial de representación en medio de la comunidad creyente.

La tercera propuesta de tradición literaria subyacente a 1Pe 2:18-25 se basa en las referencias que 1Pe tiene del texto de Is 52:13–53:12, el llamado cuarto cántico del Siervo Sufriente de Yahvé. Sin duda, el autor utiliza frecuentemente el AT, y especialmente el profeta Isaías, de diversas maneras. Nuestro pasaje es un buen ejemplo de ello. Hay citas directas (v.22), citas indirectas (vv.24.25) y alusiones (v.23). A partir de esta tradición el autor construye la totalidad de la exhortación, en la cual se pueden distinguir tres secciones.

La primera, netamente parenética, está circunscrita al v.18. Se trata de una oración principal con el verbo en forma de participio pasivo con valor imperativo (ὑποτασσόμενοι), dirigido a los esclavos domésticos. A estos el autor los destaca porque en su sufrimiento injusto se ven representados todos los miembros de la comunidad. Nos ha interesado recordar que este concepto agrupa a servidores de casa, tanto hombres como mujeres. Esto último, con frecuencia, no es considerado. Sin embargo, son ellas, las esclavas domésticas, quienes más vulnerabilidad padecen.

Las secciones segunda (vv.19-20) y tercera (vv.21-25) se concentran en la argumentación o exposición doctrinal que va a sostener la exhortación. En 19-20, los esclavos domésticos, atentos a la voluntad divina, hacen el bien (ἀγαθοποιοῦντες)

aunque acarree sufrimiento, lo que redundará en gracia de parte de Dios. En 21-25, encontramos la afirmación central de todo el contenido de la carta: *Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas* (v.21). La originalidad de 2:21 está en ampliar el sentido de la afirmación del sufrimiento de Cristo y darle un carácter ejemplar, en conectar la tradición del sufrimiento de Cristo y su significado como modelo ejemplar para el discipulado.

El verbo sufrir referido a Cristo, implica su sufrimiento inocente de Siervo (vv.22-23). Éste tiene un carácter vicario y salvífico (“cargó con nuestros pecados... por su herida habéis sido curados”: v.24”). Como ὑπογραμμόν (modelo), Cristo es también aquel que impulsa a ser como él. Su ejemplaridad se mide delante del sufrimiento, pues, Cristo sufrió (v.21) sin haber hecho ningún mal (v.22), sin devolver mal por mal (v.23), llevándonos a los hombres del mal al bien (v.24), porque Él es el (buen) Pastor (v.25).

Estas características centrales de Cristo están en línea con toda la cristología que la carta promueve. En efecto, que Cristo sea el ὑπογραμμόν para todos los creyentes, define no solo el sentido redentor y salvífico del sufrimiento de Cristo, sino que a través del sufrimiento de Cristo, el autor de 1Pe ha querido ofrecernos la orientación fundamental para la conducta como seguidores de Cristo. Así se establece una función social del relato mismo, pues, el autor no solo emplea instrumentos lingüísticos para unir el sufrimiento de Cristo con el de los destinatarios (pues *también* Cristo sufrió: v.21), sino que lo propone como prototipo (ὑπογραμμόν), desde el cual los esclavos domésticos, las esposas creyentes, los cristianos en general actúan con buenas obras, siguiendo el ejemplo de su Señor.

A ese efecto paradigmático del prototipo Cristo Siervo Sufriente, que afectará la identidad social de los destinatarios, le dedicamos el apartado final de nuestra propuesta. En el siguiente capítulo emplearemos la metodología propuesta, sobre la identidad de los grupos cuando su identidad está amenazada por conflictos intergrupales. Para ello, acudiremos a la categoría técnica de “prototipo”. De modo especial, la psicología social nos ha permitido definir al prototipo como el elemento más importante y relevante desde un punto de vista semántico y cognitivo para cada grupo, pues, contiene numerosos rasgos que favorecen la comunicación y la comprensión entre sus miembros para afrontar los conflictos.

Que 1Pe promueva entre sus miembros una manera de obrar prototípica, basada en el comportamiento del modelo que es Cristo Siervo Sufriente de Yahvé, tendrá implicaciones muy profundas que alterará el mundo social al que pertenecen los creyentes y les permitirá fortalecer su identidad como seguidores de Cristo en un contexto hostil. Es lo que demostraremos en el capítulo siguiente.

## ***EXCURSUS***

### **EL SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ EN EL TARGUM DE ISAÍAS Y OTRA LITERATURA JUDÍA**

#### **1. El Targum de Isaías 53**

En el judaísmo primitivo se llama Targum<sup>753</sup> a las traducciones arameas de los textos de la Biblia hechas por los judíos, tanto palestinos como babilonios, a lo largo de los siglos para el servicio sinagoga. La palabra Targum puede significar tanto la práctica judía de la traducción bíblica en el marco litúrgico, con sus exigencias y costumbres, como los textos fruto de esa práctica. En los primeros tiempos, estas traducciones arameas eran orales, fragmentarias y ocasionales, luego serán fijadas por escrito, reuniéndolas finalmente en bloques unitarios que correspondían a las grandes secciones de la Biblia. Los Targums además, cumplieron una función pedagógica, pues, al facilitar la comprensión de pasajes de la Torah o de los profetas, utilizados en la liturgia, los oyentes lograban conservar mejor los textos, y grabar en su memoria los más significativos<sup>754</sup>.

---

<sup>753</sup> La palabra “Targum” significa “traducción”. Una sola vez encontramos su raíz en el texto de la escritura, en Esdras 4:7. Parece cierto que su origen es hitita y que vendría de un término cuyo sentido es “anunciar”, “explicar”, “traducir”. En el Talmud, el término “tárgum” designa sobre todo los textos en lengua aramea. La literatura sobre el tema es muy amplia reseñamos simplemente dos textos de iniciación con buena bibliografía: H. L. STRACK- G. STEMBERGER, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*, Verbo Divino, Estella, 1996; A. PAUL, *Inter-testamento*, Verbo Divino, Estella, 2001.

<sup>754</sup> P. GRELOT, destaca esta función recordando el uso litúrgico cristiano de las Escrituras, en las primeras comunidades. Por ejemplo, para mostrar la humildad de Cristo, la *Carta de Clemente* (16,3-14) cita *in extenso* Is 53:1-12, encadenándolo inmediatamente al salmo 22. La *Carta de Bernabé* es otro ejemplo, de esta misma dinámica, donde se interpreta el sufrimiento de Cristo a partir de Is 53:5-7, junto a Is 50:6-7. Estos y otros textos en: P. GRELOT, *Les Poèmes*, 191ss.

En la práctica, el Targum se constituye en un método de interpretación del texto hebreo de la Biblia, de ahí su importancia para nuestro estudio. Desde el primer momento, el cristianismo heredó fuentes del Antiguo Testamento interpretadas en arameo (en Palestina) o en griego (los LXX). Y la constitución misma de los evangelios y de los Hechos debe ser entendida en este contexto de interpretación targúmica<sup>755</sup>, en el cual se encuentra inmersa también 1Pe.

Sin duda en época de Jesús se usaban ya traducciones sinagogales de los cantos de Isaías, que tendrán mucha influencia en el pensamiento cristiano. Y aunque no exista una edición crítica del Targum de Isaías, los manuscritos que se conocen y que han sido traducidos nos dan una suficiente idea de la manera cómo se interpretaba el TM de Is 53<sup>756</sup>:

- Tg Is 52:13** He aquí que mi Siervo, El Mesías, prosperará, será exaltado,  
Se acrecentará y será muy poderoso.
- 14 A la manera como le esperó durante muchos días la casa de Israel,  
Cuyo aspecto era oscuridad entre las naciones y su semblante lejos de los humanos,
- 15 Así él dispersará a muchas naciones;  
por su causa callarán los reyes, pondrán su mano en la boca,  
Pues verán lo que no les había referido y entenderán lo que no habían oído.

Como se puede ver en esta primera parte, aunque la interpretación es mesiánica, destaca que todo lo que habla de exaltación se predica del Mesías, en cambio frases que habla de humillación son envueltas en una paráfrasis para que queden referidas al pueblo de Israel o a los tiranos de las naciones. Quien expone los elementos centrales de esta lectura es Roger Syrén<sup>757</sup>, quien constata que el texto tal y como ahora lo tenemos, es ciertamente mesiánico, acentuando que en ningún momento aparece la idea de un mesías sufriente.

Si se avanza un poco más en el texto encontraremos otras características de ese siervo:

- TgIs 53:1** ¿Quién habrá creído esta noticia nuestra?...
- 2 Crecerán los justos delante de él igual que las flores en capullo...

<sup>755</sup> Cf. A. PAUL, *Intertestamento*, 32-33.

<sup>756</sup> Para la versión del Targum de Is 52-53, seguimos la traducción de: J. RIBERA FLORIT, *El Targum de Isaías*, 208-212.

<sup>757</sup> Cf. R. SYRÉN, "Targum Isaiah 52:13-53:12 and Christian Interpretation", 201-212.

- Su aspecto no es un aspecto del hombre común,  
 Y el temor a él no es el temor a un hombre ordinario;  
 Pues su semblante será un semblante santo,  
 De suerte que todos los que le vean se fijarán en él.
- 3 Por eso la gloria de todos los reinos se trocará en desprecio y desaparecerá;  
 Se sentirán débiles y apenados igual que un varón de dolores,  
 destinado a la enfermedad, y como éramos despreciados y desestimados  
 cuando la faz de la presencia divina fue retirada de nosotros.  
 Como un hombre de dolores y sujeto a las enfermedades...
- 4 Así pues, él rogará por nuestras culpas  
 y nuestras iniquidades gracias a él serán perdonadas;  
 pero nosotros éramos tenidos por azotados, golpeados por parte  
 de Yahweh y afligidos.
- 5 pero él reconstruirá el santuario que ha sido profanado por nuestros pecados,  
 Y entregado por nuestras iniquidades,  
 Con su enseñanza se acrecentará la paz entre nosotros,  
 Y por seguir afanosamente sus palabras se nos perdonarán  
 nuestras transgresiones.
- 6 Todos nosotros, como ovejas habíamos sido dispersados,  
 Habíamos emigrado cada uno por su camino,  
 Pero de parte de Yhwh había la voluntad de perdonar  
 por su causa las culpas de todos nosotros.
- 7 Si pide, se le responde y antes que abra su boca es aceptado;  
 A los tiranos de las naciones los entregará como cordero al sacrificio,  
 Y como oveja que ante sus esquiladores enmudece;  
 No hay quien abra la boca y diga una palabra contra él.
- 8 Desde las pruebas y castigos acercará a los desterrados...  
 9 y entregará a los malvados a la Gehena...
- 10 Pues ha habido beneplácito, por parte de Yahweh, de refinar y purificar  
 al resto de su pueblo a fin de limpiar sus almas de los pecados;  
 Verán el reino de su Mesías, multiplicarán sus hijos e hijas y prolongarán sus  
 días...
- 11 Librará de la esclavitud de las naciones a sus personas,  
 que verán el castigo de los que les odiaban y se satisfarán con el botín de sus  
 reyes.  
 Con su sabiduría, justificará a los justos,  
 a fin de someter a las muchedumbres a la ley,  
 y por sus pecados él rogará.
- 12 Por eso, Yo repartiré con él el botín de numerosas naciones y  
 y las riquezas de ciudades poderosas repartirá como despojo,  
 Por cuanto entregó su persona a la muerte y sometió a los rebeldes a la Ley;  
 Él intercederá por muchos pecados y a los rebeldes se les perdonará gracias a él.

El siervo del Targum trasfiere sus penas y sufrimientos, que lo caracterizaban en el texto bíblico, al pueblo: son ellos los que ahora son despreciados y no estimados (53:3), desterrados (53:6). Por otra parte, es el Santuario (53:5) el que ha sido profanado, traspasado y no el Siervo. Los dolores y las pruebas afectarán finalmente a los impíos de toda clase (53:9). Hasta los pecados de Israel quedan trasferidos a los pueblos dominadores (53:8). La vinculación del Mesías con su pueblo, no se hace ya como en el texto bíblico que hablaba de *asumir* sus dolores y *llevar* sus enfermedades (53:4), aquí

tan solo habrá *intercesión*, aunque efectiva, ella misma supone ya perdón de los pecados (53:12).

Sin lugar a dudas el Targum hace referencia al Mesías, su mención en 52:13 y nuevamente en 53:10, hacen imposible otra interpretación. Pero, “el Targum ha transformado el retrato primitivo del Siervo en una imagen de magnificencia y esplendor, cuyas características dominantes se resumen en 53:11-12, entremezclando el éxito mesiánico con la felicidad de los fieles salvados”<sup>758</sup>.

Esta situación abre el debate sobre la *intencionalidad* que se puede indagar en esta traducción o revisión que se hizo del texto hebreo. J. Jeremias considera que la interesante interpretación de Is 53 hecha por el Targum, es de corte polémico anticristiano, y sostiene que en la interpretación judía primitiva, el dolor había sido reconocido como algo atribuido al mesías mismo<sup>759</sup>. Solo después y en función del uso que la iglesia naciente comenzó a hacer de Is 53, para fundamentar el cumplimiento de la mesianidad en Jesús, los judíos habrían modificado dicha interpretación.

Este problema que plantea J. Jeremias, ha tenido también otro tipo de lecturas. E. Lohse<sup>760</sup>, por ejemplo, considera que el concepto del poder expiatorio del dolor vicario estuvo muy extendido en el judaísmo del siglo I, sin embargo, nunca se adujo Is 53 para apoyar dicha idea. Otros, como Syrén<sup>761</sup>, constatan que no se puede afirmar tajantemente que en el pasaje se refleje una reacción anti-cristiana, ya que no hay ningún argumento decisivo para probarlo, y además la interpretación que ofrece puede explicarse como un simple reflejo de la teología y mesianología judías.

Aparte de estas relecturas de Is 53, podemos también encontrar otras que, igualmente, muestran la evolución interna que ha sufrido el texto debido a las corrientes exegéticas

---

<sup>758</sup> Cf. B. CARRA DE VAUX – C. DEFÉLIX – J. N. GUINOT, *El Siervo Doliente*, 30.

<sup>759</sup> Cf. J. JEREMIAS - W. ZIMMERLI (EDS.), *The Servant of God*, 76; R. H. FULLER, *Fundamentos*, 56. De gran ayuda el artículo publicado, luego de la primera edición del libro de Jeremias-Zimmerli, por: G. JOHNSTON, “The Servant Image in the New Testament”, 321-332.

<sup>760</sup> E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht*, 66-78, citado por R. H. FULLER, *Fundamentos*, 56.

<sup>761</sup> R. SYRÉN, “Targum Isaiah 52:13-53:12 and Christian Interpretation”, 201-212.

judías de distintas épocas. Todas pretenden, a su manera, hacer inteligible y actual el texto bíblico a fin de que sirva para la edificación espiritual del pueblo judío. Algunas son presentadas a continuación.

## 2. Otra literatura judía

La parte de la literatura judía, que se expresaba en griego, rara vez asume la expresión *παῖς θεοῦ*, porque es desplazado por el término *δοῦλος* (los israelitas son *δοῦλοι* de Dios: 2M 7:33; Jub 23:30). Pero cuando se usa tiene generalmente el sentido de *Siervo de Dios* y se aplica a Moisés (Ba 1:20), a los profetas (Ba 2:20) o a los justos (Sb 9:4s).

Algunos *deuterocanónicos* se acercan a las ideas de Is 53. La tesis del libro de la Sabiduría –los justos perseguidos triunfan, los perversos caminan hacia la muerte- se basa en el motivo corriente del justo perseguido y triunfante y se apoya en el ejemplo del Siervo del Deutero-Isaías<sup>762</sup>.

Los paralelos entre Sabiduría e Is 53 son evidentes: *παῖδα κυρίου* es traducción de: *יְהוָה הִנְיָהּ* (Sb 2:13: se llama a sí mismo “hijo de Dios”); es molesto mirarle (Sb 2:15; Is 53:2); ponen a prueba su mansedumbre (Sb 2:19; Is 53:7); su muerte y sufrimiento, como los del Siervo, no son comprendidos (Sb 3:2b; 5:4; Is 53:4b)<sup>763</sup>. Otra perspectiva encontramos en Macabeos. En 2M 7, a los mártires les valdrá su fidelidad a la alianza, para la exaltación y la resurrección. El sufrimiento –inspirado en Is 53- tiene un valor de intercesión, así en 2M 7:37<sup>764</sup>.

Otros encuentran en algunos *apócrifos*, contactos con Is 53. En 4M aparecerá la idea del sufrimiento vicario. En 4M 6:27-29 y 17:20-22, se sugiere que el sufrimiento de Eleazar y sus seguidores mártires, puede expiar los pecados de la nación entera. Este concepto quizás provenga de Is 53, dejando abiertas las puertas para una interpretación colectiva del cuarto canto entre los judíos de aquel tiempo. En 4M la expiación es efectiva solo

<sup>762</sup> Un análisis más desarrollado sobre el tema en: E. LEVINE, *Un judío*, 144-146.

<sup>763</sup> El autor del pasaje de Sabiduría, pudo haber identificado conscientemente la comunidad del justo, con el Siervo de los cantos: en cualquier caso, afirma HOOKER, no hay uso de la idea del sufrimiento vicario M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant*, 54.

<sup>764</sup> F. MANNS, “Souffrances et joi”, 262.

para Israel no para otras naciones. Esta distinción se establece entre los justos, cuyos sufrimientos son descritos, el resto de la nación es considerada pecadora.

En esta misma línea apócrifa, las parábolas de 1 Henoc<sup>765</sup> identifican al Hijo del hombre, con el Mesías y con el Siervo de Dios. Algunos comentadores han mantenido que el Hijo del hombre en las parábolas de Henoc ha sido influenciado por la figura del Siervo: numerosas frases que son usadas de él, recuerdan las palabras del Deutero-Isaías y también de los oráculos mesiánicos de Is 9 y 11. A este propósito Díez Macho señala<sup>766</sup>:

“La identificación del Hijo del hombre de 1 Henoc con el Mesías de estirpe real parece fuera de duda, porque dos veces figura el título del Mesías en el texto (1 Hen 48,10 y 52,4) y por dos veces hace alusión al texto (del mesianismo ‘real’) de Is 11,1-4 (1 Hen 49,3-4 y 62,2). Su identificación con el Siervo de Adonay parece también cierta, pues es el Elegido de Dios, el Elegido de justicia y fidelidad (1Hen 39,6 = Is 42,1), luz de las naciones (1 Hen 48,4 = Is 42,6 y 49,6)”.

Sin embargo, aunque el Hijo del hombre haya incorporado la figura del Mesías real y del Siervo de Dios, el Hijo del hombre no hace alusión alguna al Siervo de Dios que sufre de Is 52:13-53:12. Si los atributos del Hijo del hombre han sido tomados de la figura del Siervo, destaca que una de las características principales del Siervo esté ausente: el sufrimiento<sup>767</sup>.

En *Qumrán* se prosigue la tradición del AT al designar expresamente a los profetas como “Siervos de Dios” (1QS 1,3; 1QpHab 2,9). Pero especialmente el “maestro de justicia” se aplica a sí mismo el nombre de “Siervo de Dios” en los himnos (1QH 13,18s; 14,25; 16,10.14.18). Y dado que es difícil identificar a quien corresponde el título de “maestro de justicia”, entonces la calidad de anónimo del “Siervo de Dios” se conserva.

---

<sup>765</sup> Para una ubicación de la obra, puede consultarse: P. GRELOT, *Les Poèmes*, 129-132.

<sup>766</sup> A. DÍEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado*, 46s.

<sup>767</sup> Así concluyen: M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant*, 54; cf. E. LEVINE, *Un judío*, 149.

El breve recorrido que hemos realizado nos permite confirmar, en primer lugar, que el recurso a la tradición del Siervo de Yahvé, fue uno de los más aprovechados por la literatura judía de todas las épocas. Esto demuestra su riqueza interpretativa y su profundo contenido teológico. En segundo lugar, las pruebas que hemos examinado nos permiten afirmar que una gran tradición precristiana se mantuvo en una línea de no integrar la idea de un mesías con el sufrimiento. Las parábolas de Henoc y el Targum de Isaías evitan relacionarlos. Sin embargo, otros documentos (Cf. Sb 2:12-20; 3:1-12; Zc 12:8-11; 4Q491 frag.11 col 1) abren la posibilidad de la idea de un mesías sufriente<sup>768</sup>.

Finalmente, lo más probable es que en la época de Jesús y en los inicios del cristianismo, el texto se aplique a todos los justos, a todos los Siervos auténticos de Dios. Pero después de la muerte y resurrección de Jesús, la relación entre su destino histórico y el texto de Isaías conducirá a los que creen en él, a reconocerlo como el Siervo Sufriente único Siervo de Dios.

---

<sup>768</sup> Un texto de Qumrán más significativo es 4Q491 frag.11 col.1, tendrá un eco posterior en el rabinismo (Pesikta Rabba 36-37) donde aparece la idea de un mesías sufriente que toma sobre sí los pecados de Israel y se deja enviar al mundo; cf. I. KNOHL, *El mesías antes de Jesús*, Trotta, Madrid, 2004.

## CAPÍTULO V

### CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ PROTOTIPO DE IDENTIDAD CREYENTE PARA LOS CRISTIANOS PERSEGUIDOS

#### INTRODUCCIÓN

La decisiva imagen de Cristo que aparece como figura central en la primera carta de Pedro, especialmente en 2:18-25, destaca por sus rasgos de sufrimiento estrechamente unidos a los del Siervo Sufriente de Yahvé en Isaías 53. Cristo padeció como Siervo fiel de la voluntad de Dios y estableció un modelo de inocencia y de renuncia a tomar represalias. La centralidad de este contenido teológico ha quedado demostrada en el capítulo anterior. Dicho estudio exegético validó la propuesta estructural que sitúa a 2:18-25 como eje articulador de toda la carta. En este pasaje destacan los esclavos domésticos quienes padecen injustamente. Ellos sufren como esclavos a manos de sus amos perversos y como creyentes padecen hostilidad a pesar de actuar correctamente. Al “hacer lo que está bien”, aun sufriendo injustamente, estos esclavos se erigen en representantes ejemplares para toda comunidad (cf. 2:15; 3:14-17; 4:19).

Su sufrimiento social refleja las condiciones de conflicto en las que vivían todos los creyentes con el mundo gentil (Capítulo III). Pero, de modo particular, aquellos que en el ámbito doméstico se encontraban más expuestos al maltrato verbal y físico, al abuso e injurias de sus amos. Nos referimos a los esclavos domésticos y a las esposas casadas con maridos no creyentes. Su identidad creyente quedaba expuesta y en riesgo. Pues, el entorno amenaza, calumnia, insulta, pone a prueba la fe. Sin embargo, el mismo Cristo Siervo de Dios Sufriente permitirá comprender el reverso de esta historia de sufrimiento. La transformará invirtiendo categorías decisivas para el mundo grecorromano que afectarán el espacio doméstico y la sociedad en general, a partir del contraste entre elementos diferenciadores grupales como: el cuerpo del esclavo, la sumisión de la mujer, la etiqueta negativa de “cristiano”.

Este proceso social, que es consecuencia del efecto del prototipo Cristo (ὀπογραμμός), es lo que analizaremos en este capítulo. Es decir, aplicaremos el modelo de la teoría de la identidad social y su sub-teoría de los prototipos (Capítulo II), para verificar sus posibilidades y demostrar su pertinencia en el análisis de la estrategia del autor de 1Pe.

Distribuimos este capítulo en tres grandes apartados. El primero está dedicado a la fundamentación de la condición prototípica de Cristo Siervo Sufriente de Yahvé en 1Pe. Para ello seguiremos los cuatro criterios fundamentales en el proceso de categorización y elección de un prototipo, es decir, la tipicidad, la frecuencia, la centralidad y la trayectoria temporal. El segundo a estudiar el impacto o efecto social del prototipo en tres grupos claves de la carta: los esclavos domésticos, las mujeres casadas con no creyentes y, finalmente, todos los llamados “cristianos”. Al final, un aporte breve sobre otras trayectorias comunitarias, donde se puede verificar la presencia del prototipo y comprobar su efecto social y teológico en conflictos distintos a los que 1Pe responde.

### **1. FUNDAMENTOS DE LA CONDICIÓN PROTOTÍPICA DE CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ EN LA PRIMERA CARTA DE PEDRO**

El recurso metodológico de las ciencias sociales, nos permite ahora dar el paso hacia la aplicación de sus instrumentos, para así validar su pertinencia y aporte en el análisis del contenido central de 1Pe. Para ello, acudimos a la psicología social porque ésta nos permite examinar la correlación que existe entre las circunstancias sociales y las convicciones o creencias de los grupos<sup>769</sup>. Estas convicciones, creencias, actitudes que se concretan en figuras prototípicas son las que permiten que los grupos fortalezcan su propia identidad y puedan gestionar el conflicto delante de los otros grupos.

Por tanto, el primer asunto decisivo es determinar si la carta busca o no promover un determinado prototipo de identidad social. Si hay suficientes fundamentos para definir un prototipo de identidad para el grupo creyente y si sus rasgos le permiten aparecer diferente a otros grupos sobre dimensiones juzgadas positivas e importantes para los miembros del grupo.

Como en el capítulo metodológico se precisó, el proceso de elección del prototipo se basa fundamentalmente en cuatro criterios. El primero está relacionado con la tipicidad. Es decir, con lo prioritario, típico y decisivo que define y se recuerda del prototipo. Sin duda, será fundamental para el análisis posterior de la carta. El segundo, con la frecuencia o número de ocasiones en que aparecen estos rasgos típicos que se quieren

---

<sup>769</sup> Cf. G. THEISSEN, *Psychological Aspects*, 1-2; D. G. HORRELL, “The image of Jesus”, 299-301.

promover del prototipo. El tercero con la calidad o valor central que dichos rasgos adquieren para la construcción de la identidad del grupo. Finalmente, su valor temporal. Los rasgos característicos del prototipo están unidos al sentido y orientación del tiempo. Especialmente, el pasado y sus grandes figuras ayudan a los grupos a fijar los recuerdos que les identifican. Al estudio de estos cuatro criterios nos dedicamos a continuación.

### **1.1 EL SUFRIMIENTO INJUSTO Y EL COMPORTAMIENTO DE CRISTO SIERVO DE YAHVÉ COMO RASGO “TÍPICO” DEL PROTOTIPO**

La teoría del prototipo desemboca inevitablemente en la primacía de las propiedades o atributos (proto)-típicos, prioritarios o característicos de la categoría, que se separan de las condiciones básicas, necesarias o suficientes para dar prioridad a otras que son las más significativas. Por el estudio exegético realizado podemos afirmar que el rasgo típico, propiedad o atributo distintivo de Cristo que en 1Pe se promueve es su sufrimiento injusto y su conducta ante él. Es decir, Cristo no solamente sufrió, sino que sufrió injustamente (“sin cometer pecado”) y se comportó como Siervo de Dios (“sin devolver insulto”, sin amenazar”)<sup>770</sup>. Cuatro argumentos claves nos permiten sostener la tipicidad de este rasgo.

En primer lugar, el sufrimiento referido a Cristo es tratado de manera inusual a la fórmula tradicional del kerygma cristiano. Como se afirmó en el estudio exegético de 1Pe 2:18-25, la variante “sufrió” (ἔπαθεν) resulta más probable, por su uso general en la carta, que la forma de credo establecida: Cristo “murió” (ἀπέθανεν)<sup>771</sup>. De hecho, el único predicado verbal que en 1Pe lleva Χριστός es el verbo πάσχειν: “porque también Cristo sufrió por vosotros” (2:21); “Porque también Cristo una vez por los pecados sufrió” (3:18); “dado que Cristo sufrió según la carne” (4:1). Con estas tres formas, donde Χριστός actúa como sujeto explícito (se sobreentiende en 2:23), el autor está indicando el aspecto más relevante y, por tanto, más típico de toda su cristología.

Se trata de la única afirmación positiva y explícita sobre Cristo. En los otros lugares del NT en que Cristo es el sujeto de este verbo, no aparece explícitamente el nombre Χριστός (Lc 22:15; Hch 1:3; Hb 2:18; 5:8; 9:26; 13:12). Esta vinculación de Χριστός

<sup>770</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 274.

<sup>771</sup> Cf. D. G. HORRELL, “The image of Jesus”, 310.

con *πάσχειν* es un dato típico de 1Pe y de singular importancia en su contenido teológico. Las demás consideraciones cristológicas de la carta han de subordinarse a esta característica esencial<sup>772</sup>.

En segundo lugar, este rasgo típico del sufrimiento de Cristo, tiene una cualidad que lo especifica: se trata de un sufrimiento *injusto*. La inocencia de Cristo Sufriente es subrayada en la carta desde su inicio. En 1:18ss se afirma que los creyentes fueron liberados, “con una sangre preciosa, como la de un cordero sin defecto y sin mancha”. En esta misma línea, merece especial atención 1Pe 3:18<sup>773</sup>. Pues, ahí se insiste que “Cristo también sufrió (ἔπαθεν) por los pecados una vez para siempre”<sup>774</sup>. Y se añade: “el justo por los injustos”. Esta expresión, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, recoge la tradición neotestamentaria que califica a Cristo como justo. Esto es, como el inocente (cf. 1:19; 2:22) y obediente (cf. 1:2c) que hace lo que es correcto de acuerdo con la voluntad de Dios<sup>775</sup>.

En tercer lugar, es importante señalar que este sufrimiento, que es injusto, está vinculado a un *bien obrar* (ἀγαθοποιοῦντας), de acuerdo a la voluntad de Dios. Cristo

<sup>772</sup> Que la primera de estas afirmaciones doctrinales explícitas coincida con el centro literario de la carta (2:21) es un indicio también de la *centralidad* teológica del sufrimiento de Cristo. Por otra parte, no es un tema que se vaya tratando en una parte u otra, sino que está presente a lo largo de todo el documento, haciendo de eje sobre el que se asientan los temas dominantes de cada unidad o sección, y de referencia básica para otras cuestiones más particulares; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 384.

<sup>773</sup> La relación entre 2:21-25 con 3:18 pide cierta atención, para no confundir textos similares pasando por alto sus grandes diferencias; cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 124-129. Ver también nuestras observaciones en el capítulo I, §1.2.

<sup>774</sup> Aunque la crítica externa favorezca la lectura ἀπέθανεν (Ɑ<sup>72</sup> N A C), hoy pocos dudan que la correcta lectura sea Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, incluso si solo la atestiguan B M y L (con la adición ὑπὲρ ἡμῶν); cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 247; J. CERVANTES, *La pasión*, 185; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 640; L. GOPPELT, *A Commentary*, 250; K. H. JOBES, *1 Peter*, 238; M. MAZZEO, *Lettere*, 127; MICHAELS, *1 Peter*, 201; J. SCHLOSSER, *La première*, 208-209. La misma opción en la reciente ECM, IV, 164. Esto confirma la calificación: “[A] majority of the Committee preferred the reading because a) This verb, which is a favorite of the author (its occurs elsewhere in 1 Peter eleven times), carries on the thought of ver. 17, whereas ἀποθνήσκειν (which occurs nowhere else in the epistle) abruptly introduces a new idea; b) in view of the presence of the expression περὶ ἁμαρτιῶν scribes would be more likely to substitute ἀπέθανεν for ἔπαθεν than vice versa”; B. M. METZGER, *A Textual Commentary*, 623.

<sup>775</sup> Este concepto del justo sufriente pertenece a una amplia tradición israelita, que eventualmente asumió una importancia mesiánica (Sb 2:18; 1Hen 38:2.3; 53:6) y fue posteriormente aplicada como una designación mesiánica a Jesús por parte de sus seguidores. Así en Hch 3:14 (por Pedro); Hch 7:52 (por Esteban); Hch 22:14 (por Pablo); cf. también St 5:6; 1Jn 2:1.29; 3:7; Diogn. 9:2; Just. Mart., Dial. 17; Melitón, Peri Pash, 94. El término también expresa la inocencia de Cristo reconocida por los de fuera: Lc 23:47; cf. Mt 27:19; Mc 15:14; Lc 23:4.14.22; Jn 19:4.6. Y se relaciona también con Cristo que no cometió pecado (cf. 2Co 5:21; Hb 4:15; 1Jn 3:5); cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 641.

padeció como Siervo fiel de la voluntad de Dios, y estableció un modelo de inocencia y de renuncia a tomar represalias (2:22-24). Por tanto, siguió haciendo el bien en medio de la experiencia del sufrimiento y perseveró en esa actitud con fidelidad. Así lo destaca 1Pe 2:21-25 y otros pasajes de profundas características cristológicas<sup>776</sup>.

En su rectitud inquebrantable y en sus sufrimientos inocentes, Cristo sirve como el modelo para aquellos que también son llamados a ser justos (2:24; 3:12.14; 4:18) y a hacer lo que es correcto (ἀγαθοποιέω, 2:15.20; 3:6.17; ἀγαθοποιῶν, 4:19)<sup>777</sup>. Quienes obran de forma contraria o no están en consonancia con la voluntad de Dios son los ἄδικοι, a quienes la misma carta relaciona en 4:18 con el impío (ὁ ἀσεβῆς) y pecador (ἁμαρτωλός).

Finalmente, el sufrimiento de Cristo es ejemplar porque incluye una finalidad, tiene un propósito positivo. En 2:24 se muere a los pecados, se vive para la justicia, se es curado. En 3:18, por ejemplo, se recuerda a los creyentes que Cristo sufrió “para llevaros a Dios” (ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ). Esta frase, considerada central en el verso 18<sup>778</sup>, inicia con la conjunción ἵνα utilizada para explicar sucintamente el resultado deseado o la consecuencia del sufrimiento vicario e inocente de Cristo<sup>779</sup>. El verbo προσάγω del cual deriva προσαγάγη significa básicamente llevar o traer a alguien<sup>780</sup>. Esta imagen de *llevar o conducir a Dios* toma especial relieve si la ponemos en relación con el rol de Cristo como pastor que aparece en 2:25<sup>781</sup>. Cristo no es únicamente el que sufre injustamente, el mediador entre justos e injustos, sino el que lleva *hasta Dios*. Este es el

---

<sup>776</sup> En 1Pe los textos cristológicos por excelencia son tres: 1:18-21; 2:22-25; 3:18-22. Su punto de partida es común: la pasión y muerte de Cristo; cf. L. GOPPELT, *A Commentary*, 247. Destaca los dos últimos pues, lo que el primero aplica de Cristo a los esclavos, el segundo lo extiende a toda la comunidad; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 638.

<sup>777</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 641-642.

<sup>778</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *I Peter*, 248.

<sup>779</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 642.

<sup>780</sup> Un resumen de sus variados usos lo realiza J. H. ELLIOTT: “The verb... has a variety of meanings: “lead” or “bring to”; “provide persons access to another person”; “bring before a tribunal or present before a royal court”(Classical Greek and LXX); “bring” sacrifice before God (Ex 29:10; Lev 1:2); “bring person before God to be consecrate for cultic service (Ex 29:4,8; 40:12; Lv 8:24; Nm 8:9-10)”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 643.

<sup>781</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 211.

acento salvífico del sufrimiento injusto en 1Pe. Cristo sufre por hacer el bien, pero aún más, conduce, lleva hacia el bien supremo, la salvación misma de Dios, el que juzga justamente (1:17; 2:23).

## 1.2 EL SUFRIMIENTO DE CRISTO SIERVO DE YAHVÉ Y SU FRECUENCIA EN LA CARTA

Desde la perspectiva metodológica adoptada, el parámetro a priori más fácilmente reconocible, como factor que configura el caso-prototipo, es la frecuencia con la que éste se manifiesta. No obstante, sabemos que no es necesario recurrir a estudios específicos sobre el prototipo, para acertar y comprobar que un objeto que es nombrado constantemente posee un gran valor dentro de un grupo. De ahí, que este mismo marco teórico haya relacionado el parámetro de la frecuencia con otro tipo de agrupamientos de sentido. Nos referimos a la *semejanza de familia*.

En nuestro caso, el sufrimiento injusto como rasgo típico de Cristo aparece con unas constantes de frecuencia muy significativas. Además, los agrupamientos de sentido o semejanzas de familia nos permiten conocer la variedad de aspectos que 1Pe relaciona con el sufrimiento de Cristo. El siguiente cuadro nos permite visualizar la frecuencia del rasgo típico de Cristo Siervo Sufriente, a partir de aspectos y contenidos vinculados por semejanza:

ASPECTO	CONTENIDO	CITA
Sufrimientos destinados a Cristo: anunciados por los profetas.	<sup>10</sup> Investigaron e indagaron los profetas... <sup>11</sup> Dando testimonio de antemano (προμαρτυρόμενον) de los sufrimientos [destinados] para Cristo (τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα)	1:10-11
Sufrimiento obediente de Cristo, hasta la muerte cuya sangre rescata.	(Elegidos) por la obediencia y [la] aspersion (ῥαντισμὸν) de la sangre de Jesucristo (αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ)	1:2
	(Rescatados) con una preciosa sangre (τιμίῳ αἵματι), como de un cordero (ὡς ἀμνοῦ) sin defecto (ἀμώμου) y sin mancha (ἀσπίλου), Cristo.	1:19
Sufrimiento como rechazo de parte de los hombres.	<sup>4</sup> Piedra viva rechazada (ἀποδοκιμασμένον) por [los] hombres... <sup>7</sup> Para los incrédulos, la piedra que rechazaron (ἀπεδοκίμασαν) los constructores...	2:4-8
Sufrimiento explícito de Cristo, en su carne, hasta la muerte.	<sup>21</sup> También Cristo sufrió (ἔπαθεν) por vosotros... <sup>23</sup> Cuando era insultado (λοιδορούμενος), no devolvía el insulto, Cuando sufría (πάσχων) no amenazaba, <sup>24</sup> Nuestros pecados él mismo cargó (ἀνήνεγκεν), En su cuerpo sobre el madero (ἐπὶ τὸ ξύλον), Por su herida (τῷ μώλωπι) fuisteis curados. <sup>25</sup> Pues, andabais errantes como ovejas	2:21-25

	Pero habéis sido reconducidos ahora...	
	Porque también Cristo sufrió (ἔπαθεν) una vez (ἅπαξ) por [los] pecados... Muerto (θανατωθείς) en la carne...	3:18abd
	Dado que Cristo sufrió (παθόντος) según la carne.	4:1a
Sufrimientos de Cristo, compartidos o testimoniados por otros.	Quien sufre (παθών) en la carne, ha roto con el pecado Compartís los sufrimientos (παθήμασιν) de Cristo	4:1c 4:13a
	(Pedro) testigo de los sufrimientos (παθημάτων) de Cristo Resistidle firmes... sabiendo que vuestros hermanos... soportan los mismos sufrimientos (παθημάτων).	5:1b 5:9

A partir de este cuadro de frecuencia podemos afirmar que:

En 1Pe el sufrimiento de Cristo es el rasgo más sobresaliente y tiene muchas facetas<sup>782</sup>. En cada uno de los capítulos de la carta encontramos una referencia directa al sufrimiento o a algún tipo de vínculo con el tema. Además, el autor establece una reciprocidad entre el sufrimiento de Cristo y los destinatarios quienes, como Cristo, han roto con el pecado (4:1c) y comparten los sufrimientos de Cristo (4:13). Todos soportan los mismos sufrimientos (5:9). También Pedro es testigo de los sufrimientos de Cristo (5:1).

Sin lugar a dudas, la frecuencia con la que en 1Pe aparece Cristo vinculado al sufrimiento es innegable. Esta vinculación tiene como eje vertebral el uso del verbo πάσχειν referido a Cristo<sup>783</sup>. Con este mismo verbo se describe el sufrimiento de los destinatarios, quienes son exhortados a vivirlo con las actitudes de Cristo. En esta perspectiva incluimos el adjetivo συμπαθής (3:8), que es hápax en el NT. Indica la actitud del creyente que se compenetra con los sentimientos del otro, participa de sus mismos sentimientos, se hace compasivo<sup>784</sup>.

<sup>782</sup> Cf. A. PRÉDESTIN, *A Narratological*, 95; P. GREEN, *1 Peter*, 225-227.

<sup>783</sup> De las doce ocasiones que aparece en el NT, en 1Pe cuatro tienen a Cristo como sujeto evidente (2:21.23; 3:18; 4:1). El sustantivo πάθημα aparece cuatro veces en 1Pe sobre 16 en el NT, va siempre en la forma plural παθήματα y se refiere tres veces a la pasión de Cristo (1:11; 4:13; 5:1). El verbo θανατώω presente once veces en el NT y solo una vez en 1Pe (3:18), nos permite confirmar la insistencia de la carta: el sufrimiento de Cristo que incluye su muerte. Su significado básico es: *dar muerte*. En su forma activa y refiriéndose a Cristo como objeto de la muerte, lo encontramos en los relatos de la pasión (Mt 26:59; 27:1; Mc 14:55). En voz pasiva solo en 1Pe 3:18 confirmando que no se trata solo de morir, sino de dar muerte, es muerte provocada y violenta; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 233.

<sup>784</sup> Cf. H. BALZ – G. SCHNEIDER, “συμπαθής”, en: DENT, p.1539.

Sin embargo, aunque la tipicidad y frecuencia del rasgo de un prototipo son la base de su carácter representativo, no son suficientes. Las propiedades fundamentales de un prototipo tienen que participar de una alta calidad, centralidad e influencia en el grupo. Esto se mide, fundamentalmente, en la información vital que transmite el prototipo, para la configuración de los miembros de su categoría. Por tanto, si la información de los rasgos típicos es equívoca o confusa, los miembros de la categoría tienden a distanciarse del prototipo. De ahí que sea siempre necesario no solo cuantificar los rasgos típicos de un prototipo, sino validar la calidad de su contenido.

El parámetro de la frecuencia se desplaza entonces hacia un terreno más específico: el de la calidad de los atributos típicos. De modo que el prototipo de una categoría queda más relacionado con el status de los atributos que lo componen, que con la frecuencia con la que éste se materializa<sup>785</sup>. Este tercer criterio es el que a continuación presentamos.

### **1.3 EL SUFRIMIENTO DE CRISTO SIERVO DE YAHVÉ Y SU CENTRALIDAD PROTOTÍPICA**

El comportamiento de Cristo ante el sufrimiento injusto, interpretado a partir del Siervo Sufriente de Is 53, se convierte en el contenido central del mensaje de 1Pe a sus destinatarios<sup>786</sup>. Para ello, la carta ofrece una significativa información relacionada con la vida de Cristo. En esta se recuerda, de modo particular, su sufrimiento en la pasión. El autor demuestra que es consciente de la muerte de Cristo<sup>787</sup>. Sin embargo, al presentar a Cristo en 2:21-25, el autor se centra en los sufrimientos de su vida terrena, como una manera de vincular a su audiencia con los padecimientos de Cristo<sup>788</sup>.

Recordemos que un grupo alcanza una identificación mayor con su prototipo cuando sus rasgos típicos o sus valores diferenciales transmiten una información constitutiva o fundamental para sus miembros. Dicha información es central y de calidad cuando capta

---

<sup>785</sup> Cf. J. J. MARTOS, “La búsqueda del prototipo”, 250.

<sup>786</sup> El sufrimiento injusto de Cristo juega un rol central en la carta y constituye el *quid* de su cristología; cf. R. W. WALL, “Teaching 1 Peter as Scripture”, 368-377. 373-374.

<sup>787</sup> Esto se puede ver en el uso de conceptos como: “aspersión de [su] sangre” (1:2; cf. 1:18-20); resurrección... de entre los muertos (1:3); muerto en la carne (3:18).

<sup>788</sup> Cf. A. PRÉDESTIN, *A Narratological*, 107; D. G. HORRELL, “The Image of Jesus”, 305.

las experiencias significativas de los miembros del grupo. Esta información, en los procesos de comparación intergrupala, es la que permite establecer quién está dentro o quién fuera del grupo<sup>789</sup>. En 1Pe el sufrimiento injusto es el rasgo típico y central de Cristo, porque dicho rasgo concentra la principal y más significativa experiencia de los destinatarios de la carta, quienes también sufren injustamente.

Este vínculo es muy importante para apreciar el contenido de 1Pe 2:18-25, pues está revelando que los rasgos de Cristo Sufriente en 1Pe no se forman solo por el recurso a las tradiciones proféticas del AT (Is 53)<sup>790</sup> o por el material de las primeras tradiciones sobre el sufrimiento de Cristo (relatos de la pasión)<sup>791</sup>, sino que también incluyen las experiencias sociales de aquellos a quienes la carta se dirige<sup>792</sup>. Esto es: esclavos domésticos (2:18-20), frecuentemente víctimas de maltratos físicos, golpes, tortura, abusos verbales y sexuales; esposas (3:1-6) cuya vulnerabilidad era mayor en cuanto que al estar casadas con no creyentes podían enfrentar hostilidad y abuso y, finalmente, todos los llamados cristianos (4:16) quienes, por su forma de vida, contrastaban con el comportamiento gentil.

Estos grupos sufren como consecuencia de su identidad creyente. De ahí que la carta insista no tanto en el hecho mismo de sufrir, sino en la *actitud* con que esa experiencia ha de vivirse dentro del grupo, como seguidores de Cristo, esto es, *haciendo el bien*<sup>793</sup>. Según 1Pe 2:23, el modelo Cristo Siervo Sufriente no promueve ni el silencio, ni una actitud pasiva ante el insulto. Todo lo contrario, atribuye importancia al hecho de que sus palabras no hayan sido pronunciadas κακῶς (mal)<sup>794</sup>. La palabra asume, en los

---

<sup>789</sup> Cf. H. TAJFEL, *Grupos humanos*, 265; J. C. TURNER – M. A. HOGG – P. J. OAKES – S. D. REICHER – M. S. WETHERELL (EDS.), *Redescubrir el grupo social*, 20.

<sup>790</sup> 1Pe no emplea Is 53 como un texto ‘probatorio’ (proof text), sino que su pretensión es ir más allá de un “simple appeal to ‘what is written’ to the explanation of its *significance*” (énfasis original); M. D. HOOKER, “Did the Use of Isaiah 53”, 93.

<sup>791</sup> Para J. P. ACHTEMEIER el autor de 1Pe emplea las tradiciones de Is 53 organizándolas en función de la secuencia de los eventos que se narran en la pasión de Cristo: en 2:22 y 2:23 se alude a las pruebas que sufrió y en el v.24 a la crucifixión; cf. J. P. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 180.

<sup>792</sup> Cf. D. G. HORRELL, “The Image of Jesus”, 311-312.

<sup>793</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 236.

<sup>794</sup> Cf. H. HANSE, “λοιδορέω”, en: GLNT IV, 792; J. R. MICHAELS, “St. Peter’s Passion”, 387-394.

contextos de sufrimiento, un valor muy importante<sup>795</sup>. De ahí que 1Pe 3:9 sea contundente en que el creyente asuma el rasgo central del modelo Cristo. Pues, los que siguen sus huellas no devuelven mal por mal<sup>796</sup>, o insulto por insulto (ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας), por el contrario, bendicen (εὐλογοῦντες), esto es, alaban, interceden, auguran el bien del otro (2:23)<sup>797</sup>.

Se trata por tanto, de responder con parabienes, deseando el bien al que te hace mal. Bendecir será la conducta verbal positiva, que se pide a cada miembro del grupo creyente. Pues, ellos han sido “llamados por Dios” (1:15; 2:9.21a; 5:10) para heredar su bendición (1:4; 3:9), los creyentes deben invocar esta bendición divina sobre quienes no lo son. La herencia de la bendición está vinculada a la κληρονομίαν ἄφθαρτον (1Pe 1:4)

<sup>795</sup> El “hablar bien de otro” puede ser un gesto de conciliación y uno de los muchos caminos para demostrar honor y respeto hacia los demás, a esta conducta se anima en 2:1; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 608.

<sup>796</sup> Según J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 608-609; M. MAZZEO, *Lettere*, 122, 1Pe 3:9 recuerda y actualiza la palabra y ejemplo del mismo Jesús (cf. Mt 5:43-48; Lc 6:27-35, en parte ya recordado en 1Pe 2:22-23), destacando la perspectiva de la ética cristiana. Tres textos nos muestran una correspondencia en este sentido:

- a. 1Pe 3:9 “no devolváis mal por mal... por el contrario, bendecid...”
- b. Rm 12:17 “no devolváis a nadie mal por mal... procurad el bien a todos...”
- c. 1Ts 5:15 “nadie devuelva a otro mal por mal... antes bien, procurad siempre el bien mutuo...”

De las dos versiones que tendría la tradición sobre “no devolver mal por mal”, la de 1Ts, Rm y 1Pe presuponen un sustrato judío; cf. C. GIL, *Los valores negados*, 270-271. En esta versión, que recoge la tradición bíblica, el escándalo absoluto es devolver mal por bien (Gn 44:4; 1S 25:21; Jr 18:20; Pr 17:13; 24:29). En el caso de Dios, su rol de juez es a menudo expresado en el AT por un compuesto verbal (לָמַד) basado en la preposición utilizada por 1Pe 3:9 (ἀντὶ), de suerte que el juez divino puede devolver (retribuir) el “mal por el mal” (cf. Os 4:9; Is 59:18; Jr 16:18; Jr 28:6LXX; 51:6TM). La literatura sapiencial hará hincapié, en que el hombre no puede atribuirse ese rol (“No digas: vengaré mi daño; confía en Yahvé y te salvará”, Pr 20:22; 24:29; cf. Pr 25:21-22; Si 28:1-7), en su lugar, él debe devolver el bien por el mal; cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 197. Jesús se opuso a las leyes de la venganza (Mt 5:38-42; Lc 6:29-30), como también sus seguidores (Rm 12:14.17-21; 1Co 4:12; 1Ts 5:15; 1Pe 3:9; Did 1:4-5; Just. Mart. 1 Apol. 15.10-12; cf. 1Cl 2:1), aunque las formulaciones y ejemplos del inicio tenderán luego a variar; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 606; C. GIL, *Los valores negados*, 272-273.

<sup>797</sup> Tanto el verbo εὐλογεῖν como el sustantivo εὐλογία y el adjetivo εὐλογητός aparecen en 1Pe. Los dos primeros en 3:9 y el último en 1:3. Este grupo de palabras se halla atestiguado en la literatura griega a partir de los trágicos. El verbo está formado por el adverbio εὖ (bien) y la raíz λογ (hablar) y significa hablar bien (contrario a κακολογέω: hablar mal); cf. H.-G. LINK, “Bendecir”, en: DTNT, pp. 173-180. En la LXX se encuentra este grupo de palabras muy a menudo y traduce la riqueza de sentidos de la raíz hebrea בָּרַךְ, bendecir. Así, εὐλογεῖν adquiere el significado de bendecir y designa no solo lo contrario a κακολογέω, sino también de καταράομαι, maldecir. El uso de este grupo en el NT se halla bajo la influencia del AT. Los actos salvíficos de Dios suscitan alabanzas (Lc 1:64; 2:28; 24:53). La exigencia radical de Jesús se expresa como: “bendecid a los que os maldicen” (Lc 6:28a); cf. H. PATSCH, “εὐλογέω”, en: DENT, pp. 1666-1670. La enseñanza de Jesús insta no solo a prescindir de la venganza, sino a una generosidad amistosa y positiva: “dale también el manto”; “no pidas que te lo devuelva”; “vete con él dos millas”; “por el contrario, bendecid”. Es así como el amor responde a la provocación; cf. J. G. D. DUNN, *Jesús recordado*, 665-668.

que consiste en la participación en los bienes que trae consigo el nacimiento a una vida nueva por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (1:3).

Esta herencia incorruptible (1:4), asegurada en el cielo para los renacidos, vincula la identidad de todos los creyentes con su salvación definitiva. Las mujeres, coherederas (συγκληρονόμοις) de la gracia de la vida (3:7), participan de esta salvación en las mismas condiciones que sus esposos creyentes. Esta salvación está a la base de la conducta genuinamente cristiana, que consiste en devolver el bien por mal, con la palabra o con la acción. Pues, “quien desee amar la vida y ver días felices, que guarde su lengua del mal y sus labios del engaño; que se aparte del mal y haga el bien; que busque la paz y corra tras ella” (1Pe 3:10; Sal 33:13-17/34:12-16)<sup>798</sup>.

La exigencia a la no retaliación o revancha ante las agresiones o insultos marca un punto muy alto de la identidad creyente en 1Pe. Está relacionada íntimamente con el prototipo Cristo Siervo Sufriente de Yahvé. Pero, identificarse con Cristo Siervo no es solo no retaliación, sino también disposición<sup>799</sup>. Es la entrega, la confianza en Dios, la esperanza. Caer en la tentación de la revancha no hace diferencia con los otros grupos, la renuncia a ello y la entrega a Dios el juez justo, sí. Se trata de un descriptor con alto valor diferenciador del endogrupo. Pues permite una distinción clara del endogrupo con respecto a los grupos de fuera. No responder al insulto, ni vengarse por la ofensa recibida está en función de no continuar, ni multiplicar el mal. El seguir las huellas de Cristo (2:21) exige poner fin al triste afán de la revancha, generadora de mal<sup>800</sup>.

#### **1.4 CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y SU TRAYECTORIA TEMPORAL EN PRIMERA DE PEDRO**

Este último criterio en la selección y promoción del prototipo es muy importante, ya que plantea la cuestión de los vínculos grupales con su pasado y de cómo éstos transmiten y definen las identidades y las prácticas sociales de los grupos en su presente. En 1Pe dos aspectos son significativos. El primero, relacionado con la tradición del pasado que 1Pe

---

<sup>798</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 199; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 611-613.

<sup>799</sup> Cf. A. PRÉDESTIN, *A Narratological*, 133.

<sup>800</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 206-207.

condensa y combina procedente del AT. y, el segundo, referido a la memoria de Cristo que transmite la carta.

#### 1.4.1 La rica tradición del pasado en 1Pe

Entre los escritos del NT, 1Pe es –junto a Rm y Hb– uno de los que más citas, alusiones y ecos del AT presenta<sup>801</sup>. Un número aproximado de 46 citas y alusiones podrían ser referenciadas en 1Pe<sup>802</sup>. Su uso está enraizado en el lenguaje y metáforas propias del AT. Todo esto hace de la carta un ensayo original, elegante y espontáneo, cercano a la argumentación de estilo rabínico, donde pueden combinarse en un solo verso varios textos del AT<sup>803</sup>. También, como señala William L. Schutter<sup>804</sup>, 1Pe puede considerarse como un Midrash homilético, dado que hace una renovada actualización del texto y de la historia bíblica<sup>805</sup>.

En el conjunto de 1Pe se constata la innegable presencia del AT. Exceptuando el epílogo (5:12-14), el resto de capítulos contienen algún tipo de referencia textual, implícita o indirecta a una frase, idea, motivo o imagen de la tradición bíblica, aunque en algunas ocasiones sea más difícil de identificar<sup>806</sup>. En 1Pe, los tres grandes apartados de la literatura del AT están representados: cuatro libros del Pentateuco (Gn, Ex, Lv, Dt), cuatro de los últimos profetas (Is, Os, Ez, Mi) y tres libros de lo que conocemos

---

<sup>801</sup> Para J. P. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 12, “Such is the abundance of references to and motifs from the OT that virtually all of the imagery of 1 Peter is drawn from its writings”.

<sup>802</sup> Ver anexo al final del capítulo.

<sup>803</sup> Esta afirmación la ejemplifica M. MAZZEO con 1Pe 2:4-10 donde son combinados siete textos distintos: Is 28:16; Ex 19:5-6; Sal 118:22; Is 8:14-15; 43:20-21; Os 1:6-9; 2:3-25, con una sola cita explícita de Is 28:16. Todo esto da a la carta la suavidad, el *pathos*, la elegancia y la espontaneidad que la caracterizan de modo específico; cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 28-29.

<sup>804</sup> El trabajo mejor elaborado sobre este aspecto es el de W. L. SCHUTTER, para quien nada hay más significativo en el uso del AT que hace 1Pe, como la variedad de *formas* en las que dichos materiales han sido utilizados; cf. W. L. SCHUTTER, *Hermeneutic and Composition*, 43.

<sup>805</sup> Discute la idea de un Midrash homilético, J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 17, quien afirma: “if we understand ‘midrash’ as interpretation whose focus is a *text* and whose aim is expounding the meaning of that text, then none of the sections of 1 Peter can be regarded as homiletic midrash”.

<sup>806</sup> En este sentido algunos autores señalan el alto grado de subjetividad y de apreciación personal, que requiere una clasificación de referencias en 1Pe. Sin embargo, el acuerdo en que, comparativamente con los otros escritos del NT, 1Pe destaque con su alto número de referencias al AT es unánime: J. SCHLOSSER, “Ancien Testament”, 67.

como Escritos (Sal, Pr y Jb). Con una especial concentración en tres de ellos: Is (21x), Sal (11x) y Pr (6x)<sup>807</sup>.

El número de citas directas, estrictamente textuales son muy pocas. Pero, sin duda las alusiones explícitas o implícitas, abundan en el contenido de la carta. Y esto nos permite afirmar, que el material tomado del AT, es usado más como medio de *ilustración* que como *prueba* o *argumento*. Son textos que son asimilados por el autor de 1Pe y se convierten en su propio contenido. Las alusiones muestran, cómo el autor formó su pensamiento, pero no son usadas ni para probar ni validar la fe cristiana, sino que las emplea y actualiza en función del nuevo contexto de sus destinatarios<sup>808</sup>.

Si 1Pe jugó un papel significativo en las comunidades cristianas de Asia Menor y las consolidó en su sufrimiento, muy seguramente se debió a ese profundo valor que le dio a su existencia social en contacto con su pasado. Para John H. Elliott, la elección de textos particulares fue motivada por la función que el empleo de los mismos pudiera tener en el presente, una función análoga a la que tuvieron dichos textos en el pasado<sup>809</sup>. La carta emplea una serie de textos, motivos, temas con el fin de orientar al grupo destinatario creyente hacia su pasado, para encontrar ahí los *puntos de referencia en su historia*<sup>810</sup>, pero con una facultad activamente constructiva y cognitiva. Pues, se acude al pasado para abstraer patrones y conceptos de importancia fundamental para la existencia e identidad del grupo<sup>811</sup>.

---

<sup>807</sup> T. P. OSBORNE, "L'utilisation", 64-77.73, al revisar la estadística sugiere que esta distribución, podría mostrar que para el cristianismo primitivo el Pentateuco tuvo una menor influencia que los profetas y los Salmos, pero esto es considerado "como una especulación" por: P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 12.

<sup>808</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 12.

<sup>809</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 185.

<sup>810</sup> Para M. HALBWACHS, *La memoria colectiva*, 223, la memoria "retiene únicamente aquellos hechos que poseen un carácter pedagógico para el presente".

<sup>811</sup> La memoria social combina elementos procedentes del flujo de la experiencia para convertirlos en productos memorísticos, con los cuales se crean líneas cognitivas que proporcionan a los individuos y a los grupos a los que ellos pertenecen orientaciones para su disposición con respecto al mundo; cf. A. KIRK, "Teoría de la memoria", 99.

Esto se observa en el trato que hace el autor respecto al sufrimiento de Cristo. El autor revela que conoce y utiliza las formulaciones tradicionales del AT: la idea de ser rescatados... por la preciosa sangre de Cristo, como cordero sin defecto ni mancha (1:18-19), recuerda a Ex 12:3-13.21-27; 24:6-8. Los profetas predijeron sus sufrimientos y su gloria (1Pe 1:10-11). Con el verbo ἀποδοκιμάζειν (rechazar) el autor expone el rechazo a Cristo desde la tradición de la “piedra”, según el lenguaje del Sal 118:22 citado en 1Pe 2:7-8<sup>812</sup>. Este salmo forma parte de un conjunto de pasajes del AT referidos a la “piedra” citados en el v.6 (Is 28:16<sup>813</sup>), v.7cd y v.8a (Is 8:14). Y, finalmente, el sufrimiento de Cristo en 2:21-25 se construye sobre la tradición profética del Siervo Sufriente de Isaías 53<sup>814</sup>.

Este pasado es el nutriente de su identidad como grupo. Pero, la memoria del grupo no es solo pasado, las tradiciones del grupo se actualizan y vuelven a significar. Especialmente, en las situaciones de crisis social, de amenaza o riesgo de identidad los grupos acuden a las tradiciones o rasgos de su pasado, tornan al recuerdo, a la memoria y, más intensamente, a los escritos que fijan esa memoria<sup>815</sup>.

En Is 53 encontraron los creyentes una manera de interpretar los sufrimientos de Cristo<sup>816</sup>. Pero, lo que sucede con 1Pe 2:18-25, a la luz de la tradición de Is 53, es que no solo explota dicha tradición, sino que ésta se enriquece de la memoria y tradición en torno a la muerte de Cristo. Más de lo que Is 53 permite apreciar, el pasaje refleja todo

---

<sup>812</sup> La “piedra” tanto en la tradición judía como cristiana ha sido vista como una imagen del Mesías (cf. Mc 12:1-12par; Hch 4:8-12; Rm 9:30-33; Ef 2:11-22). Sin embargo, en 1Pe estos textos son usados de una manera distinta, pues subrayan el honor de Cristo y los creyentes por un lado y, por el otro, la vergüenza de los que no creen; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 409.

<sup>813</sup> En la tradición anterior a 1Pe el texto de Is 28:16LXX ya había sido interpretado mesiánicamente. En los LXX se ve la adición: “yo meteré en los cimientos de Sión una piedra preciosa... y el que confie en ella (ἐπ’ αὐτῷ) no quedará avergonzado”; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 409.

<sup>814</sup> El texto fundamental que el autor de 1Pe explota y actualiza cuando aborda el tema del sufrimiento es Is 53; cf. F. MANN, “Souffrances et joi” 259-282.260.

<sup>815</sup> En el exilio vivido por Israel podría confirmarnos esta misma idea: la deportación significó, en el mundo de la época, el final de la identidad colectiva. Con la pérdida de la patria todos los marcos necesarios de recuerdo colectivo se derrumbaron, las estructuras de conexión con la cultura se desgarraron, y la comunidad deportada desapareció sin dejar rastro en su nuevo entorno. Esta crisis llevó a la producción de la Torá como el mejor instrumento escrito de conservación de memoria; A. KIRK, “The Memory”, 205.

<sup>816</sup> Cf. D. G. HORRELL, *I Peter*, 63; P. J. ACHTEMEIER, *I Peter*, 69.

un conocimiento de la historia de la pasión de Cristo. Con el uso del recuerdo de Cristo, el autor de 1Pe conecta con los pasajes de la pasión y así se permite recordar a Jesucristo y relacionar su conducta con el sufrimiento y el acontecimiento de su muerte.

En 1Pe el recuerdo de Cristo se entrelaza con el relato de Is 53 y por eso 1Pe presenta a Cristo: sufriendo y muriendo a favor de otros; siendo modelo para otros en el sufrimiento; sufriendo como inocente; negándose a responder de la misma manera el abuso verbal; negándose a usar la violencia; recibiendo azotes; muriendo en la cruz; confiándose al que juzga justamente; para ser designado así el pastor de Dios<sup>817</sup>. Este Cristo es el que 1Pe recuerda y propone como prototipo de identidad a sus destinatarios.

#### 1.4.2 El Cristo recordado de 1Pe

La característica más notable en 1Pe del Cristo recordado es su *pasión*, es decir, las actitudes ejemplares con las que afrontó el sufrimiento hasta la muerte, por el bien de los hombres. Este aspecto es recordado en los principales textos cristológicos de la carta (1:18-21; 2:21-25; 3:18-22). Sobresale el pasaje 2:21-25 por su enfoque en el carácter y en las acciones de Jesús durante su vida terrena, antes de ser conducido a la muerte (la resurrección no figura explícitamente en este pasaje)<sup>818</sup>. Estos versículos (21-25), como se ha estudiado antes, se inscriben en la sección denominada “código doméstico” (2:18-3:7). Esto es significativo si tenemos en cuenta que el recuerdo de Jesús se construye con las percepciones de lo que ha sido importante para las comunidades.

En 1Pe hay un amplio material de recuerdos de Jesús (normalmente designado como Ἰησοῦς Χριστός o únicamente Χριστός<sup>819</sup>). La carta sigue un itinerario que algunos han denominado cristología narrativa<sup>820</sup> y que se puede apreciar en el siguiente cuadro:

<sup>817</sup> A este proceso que integra textos, tradición, memorias, liturgias que recuperan el texto, recitan sus elementos esenciales, los vuelven a leer, M. GOODACRE lo denomina: “scripturalization”; cf. M. GOODACRE, “Scripturalization in Mark’s Crucifixion”, 33-47.42-45. Basado en este concepto, D. G. HORRELL, afirma que lo que nosotros encontramos en un texto, como en 1Pe 2:18-25, “is history and tradition ‘scripturalized’, that is, presented and expressed in the language of scripture”. Se trataría –dice– de diversas facetas que se difuminan dentro de un texto. En 2:18-25 afirma: “Jesus is here both remembered and at the same time scripturalized, in a way that would in turn make the story of his Passion yet more memorable”; D. G. HORRELL, “Jesus Remembered”, 123-150.150.

<sup>818</sup> Cf. D. G. HORRELL, “The image of Jesus”, 304.

<sup>819</sup> El vocablo Χριστός aparece en 13 ocasiones: 1:11(2x).19; 2:21; 3:15.16.18; 4:1.13.14; 5:1.10.14. La fórmula Ἰησοῦς Χριστός se encuentra en: 1:1.3 (2x).7.13; 2:5; 3:21; 4:11 y Κύριος está presente en: 1:3;

MEMORIA DE CRISTO	CONTENIDO	1Pe
<b>Preexistencia y encarnación</b>	Conocido antes de profetas... y de la fundación del mundo.	<b>1:11.</b> <b>1:20a</b>
	Revelado al final de los tiempos.	<b>1:20b</b>
<b>Pasión y muerte</b>	Sufrimientos destinados a Cristo (τά εις Χριστόν παθήματα)	<b>1:11</b>
	Sufrimientos/rechazo/muerte de Cristo (τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων)	<b>1:2.19</b> <b>2:4c.7.21-24</b> <b>3:18abd</b> <b>4:1.13a</b> <b>5:1b</b>
<b>Resurrección y Glorificación</b>	Resurrección-glorificación de Cristo (ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν)	<b>1:3.11.21</b> <b>2:4d.7d</b> <b>3:18e; 21d-22</b>
	Revelación final/manifestación (ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ)	<b>1:7.13</b> <b>4:13c</b> <b>5:1c.4a.</b>
<b>Otros aspectos</b>	Viaje(s) entre o después de la muerte y resurrección.	<b>3:19-20</b> <b>4:6(?)</b>

A partir de este material, podemos afirmar que el recuerdo de Cristo en 1Pe sigue, en líneas generales, las fórmulas de credo del cristianismo primitivo centradas en su muerte y en su resurrección (1Ts 4:14; 1Co 15:3-8), o con sus formulaciones más amplias que abarcan la preexistencia, la creación, la encarnación, muerte, resurrección y glorificación (Col 1:15-20; 1Tm 3:16). En 1Pe aparecen los principales elementos y también la preexistencia y la encarnación. Destaca un pasaje menos común, dedicado a la “ida” de un anuncio de Cristo a los espíritus encarcelados (3:19-20)<sup>821</sup>. Pero, sin duda, es el recuerdo del sufrimiento y muerte de Cristo, lo que recibe mayor atención en la carta. Esto es significativo, dada la situación que padecen los destinatarios.

---

2:3.13; 3:13. Sin olvidar otros títulos como: piedra viva (2:4), pastor (2:25), guardián (2:25), justo (3:18), santo (1:15).

<sup>820</sup> Cf. M. E. BORING, “Narrative Dynamics in First Peter”, 7-40.

<sup>821</sup> Se mantiene como el mejor estudio de este pasaje tan complejo, la obra de W. J. DALTON, *Christ's Proclamation*, 121-186. Fundamentalmente, esto fue un anuncio de la victoria de Cristo hecho durante su viaje post-resurrección. Según era exaltado, anunciaba a los espíritus. No se trata de un descenso, sino de un ascenso. Esta perspectiva también la comparte: J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 648ss.

El cuadro también nos permite apreciar la relación, casi paralela, que existe entre el recuerdo del Cristo Sufriente (pasión y muerte) y la resurrección y su gloria. El término *παθήματα* referido a Cristo lleva siempre consigo *δόξα* (cf. 1:11; 4:13; 5:1). Es Dios quien ha resucitado a Jesucristo de entre los muertos y le ha dado la gloria (1:21). La piedra desechada es la piedra elegida y viviente para Dios (2:4). Aquel al que mataron es al que se le ha dado nueva vida (3:18). El Cristo Sufriente no solo se identifica con el glorificado, sino que la misma muerte de Cristo es ya fuente de vida y de gloria<sup>822</sup>.

Junto a este recuerdo amplio de Cristo en 1Pe, vale la pena considerar lo que James D. G. Dunn denomina “otros indicios” sobre la influencia de la tradición de Jesús en 1Pe, particularmente de la enseñanza recordada de Jesús sobre la adecuada respuesta al maltrato injusto y la persecución<sup>823</sup>. Dunn propone el siguiente esquema<sup>824</sup>:

<b>1 Pedro</b>	<b>Tradicción de Jesús</b>
1:6; 4:13	Mt 5:12
1:10-12	Mt 13:17
1:17	Lc 11:2
2:12b	Mt 5:16b
2:19-20	Lc 6:32-33/Mt 5:46-47
3:9.16	Lc 6:28/Mt 5:44
3:14	Mt 5:10
4:5	Mt 12:36
4:7	Lc 21:36
4:14	Lc 6:22/Mt 5:11
5:6	Lc 14:11
5:7	Mt 6:25-34

Se trata de tradiciones de Jesús, semejantes en pensamiento y expresión, que 1Pe utiliza y que nos dicen cómo la enseñanza de Jesús era recordada y utilizada en la parénesis del cristianismo naciente. Las dos secciones de la tradición que más se utilizan son las enseñanzas morales (Mt 5:10ss) dentro de marcos parenéticos (de exhortación) y las enseñanzas referentes al sufrimiento (Mt 6:25-34), dentro de marcos paracléticos (de ánimo)<sup>825</sup>. Este contenido de enseñanzas, que el autor conoce bien, proporciona al grupo

<sup>822</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 387.

<sup>823</sup> Para un panorama completo de las tradiciones de Jesús en 1Pe, cf. G. MAIER, “Jesu-tradition im 1. Petrusbrief?”, 85-128.

<sup>824</sup> Cf. J. D. G. DUNN, *Comenzando desde Jerusalén II*, 1316.

<sup>825</sup> Cf. P. DAVIS, *The First Epistle*, 27.

un lenguaje propio de identidad y les sirve en el proceso de demarcación<sup>826</sup>. Es un patrimonio común, que no solo recoge referencias del pasado, sino que ayuda a construir el presente, fortaleciendo la unidad del grupo desde tradiciones que comparten. Ciertamente, la recuperación del pasado juega un papel decisivo en la configuración de las identidades grupales.

Pero, estos datos no permiten indicar –como algunos afirman<sup>827</sup>– una relación especial entre el “autor” de 1Pe y Jesús. Aunque Pedro aparezca como testigo de los sufrimientos de Cristo (μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, 5:1), su testimonio (μάρτυς) no hace referencia a su propio martirio en Roma<sup>828</sup>. Aquí Pedro es presentado como el testigo y el portador de la memoria de los acontecimientos de la pasión<sup>829</sup>. Es desde su condición de testigo como él a su vez “recuerda” a sus destinatarios, que Cristo sufrió injustamente, los rescató con su sangre, pero Dios le resucitó de entre los muertos y le glorificó: “De manera que vuestra fe y vuestra esperanza estén puestas en Dios” (cf. 1:21). Efectivamente, para 1Pe, el pasado sufrimiento de Cristo es la presente condición de los creyentes, mientras que la presente gloria de Cristo es la futura gloria de quienes siguen los pasos del sufrimiento de Cristo<sup>830</sup>.

A modo de conclusión inicial, a propósito de este primer apartado, podemos afirmar que los cuatro argumentos presentados: tipicidad, frecuencia, calidad, trayectoria temporal, se cumplen en la figura de Cristo Siervo Sufriente de Yahvé. Cada uno de estos rasgos nos ayuda a precisar que Cristo Siervo Sufriente es el “elemento” más importante y relevante dentro de la categoría de los Siervos sufrientes, de los esclavos de Dios según 1Pe 2:16. Es decir, dentro del grupo de los que sufren de manera injusta destaca, por sus rasgos prototípicos, Cristo Siervo Sufriente. En 1Pe el conflicto tiene otras víctimas, como los esclavos (2:18-20), las mujeres (3:1-6), Pedro (5:1); la fraternidad por todo el mundo soporta los mismos sufrimientos (5:9), pero el que combina los atributos o

---

<sup>826</sup> Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 224ss.

<sup>827</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 11.

<sup>828</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 819ss.

<sup>829</sup> Cf. M. BOCKMUEHL, *Simón Pedro*, 189.

<sup>830</sup> Cf. F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 184.

propiedades típicas, que permiten crear el grupo y establecer las relaciones entre sus miembros y determinar cuáles son más ejemplares que otros, es Cristo.

El tipo de sufrimiento padecido por él, reconocido como injusto, en medio del cual siguió haciendo el bien, sin represalias, entregándose al que juzga justamente lo convierten en el modelo en torno al cual los miembros del grupo pueden diferenciarse de los demás y describir y valorar toda la información constitutiva y fundamental que los identifica como grupo. Al mismo tiempo, los de fuera los van a reconocer como miembros de ese grupo. El hecho de percibir a otras personas como miembros de un grupo social determinado influye en la visión que se tiene de ellos. La consecuencia de este agrupar a los creyentes en torno a su prototipo Cristo, supuso un sufrimiento de parte de los creyentes, que el autor de la carta conoció y al cual quiso responder con su exhortación. El efecto que esto causó, a partir del prototipo Cristo, es el tema de nuestro siguiente apartado.

## **2. LA FUNCIÓN SOCIAL DEL PROTOTIPO CRISTO SIERVO DE YAHVÉ SUFRIENTE Y LA IDENTIDAD SOCIAL DE LOS CREYENTES**

Cuando un grupo reconoce que ocupa un lugar poco adecuado en su sociedad o que pertenece a un grupo pobremente evaluado, normalmente buscará una motivación hacia la diferenciación, sea por procesos de movilidad social o implementando estrategias creativas sociales, que le permitan introducir en el grupo nuevas dimensiones de comparación. Creemos que la estrategia de 1Pe apunta más hacia esto último. De ahí que la función del prototipo esté más orientada hacia la “creatividad social”, dado que es ahí donde los miembros del grupo “buscan distintividad positiva para el endogrupo, redefiniendo o alterando los elementos de las situaciones que se comparan”<sup>831</sup>.

Nuestra pretensión es demostrar que 1Pe se escribe para definir entre sus destinatarios los rasgos distintivos de su identidad creyente y promover los criterios de acción ante el conflicto intergrupar que esto genera, a partir del prototipo Cristo Siervo Sufriente de Yahvé y su comportamiento modélico ante el sufrimiento injusto. En 1Pe no solo se está proponiendo a Cristo como centro del mensaje teológico, sino que dicha centralidad

---

<sup>831</sup> Cf. H. TAJFEL – J. TURNER, “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, 94-109.

obedece al efecto social que se quiere producir dentro de los destinatarios afectados por diversas condiciones sociales y por la hostilidad de los grupos gentiles, contrarios a su identidad creyente.

Para demostrar esto, procederemos de la siguiente manera:

En primer lugar, establecemos los grupos donde mayor impacto tiene el prototipo. A saber: *los esclavos domésticos*, dado que son los primeros destinatarios de la fundamentación teológica de la carta (2:18-25). Luego, el círculo de impacto se amplía dentro del mismo código doméstico y afecta a *las mujeres casadas* con maridos no creyentes (3:1-6). Ellas son también “coherederas de la gracia” (3:7). Finalmente, todos *los cristianos* a quienes esclavos y mujeres caracterizan y representan de manera ejemplar.

En segundo lugar, revisaremos con cada uno de estos grupos, el proceso de construcción de identidad a partir de dos dimensiones fundamentales: *la cognitiva* y *la evaluativa-valorativa*. Para la *primera dimensión*, identificamos un “concepto” que dentro del grupo y a partir del prototipo Cristo Sufriente, va a adquirir un valor distinto y significativo para el grupo. Así por ejemplo, para los esclavos, nos acercaremos al concepto de “cuerpo” sufriente. Para las mujeres al de “sumisión”. Y para todos los destinatarios, presentaremos la etiqueta de “cristianos” atribuida, con un acento completamente negativo, a todos los creyentes.

Luego, para la *segunda dimensión*, la evaluativa-valorativa, nos fijaremos en los llamados *desplazamientos de sentido*. Los miembros de un grupo necesitan comparaciones sociales positivas que los diferencien favorablemente de los exogrupos. Si estas condiciones no se dan, entonces los miembros *desplazan* el criterio de comparación. Así, 1Pe ofrece a los esclavos domésticos un desplazamiento de categoría de comparación de “esclavos domésticos” a “siervos de Dios”; las mujeres: de “esposas de maridos no creyentes”, a “hijas de Sara”; y los cristianos: de “extranjeros y forasteros” a “etnia santa”.

Finalmente, nos aproximamos al problema del *conflicto* que padecen estos grupos y su *gestión*. El comportamiento del prototipo influye en la manera de obrar de los esclavos,

las esposas y los creyentes en general ante la sufrimiento que padecen por sus amos, esposos no creyentes y por los gentiles en general. De ahí que dediquemos en cada estudio de estos grupos, un apartado final para tratar el tema del conflicto a partir de los rasgos típicos de Cristo.

El orden que seguiremos en esta exposición es el anunciado por la misma carta: esclavos domésticos, mujeres y cristianos en general.

## 2.1 CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y LOS ESCLAVOS DOMÉSTICOS

El primer ámbito donde se constata el efecto social del prototipo Cristo Siervo Sufriente es en el grupo de los esclavos domésticos (οἰκέται). La manera como Cristo experimentó y asumió en su cuerpo el sufrimiento, afectó la comprensión misma de las aflicciones y el dolor de los esclavos domésticos, quienes también padecieron injustamente la crueldad de parte de sus amos (2:18).

La carta permite confirmar que la situación del sufrimiento del esclavo, se fue agravando con el tiempo. Ya no se trata solamente de recibir amenazas (ἀπειλήν) como se afirma en Ef 6:9. Ahora, los esclavos sufren con amos que -según Wolfgang Schrage- son éticamente desequilibrados y crueles, y tratan a sus esclavos de forma dura e inicua<sup>832</sup>. Como se presentó en el capítulo anterior, los esclavos padecieron todo tipo de maltrato. El castigo o la tortura física no fueron procedimientos extraños en la época<sup>833</sup>.

Este sufrimiento injusto es nuestro punto de partida para demostrar que son los esclavos domésticos quienes mejor se ajustan, como ejemplares idóneos, a los rasgos distintivos del prototipo. Representan, como se demostró exegéticamente, no solo a *todo aquel* que soporta sufrimientos injustos (ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως, 2:19), sino que

---

<sup>832</sup> Para W. SCHRAGE, es claro que “este tipo de trato duro no era la excepción, según lo demuestra toda la exhortación, que en el fondo únicamente tiene a la vista a los esclavos que sufren. No queda en verdad la menor duda de que esta iniquidad con los esclavos es una injusticia”; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, 337.

<sup>833</sup> No sabemos con precisión hasta dónde pudo llegar el maltrato de los amos a los que 1Pe señala como perversos o crueles. Pero, como afirma L. W. HURTADO: resulta claro que los esclavos cristianos de dueños y dueñas paganos se encontraban en una situación especialmente vulnerable y que probablemente sufrieron a causa de su fe, debido al conflicto existente entre las exigencias de la conducta cristiana y las que les imponían sus dueños; cf. L. W. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, 120.

además, socialmente, son las víctimas ejemplares de un sufrimiento extremo. En 1Pe se está reconociendo que los esclavos pueden ser obligados a someterse a la autoridad excesiva y desordenada de sus amos.

Estos esclavos domésticos, también pueden ser considerados ejemplares idóneos, porque representan a otros miembros de la categoría. El concepto οἰκέτης (esclavo doméstico) implica a los servidores de la casa, criados domésticos donde se incluyen tanto hombres como mujeres. Sin embargo, a estas últimas los comentaristas de la carta, las pasan por alto o sencillamente las asumen desde el lenguaje inclusivo. Pero leída con mayor atención, la categoría de “esclavas domésticas” sugiere un estado o condición de mayor vulnerabilidad<sup>834</sup>.

En estas circunstancias, la vida de los esclavos y esclavas adquiere dentro del grupo creyente un gran valor representativo. Esto le permitirá al grupo destinatario construir valores diferenciales ante los exogrupos de gentiles y fortalecer su identidad creyente<sup>835</sup>. No obstante, este proceso no resulta ni fácil ni inmediato. Exige del grupo un *cambio*, que supone una alteración cualitativa de sus comprensiones y estructuras. Especialmente, un desplazamiento del sistema de comparación con los exogrupos que va más allá de lo adaptativo y refleja, sobre todo, una verdadera ruptura, cuyo objetivo es la diferenciación grupal y el fortalecimiento de su identidad social.

Este cambio, en los grupos es promovido por las figuras prototípicas. En el caso de 1Pe, el autor propone la figura Cristo Siervo Sufriente, como único modelo de comparación y, por lo tanto, de ruptura con cualquier otro tipo de rasgos de identidad, de valor o norma cultural.

Esta nueva situación es la que ahora pretendemos analizar, mostrando el efecto de ese Cristo Siervo que sufre y redime a los esclavos y esclavas domésticos sufrientes. A

---

<sup>834</sup> Si seguimos la pirámide de dominación de Aristóteles en la *Política*, las mujeres están en el extremo inferior. Aristóteles pone a las mujeres libres y a las esclavas en categorías enteramente diferentes. “Todos los seres humanos que son tan diferentes como el alma del cuerpo, como el animal de la persona, son por naturaleza esclavos (1254b 11-13). Pero la esclava lo es doblemente, ya que posee un cuerpo que ha de ser vencido y dominado, por hembra, en el sexo, y por esclava, en la clase social”; C. OSIEK – M. Y. MACDONALD – J. H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*, 145.

<sup>835</sup> Cf. G. GIMÉNEZ, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, 9-28. 19-20.

ellos, los maltratados, abusados en su cuerpo, el autor de la carta les asigna un rol social de primer orden, pues serán los ejemplares más idóneos en la construcción de la οἶκος τοῦ θεοῦ.

### 2.1.1 Los esclavos domésticos y el cuerpo sufriente

Según 1Pe, Cristo cargó *en su cuerpo* (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ, 2:24), sobre el madero, los pecados de todos. Más adelante, con el término equivalente carne (σάρξ), se afirma que Cristo sufrió *en la carne* (3:18; 4:1ac.2)<sup>836</sup>. De hecho, el término σάρξ, que aparece en siete ocasiones en 1Pe<sup>837</sup>, puede ser traducido directamente como *cuerpo*, manifestando el ámbito de lo “exterior”, de lo tangible y vulnerable, donde se experimentan los sufrimientos de la pasión y la persecución<sup>838</sup>.

A partir de esta comprensión queremos considerar la situación del esclavo en 1Pe, pues también el esclavo y la esclava sufrieron *en el cuerpo*. Según Jennifer A. Glancy la misma palabra “cuerpo” (σῶμα) sirvió como eufemismo para referirse al esclavo<sup>839</sup>. En esto consiste fundamentalmente la esclavitud, en la pérdida de poder y control sobre el propio cuerpo<sup>840</sup>. Para Jonathan Walters, en el mundo romano la pérdida de autonomía del propio cuerpo estaba relacionada con el estatus social de las personas. Así, los esclavos y todos aquellos que no ocupaban un sitio importante en la jerarquía romana, quedaban más expuestos a ser invadidos, violentados en su propio cuerpo. En el mundo

<sup>836</sup> En el mundo griego σάρξ es un concepto amplio y variado, fundamentalmente hace referencia a la carne que envuelve a los miembros y músculos del cuerpo humano. Así considerado es algo distinto al σῶμα orgánicamente estructurado. Pero, con el tiempo, el significado se amplió y en su uso lingüístico se fue difundiendo la idea de σάρξ en cuanto cuerpo o totalidad. Será sobre todo cuerpo físico, que puede ser maltratado o destruido, incluso muerto es definido como σάρκες. Expresiones como εἰς σάρκα πημάνειν son traducidas como golpear en la carne, en el cuerpo; cf. F. BAUMGÄRTEL – R. MEYER – E. SCHWEIZER, “σάρξ”, GLNT, 1265-1398.

<sup>837</sup> La forma sustantivada σάρξ en: 1Pe 1:24; 3:18.21; 4:1x2.2.6. El adjetivo σαρκικός en: 2:11.

<sup>838</sup> En 4:1 la expresión “*en la carne*” (σαρκί) se puede traducir razonablemente por “cuerpo” sin que el concepto derive de una antropología dicotómica o dualista o se interprete desde ella; cf. N. BROX, *La primera*, 256. Para otros detalles, sobre la variedad de significados; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 233-236.

<sup>839</sup> La palabra σῶμα era un sinónimo de δοῦλος en la época; cf. J. A. GLANCY, *Slavery*, 9; J. A. HARRILL, *Slaves in the New Testament*, 20. También, cf. Gn 36:6; Tb 10:10; 2M 8:11 (ἐπ’ ἀγορασμὸν Ἰουδαίων σωμάτων); Ap 18:13 (καὶ σωμάτων, καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων); cf. W. BAUER – F. W. DANKER, “σῶμα, ατος, τό”, BDAG, 2, p. 984.

<sup>840</sup> El cuerpo no será solo un espacio vulnerable, sino un lugar “sin fronteras”. Delante del cuerpo del esclavo-a estamos ante un cuerpo sometido por otro, un cuerpo “sin límites” que ninguno respeta; cf. J. A. GLANCY, *Slavery*, 9-11.

romano solo el hombre libre estaba protegido socialmente contra las violaciones de su cuerpo. Desde cualquier alta posición jerárquica se podía invadir a los de más abajo, sea mujer, niño, esclavo-a<sup>841</sup>.

Los esclavos y esclavas eran una propiedad económica y sexual de sus dueños. Simples “cuerpos” que podían ser usados tal como sus propietarios consideraran oportuno, para el trabajo o para el placer<sup>842</sup>. El abuso y la explotación sexual habrían supuesto una dolorosa degradación para cualquiera. De igual modo, una negación de parte del esclavo o la esclava a los deseos de su amo provocaría un castigo severo. Al mismo tiempo, no podemos olvidar, que las esclavas no estaban exentas del duro trato que también recibían los varones esclavos. Como afirma Carolyn Osiek: “la flagelación, las palizas y la tortura de esclavos no se limitaban a los varones, y las referencias a dicho trato, a menos que se asignen específicamente a éstos, se deben entender como aplicadas a ambos sexos”<sup>843</sup>.

Una gran parte de estas prácticas tenían como marco social los “códigos domésticos”<sup>844</sup>. En 1Pe también se exhorta a los esclavos a someterse a sus amos, incluso a los perversos. Pues, para el autor de la carta, los creyentes deben proceder según las expectativas sociales. Pero, no pueden olvidar que participan de una nueva condición: por la resurrección de Jesucristo (1:3), renacen como hijos obedientes (τέκνα ὑπακοῆς, 1:14), siempre atentos a la voluntad divina (2:15; 3:17; 4:2.19). Es decir, se pide cumplir con las normas cotidianas para preservar el orden, pero no se pone en riesgo el compromiso y la lealtad con Dios<sup>845</sup>.

---

<sup>841</sup> Cf. J. WALTERS, “Invading the Roman Body”, 29-43.

<sup>842</sup> “Sexual penetration and beating, those two forms of corporeal assault, are in Roman terms structurally equivalent”; J. WALTERS, “Invading the Roman Body”, 39.

<sup>843</sup> C. OSIEK – M. Y. MACDONALD – J. H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva*, 153.

<sup>844</sup> Los esclavos y las mujeres debían responder con sumisión y obediencia a las expectativas estandarizadas. De igual modo, las religiones extranjeras no podían atentar, ni ser desleales al orden cultural y social establecido; cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 81ss.

<sup>845</sup> Cf. K. JOBES, *1 Peter*, 182.

No obstante, las pruebas corporales del esclavo doméstico, relacionadas con los insultos, bofetadas y golpes pueden afectar el compromiso. De ahí que el autor proponga a Cristo como modelo de Siervo Sufriente (21-25). Él, como los esclavos domésticos, también quedó expuesto al poder de un sistema jerárquico de dominación. Así como ellos, él sufrió, fue insultado y fue herido (μῶλωπι, 2:24).

Al introducir la figura del cuerpo de Cristo Sufriente, el autor comienza a promover un nuevo significado del *espacio del cuerpo* como lugar de control<sup>846</sup>. Este proceso inicia con el recuerdo de la respuesta que da Cristo a sus verdugos. Ante ellos supo comportarse, no con las formas establecidas de honor, que exigían responder al ataque verbal, para no quedar avergonzado o mostrar debilidad<sup>847</sup>. Al contrario, su conducta de no devolver insulto por insulto, ni amenaza por sufrimiento, también puede ser vista como un signo de valentía y honor<sup>848</sup>. Pues, a diferencia de los mártires macabeos de la historia judía, quienes pedían a Dios que castigara a sus perseguidores<sup>849</sup>, Cristo no entra en la competencia de las injurias. En contraste, asume un control de sí mismo y no cede ante el poder del más fuerte<sup>850</sup>. De este modo, rompe con el concepto del mecanismo de ofensa y réplica, de infracción y amenaza. Así concede a la renuncia a la revancha, como multiplicación del mal, un valor altamente positivo en la identidad del grupo creyente<sup>851</sup>.

---

<sup>846</sup> Cf. H. MOXNES, "The Beaten Body of Christ", 125-141.137.

<sup>847</sup> La injuria, el insulto y el menosprecio del adversario tienen una gran importancia en la vida tanto política como social del mundo grecorromano. Por ejemplo, como arma del orador en su lucha política o de los héroes homéricos en sus invectivas; cf. H. WÄHRISCH, "Blasfemia, calumnia (λοιδορέω)"; en: DTNT I, p. 187. Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 530.

<sup>848</sup> Así en J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 530. Él se apoya en la observación de Plutarco: "El silencio es, en todas partes, algo que no tiene que dar cuenta (no es solo bueno para la sed, como dice Hipócrates), sino que en los ultrajes es respetable y socrático, más aún, heracleo, si es verdad que Heracles: *no hacía más caso a las palabras odiosas que a una mosca*. Ciertamente, nada hay más digno y más hermoso que mantener la calma ante un enemigo que nos injuria, *como si pasáramos nadando junto a una roca lisa pasaremos junto al aficionado a injuriar*, y no existe otro entrenamiento mayor"; PLUTARCO, "Cómo sacar provecho de los enemigos", en: *Moralia I*, 8, p. 319.

<sup>849</sup> Durante el tiempo de la rebelión macabea, los judíos que sufrían amenazaban a sus perseguidores con el juicio de Dios. Un joven le dijo al rey pagano Antíoco, "Aún no has escapado del juicio del Señor todopoderoso, que todo lo ve. Nuestros hermanos, después de soportar un sufrimiento pasajero, gozan ya de la vida eterna que Dios ha prometido; tú, en cambio, recibirás de Dios el castigo que mereces por tu orgullo" (2M 7:35-36; ver también 7:15-19.31-34; 4M 9:5-9; 10:10-11).

<sup>850</sup> Cf. H. MOXNES, "The Beaten Body of Christ", 137-138.

<sup>851</sup> La tradición evangélica destacará siempre esta renuncia de Cristo a la venganza, como rasgo genuino de la aceptación de su pasión. Así en: Mc 14:60s; 15:16-20.29-32; Mt 26:51-56. En 1Pe se recupera esta

A esto se suma que la comprensión del sufrimiento corporal de Cristo no era a la manera estoica, que buscaba trascender los problemas y el dolor presente<sup>852</sup>. En 1Pe, Cristo actúa como sujeto de su propio cuerpo, da forma a su subjetividad y le permite reaccionar ante las aflicciones sufridas<sup>853</sup>. Cristo, como modelo de Siervo, no actuó contra sus opresores, sino que entregó o *se* entregó (παρεδίδου<sup>854</sup>), en sentido activo, a aquel que juzga justamente (2:23). Esta es la acción prototípica del cuerpo de Cristo, cuerpo que no sufre pasivamente el maltrato o la invasión de sus límites, sino que se entrega en activo a Dios como juez justo<sup>855</sup>. Igualmente, la confianza en el justo juicio de Dios proporcionará una razón más para la resistencia paciente del sufrimiento<sup>856</sup>.

La figura del juez y de su juicio justo, que es utilizada en otros lugares de la carta<sup>857</sup>, sirve aquí para sustituir a la figura del amo injusto y situar a Dios como el κρίνοντι δικάίως de la historia. Esta será la imagen rectora que guíe el comportamiento de los esclavos que sufren injustamente. Ellos también se convierten en sujetos de sus propias vidas, cuando entregan su cuerpo y su esperanza al juez justo, con la confianza de que él no hace acepción de personas y juzga según la obra de cada uno (1:17). Por eso, el “sufrimiento en la carne” lleva consigo la idea de la obediencia a Dios, de elegir hacer lo correcto a pesar del sufrimiento que conlleve<sup>858</sup>.

Así, cuando afirmamos que el prototipo Cristo sufrió *en la carne*, no solo lo incluimos como modelo en el sufrimiento, sino también en la activa obediencia a la voluntad de

---

tradición, dado que el autor tiene en mente las distintas situaciones de hostilidad que padecen los destinatarios. En el contacto injurioso con la sociedad romana es fácil caer en la tentación de responder de la misma manera; cf. J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 146.

<sup>852</sup> Cf. P. DAVIS, *The First Epistle*, 111.

<sup>853</sup> Esta misma terminología se aplica a los esclavos; cf. H. MOXNES, “Body, Gender, and Social Space”, 178.

<sup>854</sup> Como lo hemos expuesto en nuestro comentario a 2:23, el verbo παραδίδωμι aparece en activo y entonces es más cercano al sentido de Lc 23:46 (cf. Jn 19:30). Así también, J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 531.

<sup>855</sup> “The example that Christ left to the slaves is more than moral exhortation. It is an example that includes their bodies in the fate of the body of Christ. The writer presupposes that slaves also can become subjects in their own lives”; R. ROITTO, “Act as Christ-Believer”, 179.

<sup>856</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 532.

<sup>857</sup> Cf. 1Pe 1:17; 4:5.6.17-19.

<sup>858</sup> Cf. H. MOXNES, “Body, Gender, and Social Space”, 179.

Dios<sup>859</sup>. Por tanto, desde 1Pe, el cuerpo físico de los esclavos o de cualquier sufriente no puede entenderse como cuerpo resignado al dolor, pues, aunque violentados, 1Pe trata a los esclavos como sujetos activos que se entregan a Dios y a su voluntad a favor del bien.

Al mismo tiempo, la carta promueve un nuevo concepto de valoración positiva del cuerpo sufriente. Pues, el cuerpo sufriente de Cristo *salva*. La carta afirma que por su(s) herida(s) los destinatarios son curados (οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε, 2:24). La palabra μώλωψ referida probablemente a la flagelación de Cristo<sup>860</sup>, trae a la mente los golpes de los esclavos. De este modo, acerca a los esclavos a los rasgos más típicos del modelo que promueve en Cristo Siervo sufriente. Pero, no solo los inscribe en el sufrimiento del modelo, sino que también les asegura a estos esclavos, la misma salvación que Cristo tuvo: compartirán con él la gloria que Dios, juez justo, ha preparado (4:13).

### 2.1.2 De esclavos domésticos a siervos de Dios

En la cultura greco-romana cualquier forma de δουλεύειν, es decir, de esclavitud, entendida ésta como pérdida declarada de autonomía personal, aparece como un antivalue a los ojos del mundo grecorromano, habituado a concebir la libertad como el mayor mérito de su identidad personal y social<sup>861</sup>. De ahí que ser esclavo doméstico participe de una connotación negativa y requiera un fortalecimiento del valor del servicio que la identidad creyente promueve.

Por nuestro marco teórico sabemos, que cuando los grupos se comparan y ello no ofrece resultados positivos, el grupo puede acudir a la información positiva que almacena el prototipo y por medio de los procesos de *creatividad social* proponer nuevas dimensiones de comparación, para así evitar el abandono o la desconexión del grupo.

---

<sup>859</sup> Cf. J. DE WAAL, *Theology and Ethics*, 184-185.

<sup>860</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 536.

<sup>861</sup> Esto no significa que la idea del servicio estuviera fuera de la mentalidad griega. De hecho, la polis griega se sostenía por el servicio de los ciudadanos, servicio asiduamente prestado con el empeño completo de fuerzas que en ocasiones llevaba hasta la entrega de la vida misma. El servicio que el griego rechaza es aquel que le impide ser o hacer determinadas cosas por sí mismo y depender para ello de la voluntad de otros. Todo aquello que se le parezca a esto, era aborrecido por el griego pues, era la antítesis de su ideal de libertad; cf. K. H. RENGSTORF, “δοῦλος”, GLNT, 1417-1464.

Esta nueva dimensión comparativa para el grupo de los esclavos domésticos es muy importante y decisiva. Pues, como se ha insistido, la condición de esclavo era deshonorosa<sup>862</sup>. Así que para subvertir este valor cultural, que consideraba plenamente humanos solo a los libres, 1Pe establece una nueva relación entre el esclavo doméstico y el siervo de Dios.

Ciertamente, en 1Pe el concepto de esclavos de Dios (θεοῦ δοῦλοι, 2:16) surge con una gran fuerza de contraste. Lo que aparece socialmente como una pérdida degradante y alienante de los valores de la época, en 1Pe se presenta como posibilidad para acallar las críticas de los necios (2:15). Una conducta auténticamente libre, que no utiliza su libertad como tapadera para obrar mal, es propia del siervo/esclavo de Dios (2:16). Así lo tipificó Cristo, como Siervo de Dios, quien se mostró siempre obediente a la voluntad del Padre (1Pe 1:2c; 2:21-24).

Esta propuesta la explicita el autor de 1Pe en 2:16. Un versículo de contraste pues, es el único lugar donde 1Pe trata de la libertad (ἐλευθερία) y la relaciona con el ser “esclavo de Dios” (θεοῦ δοῦλοι). Esta designación de los creyentes como esclavos de Dios no resulta fácil de aclarar desde el NT. Especialmente porque el δουλεύειν de los creyentes aparece casi siempre en relación *con Cristo*. La expresión δοῦλος θεοῦ se encuentra mucho más utilizada en el AT. Incluso cuando se usa en el NT, como en Lc 1:38.48 (δούλη); Hch 2:18; Ap 10:7; 15:3, generalmente tiene una base en el AT<sup>863</sup>.

El θεοῦ δοῦλοι de 1Pe 2:16 también se puede comprender a partir de esta relación con el AT. Desde el comienzo de su carta, el autor ha establecido estrechos vínculos con las tradiciones del AT, a las cuales recurre también aquí<sup>864</sup>. El que un hombre se conciba y designe a sí mismo como ַדָּבָר, “siervo” de Dios, o se le llame “siervo” (servidor) de

---

<sup>862</sup> “The slave is the archetype of man without honour, the comparative historian notes, and the line between slavery and freedom the elementary division in slave societies between those who possess honour and those who do not”; J. E. LENDON, *Empire of Honour*, 96.

<sup>863</sup> En el caso de St 1:1 y Tt 1:1, no se puede saber con seguridad si ellos al denominarse δοῦλος θεοῦ, se atribuyen el título oficial de los profetas del AT o si la expresión está indicando sencillamente el reconocimiento de la propia dependencia de Dios; cf. K. H. RENGSTORF, “δοῦλος”, en GLNT, col.1447-1448.

<sup>864</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 497; P. H. DAVIDS, *The First Epistle*, 102.

Dios es, en el AT, consecuencia natural de la concepción de Dios como Señor<sup>865</sup>. En 1Pe, el recurso a Is 53 está en la línea de presentar a Cristo como modelo de Siervo de Dios y éste sufriente hasta el extremo, pues, enviado por Dios y obediente a él, termina sufriendo la muerte de los esclavos por crucifixión<sup>866</sup>.

Así, la designación de los creyentes como esclavos de Dios, permite un *desplazamiento* de la valoración de la libertad desde un plano social y legal<sup>867</sup> a uno religioso<sup>868</sup>. No se trata de obviar la ética social, pues existe un deber de sumisión (descrito en el v.13) a las instancias políticas y demás autoridades, pero está “limitado” por el “deber” de la libertad: “sed sumisos (v.13)... como seres libres (v.16)”<sup>869</sup>. Dicha libertad está asociada a la dimensión valorativa que el grupo creyente le asigna, de ahí que esté acompañada de una fuerte insistencia sobre la ética. Pues, han sido liberados no para el libertinaje (desenfreno ético), sino para el bien. La auténtica libertad consiste en optar por el bien, que en el plano religioso equivale a servir a Dios<sup>870</sup>.

Este atributo se convierte en un valor diferencial, que legitima al propio grupo. Los οἰκέται, como esclavos, se pueden percibir positivamente diferenciados cuando asocian su condición, a la dimensión valorativa religiosa que el grupo creyente les ofrece. Los οἰκέται, son siervos de Dios, como todos los creyentes, cuando sirven a la voluntad de Dios y hacen el bien. Este “bien” incluye algo más que la obediencia de la ley civil (siempre y cuando no contradiga la voluntad de Dios)<sup>871</sup>. La carta recuerda a todos los creyentes que la subordinación a las instituciones no es ni total ni incondicional, ya que

---

<sup>865</sup> El ser siervo de un hombre puede significar una gravísima disminución de la existencia, mientras que ser Siervo “de Dios” significa siempre tener un buen señor. Nunca puede significar esclavitud en sentido negativo; cf. C. WESTERMANN, “עֲבָדָה (siervo)”, en: DTMAT, p. 251.

<sup>866</sup> Cf. K. JOBES, *1 Peter*, 187.

<sup>867</sup> No se pueden negar las connotaciones sociales o políticas que el pasaje tiene. Tanto ἐλεύθερος como δοῦλος describen a dos categorías básicas de individuos en aquella sociedad; cf. T. W. MARTIN, *Metaphor and Composition*, 192-193. En contra de J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 128, quien afirma que 1Pe no tenía en mente la libertad social ni política, sino la libertad de la ignorancia (1:14) o de las tinieblas (2:9) del paganismo.

<sup>868</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 496; J. SCHLOSSER, *La première*, 157.

<sup>869</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 165.

<sup>870</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 157-158; N. BROX, *La primera*, 166.

<sup>871</sup> Cf. P. DAVIS, *The First Epistle*, 101.

el verdadero amo y señor es Dios, quien por medio de Cristo Siervo Sufriente, los liberó de antiguas formas de esclavitud (1:18; 2:9.24-25)<sup>872</sup>.

Los οἰκέται entonces, destinatarios de 2:18-25, deben entenderse en un sentido más amplio, que solo el del grupo para el cual este título específico sería más apropiado<sup>873</sup>. 1Pe recurre a este título (οἰκέται), en primer lugar, porque seguramente muchos esclavos domésticos creyentes vivieron con familias no creyentes. Probablemente, el lugar donde más se exige ajustar su comportamiento a las exigencias o presiones del mundo gentil<sup>874</sup>.

Pero además, porque la sujeción a los amos perversos (2:18) tipifica la vulnerabilidad de todos los destinatarios, a las hostilidades de sus vecinos gentiles (2:11-12; 3:13.16; 4:4.12.14.16; 5:8-9). La posibilidad de que sufran aunque sean inocentes (2:19-20) es característica de la experiencia de todos los creyentes (1:6; 3:14-17; 4:1.13.16.19; 5:9-10). De este modo, toda la exhortación dirigida a los “esclavos domésticos” pasa también a todos los “esclavos de Dios” en general. Pues, todos los creyentes se deben someter a la voluntad de Dios (2:13.18; 3:1; 5:5) y actuar por respeto a ella (1:17; 2:17-18; 3:2), haciendo con ello el bien (2:14.15.20; 3:6.17; 4:19). El llamamiento dirigido a los οἰκέται (2:21) es un llamamiento dirigido a todos (3:9). La gracia divina de la que ellos disfrutaban por su firmeza (2:19.20) es la gracia destinada a todos (1:2.10.13; 3:7; 4:10; 5:5.10.12)<sup>875</sup>.

### 2.1.3 Los οἰκέται y la οἶκος τοῦ θεοῦ como espacio alternativo al conflicto

Mantener una sociedad, que aunque no desea ser esclava vive de la esclavitud, obliga a tener variados mecanismos de control social, especialmente referidos al ámbito doméstico. Todo aquello contrario al orden establecido se consideraba como una amenaza. En 1Pe, el esclavo al parecer pudo ser visto de esta manera. Por 1Pe 2:18-20 sabemos que el maltrato de parte de los amos a sus esclavos, no solo obedeció a la

<sup>872</sup> “If they are God’s slaves, then God, and not the political powers, must be granted one’s absolute subordination”; P. J. ACHTEMEIER, *First Peter*, 186. También, cf. J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 129.

<sup>873</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *First Peter*, 187.

<sup>874</sup> Según L. W. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, 118, la condición del esclavo doméstico, probablemente sería más complicada que la de la mujer cristiana casada con un no creyente.

<sup>875</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 292-293.

posible negligencia de los siervos para cumplir con sus demandas, sino sobre todo al hecho de que pudieran estar promoviendo, con su comportamiento, algún tipo de alteración social.

Así, el conflicto puede plantearse desde lo que seguramente los δεσπότες están experimentando. Esto es, un ataque o una amenaza al orden social establecido para la οἶκος y también, una ofensa hacia la auto-estima misma de los amos<sup>876</sup>. De hecho los esclavos de casa, generalmente, debían asumir y cumplir las preferencias religiosas del *paterfamilias*, sin embargo, la adopción por parte de los siervos de sus propias creencias pudo ser vista como una alteración del equilibrio social. Balch declara que: La constitución romana insistía sobre la adoración apropiada de los dioses del Estado, de ahí que los romanos reaccionaran negativamente, cuando esclavos judíos y cristianos – quienes fueron los primeros en hacer esto– rechazaron la adoración de los dioses de sus amos, insistiendo en la adoración exclusiva de su propio Dios<sup>877</sup>. Así los esclavos incurrieron en un desafío al honor de los amos y en respuesta tuvieron que asumir el dolor y el tratamiento severo de sus patronos.

El amo seguirá con el poder sobre la vida y la muerte del esclavo. Mantendrá legalmente el orden de inferioridad que tiene en su casa para sus siervos y les dará el trato que él considere justo. Sin embargo, para el grupo de esclavos seguidores de Cristo, su status de honor no proviene de aquello que la sociedad le ofrece, sino de la nueva comprensión que el prototipo propone. Su nueva identidad social se basa en un principio de igualdad delante de Dios, el *paterfamilias* de la οἶκος τοῦ θεοῦ (1:3-12; 2:4-10). Por tanto, no hacen demandas hostiles, ni buscan venganza por abuso, ni amenazan por satisfacción. Resisten al sufrimiento injusto, siguiendo las huellas de quien les dio ejemplo (2:21).

Esta identificación de los destinatarios de 1Pe con los οἰκέται, sin duda, está en función de promover la creencia grupal en la οἶκος τοῦ θεοῦ (4:17; cf. 2:5). Recordemos que las

---

<sup>876</sup> El ataque a los amos podría ser entendido desde el marco social: honor-vergüenza. En este caso, los Siervos están avergonzando a sus amos. La vergüenza, en un sentido negativo, resulta cuando el honor, carácter o buen nombre de una persona o un grupo es suficientemente desafiado por medio de insultos, menosprecios, rebeliones u otras formas de ataque; cf. J. H. ELLIOTT, “Disgraces Yet Graced”, 166-178.

<sup>877</sup> Cf. D. BALCH, *Let Wives*, 68-69, 74-75.

creencias grupales son definidas como convicciones que los miembros de un grupo son conscientes de compartir y a las que consideran definitorias de su pertenencia grupal<sup>878</sup>. En otras palabras, una creencia expresa un contenido que caracteriza a los miembros de un grupo y define sus límites. Ser miembro de la casa de Dios (οἶκος τοῦ θεοῦ) implica, según 1Pe, obedecer al Dios de la casa (4:17), padecer las consecuencias de ser miembro de ese grupo o de llevar ese nombre (4:14.16) y compartir la pasión y la gloria de Cristo Sufriente (4:13; cf. 1:11; 2:21-25; 4:1).

Junto a estas características, las creencias grupales promueven normas que regulan el comportamiento de los miembros y aportan ciertos criterios por los cuales juzgar dicho comportamiento. En 1Pe es claro que hay que preservar las relaciones y la solidaridad entre los miembros de la casa de Dios. Para ello promueve una serie de disposiciones especialmente en 1Pe 3:8, 4:8-11 y en 5:5b<sup>879</sup>. Particular atención merece 4:8-11 porque es el texto que refleja los rasgos más genuinos de la οἶκος τοῦ θεοῦ, como el amor constante (4:8) y la hospitalidad (4:9). También se pide cada miembro de la casa, poner al servicio (διακοβεῖν) de los demás su carisma (4:10). Y se destaca fundamentalmente, la figura del administrador de la οἶκος, el οἰκονόμος (4:10).

El nuevo orden de la οἶκος τοῦ θεοῦ pide que “por encima de todo” (πρὸ πάντων), se observe el amor (ἀγάπην)<sup>880</sup> constante (ἐκτενῆ ἔχοντες) los unos por los otros (4:8). Así expresa la prioridad que 1Pe le concede al amor en las relaciones con los otros miembros de la fraternidad (1:22; 2:17; 3:8; 5:14). Amor constante que describe como ἐκτενής (fervoroso), único lugar en todo el NT donde se le asigna esta cualidad. El término contiene la idea de que el amor debe ser intenso y constante entre los creyentes<sup>881</sup>.

---

<sup>878</sup> Cf. D. BAR-TAL, *Group beliefs*, 36.

<sup>879</sup> “Here [4:8-11], as in 3:8 and 5:5b, dispositions and behavior necessary for fortifying group cohesion are encouraged – specific actions of social and material support of fellow members that serve to express and sustain the internal solidarity of the household of God”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 750.

<sup>880</sup> El autor, al citar Pr 10:12, sigue el TM que prefiere como traducción del hebreo אהבה el término ἀγάπη de más raigambre neotestamentaria, al sustantivo φιλία como lo traduce la LXX; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 264.

<sup>881</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 146.

Esta comprensión sin duda contrasta con la estructura jerárquica de la οἶκος antigua y con el pensamiento político y moral de la época que consideraba la estructura de los roles superiores e inferiores como algo básico para el bienestar de toda la sociedad. 1Pe toma el modelo tópico sobre la ordenación de la casa (Haustafel), pero lo adapta a la instrucción moral que quiere promover entre sus miembros. Al situar al esclavo doméstico en primer orden de la escala familiar, 1Pe legitima una nueva relación entre el *pater familias* y los miembros más vulnerables de la casa. En esta nueva relación Cristo actúa como modelo, pues siendo él también esclavo y sufriendo injustamente hasta la muerte, supo confiarse a los cuidados de su creador (cf. 5:6-7) quien le resucitó y le dio la gloria (1:21).

De este modo, el prototipo Cristo como Siervo de Dios, permite plantear una nueva relación con el entorno, a partir del reconocimiento de su pertenencia a la οἶκος τοῦ θεοῦ. Las comunidades creyentes en Cristo no se identifican simplemente con el orden de las casas antiguas, sino que ahora en su forma organizativa aceptan como valor la relación con Dios<sup>882</sup>. Cuando un número suficientemente importante de miembros de un grupo aceptan un valor, éste no solo puede caracterizar al grupo sino que también se puede convertir en un factor importante en el comportamiento de los miembros del grupo<sup>883</sup>. La fuerza del vínculo fraterno que creaba esta comprensión, favoreció la cohesión de los miembros de la casa y la ayuda mutua entre ellos, tan necesarias para resistir las agresiones del entorno (2:12.15; 3:9.13-17; 4:2-4.12-16; 5:8-9) y dar testimonio conjunto de la gloria de Dios (4:11; cf. 2:12; 4:16).

Sobre esta base del amor fraterno se construye la hospitalidad. La exhortación es clara: “sed hospitalarios (φιλόξενοι) los unos con los otros sin murmuración” (4:9). Esta instrucción resulta fundamental para el movimiento de Jesús esparcido ya por la vasta región de Asia Menor<sup>884</sup>. Aparte del trasfondo bíblico y cultural que soporta esta

---

<sup>882</sup> Para PH. F. ESLER la raíz de toda esta fuerza vinculante entre los miembros de las comunidades cristianas posiblemente se encuentre en los dichos de Jesús donde afirmaba la realidad de su nueva familia con Dios como Padre (Mc 3:35; Mt 7:3; 18:15-21); cf. PH. F. ESLER, *Conflicto e identidad*, 443.

<sup>883</sup> Cf. D. BAR-TAL, “Las creencias grupales”, 261.

<sup>884</sup> “Christianity as a mobile missionary movement was especially dependent on the hospitality of its own members. Private households were the focus, locus, and basis of this mission”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 752.

tradición, está claro que el trabajo misionero, asumido por apóstoles itinerantes o predicadores, habría sido imposible sin la generosa hospitalidad de los miembros de las comunidades cristianas locales<sup>885</sup>.

Sin embargo, la hospitalidad en las comunidades cristianas no siempre fue bien practicada. Hospedar podía ser oneroso e incluso peligroso en tiempo de persecución<sup>886</sup>. 1Pe subraya esta actitud con un sugestivo “sin murmuración”<sup>887</sup>, esto es, hablar para renegar o manifestar la incomodidad, queja o disgusto (Flp 2:14; Hch 6:1). Al contrario, el contexto de 1Pe exigía esta concreta expresión del amor especialmente con extranjeros y forasteros. De ahí que cada miembro de la casa de Dios deba servir (διακονεῖν) a los demás con el don (χάρισμα) que ha recibido (4:10ab). Por eso son descritos en 4:10c como “buenos administradores domésticos (καλοὶ οἰκονόμοι). Es decir, como personas que saben gestionar los asuntos de la οἶκος. Al igual que οἰκέται (2:18) también οἰκονόμοι subraya la identidad de la comunidad creyente como casa de Dios (2:5; 4:17; cf. 3:7)<sup>888</sup>.

Así, una parte muy importante de esta nueva identidad social de los οἰκέται se refleja en la casa. La simbología de la casa permitirá constatar el cambio social que en 1Pe se promueve. Identificar la comunidad cristiana como la *casa de Dios*, fue la estrategia con la cual se propuso un comportamiento alternativo. Para los cristianos humillados, desposeídos y dispersos entre una sociedad que les etiqueta como extraños, su

---

<sup>885</sup> Cf. Hch 16:15.31-34; 18:8; Rm 16:2.3-5.10.11.14-15.23; 1Co 1:14.16; 16:15-16.19; Col 4:15; 2Tm 4:19; Flp 1-2; 2Jn 1:13; 3Jn 5-8.

<sup>886</sup> Algunas causas para que esta hospitalidad no siempre se llevara a cabo de una manera adecuada son: **a)** las disputas y rivalidades que existieron entre diferentes grupos o corrientes cristianas (cf. 2Jn 1:10-11; 3Jn 1:5-8.10). **b)** El paso de una iglesia organizada en torno a la οἶκος, una casa habitada donde sería más fácil la hospitalidad, a comunidades más grandes reunidas en la *domus ecclesiae*. **c)** El elevado coste que suponía la hospitalidad especialmente en grandes ciudades como Roma, Alejandría, Antioquía, Éfeso o Corinto. Así como la baja extracción social de muchos miembros de las comunidades cristianas; cf. F. RIVAS, *La vida cotidiana*, 85-86.

<sup>887</sup> La literatura sapiencial recuerda que no se deben añadir murmuraciones a las buenas obras (Si 18:15; 20:15; 41:21), basados en que Dios da generosamente y sin echar nada en cara (St 1:5).

<sup>888</sup> “Used here metaphorically of all the believers, *oikonomoi* is a particularly appropriate characterization of those who serve one another in a community symbolized as the ‘household [*oikos*] of God’ (2:5; 4:17). It is also consistent with the familial terminology describing the community throughout the letter, the use of household management tradition (2:18-3:7), the idea of the community as being “built up” (*oikodomein*) by God (2:5; 5:10), and the encouragement of familial-like love (4:8) and hospitality (4:9)”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 757.

identificación con la casa elegida y santa de Dios fue un medio eficaz para afirmar su identidad comunitaria distintiva y su integridad sociorreligiosa. La imagen de οἶκος τοῦ θεοῦ sirvió de elocuente expresión ideológica de la verdadera condición que estas personas tenían ante Dios, de la conciencia de sí mismas y de la vocación en la sociedad<sup>889</sup>.

## 2.2 CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y LAS MUJERES CASADAS ALGUNAS CON ESPOSOS NO CREYENTES

El segundo grupo al cual el prototipo se encuentra vinculado es el de las mujeres. A este grupo pertenecen especialmente aquellas mujeres casadas con maridos no creyentes (1Pe 3:1-6). Estas, junto a los esclavos domésticos, hacen parte de los miembros más vulnerables de la sociedad. En ambos grupos, el control físico y el abuso de parte de amos y esposos están bien probados<sup>890</sup>.

En 1Pe 3:1-6 las mujeres casadas son identificadas con el término γυναῖκες<sup>891</sup>. La pertenencia a este grupo no señala, en principio, más que la convencional información de que una mujer, al casarse, quedaba bajo la autoridad de su esposo (*cum manu*), y dejaba la *potestas* y la unidad doméstica de su padre para unirse a su esposo<sup>892</sup>. En este grupo de pertenencia, el ideal de la mujer casada era el de ama de casa (*matrona*), la cual debía permanecer en casa (*domisedens*) y atenderla (*domiservans*)<sup>893</sup>.

Pero, los estudios históricos y sociales recientes confirman que este “ideal” no se correspondía con la realidad social<sup>894</sup>. Las mujeres del mundo romano tuvieron espacios

<sup>889</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 324-325.

<sup>890</sup> Cf. M. Y. MACDONALD, “Slavery, Sexuality and House Churches”, 94-113.

<sup>891</sup> Ciertamente γυνή designa a la mujer como pareja sexual del hombre (Mt 5:28; 1Co 7:1; Ap 14:4), su esposa (Mt 5:31; 14:3; 1Co 9:5). Algunas veces también γυνή puede designar a la novia, la cual hasta el día de la boda se halla bajo la patria potestad, pero jurídicamente se considera ya desde el desposorio (o compromiso matrimonial) como una mujer casada (Gn 29:21; Dt 22:24); Mt 1:20.24; Lc 2:5; cf. J. B. BAUER, “γυνή, αἰκός, ἡ”, en: DENT, 805-807.

<sup>892</sup> Cf. P. GARNSEY – R. SALLER, *El imperio romano*, 155.

<sup>893</sup> Una inscripción de la romana Claudia habla por sí sola: “Domum servavit, lanam fecit” (Inscriptiones Latinae selectae 8403); cf. A. VICIANO, *Cristianización del imperio romano*, 248.

<sup>894</sup> De la abundante bibliografía se puede consultar especialmente: J. F. GARDNER, *Women in Roman Law and Society*, 5-80; P. GARNSEY – R. SALLER, *El imperio romano*, 151-176; E. W. STEGEMANN

de libertad que tanto el derecho como el desarrollo social les fueron proporcionando. Ese fue el caso, por ejemplo, de las mujeres pertenecientes al estatus senatorial (*feminae clarissimae*), que ejercían un influjo político y económico notable, impulsaban círculos literarios y artísticos y cuidaban su formación personal. También las mujeres de otras clases sociales o estrato inferior aparecen con un relativo grado de autonomía personal<sup>895</sup>.

Sin duda, tanto su situación económica, como su educación facilitaron a las mujeres, ciertos márgenes de independencia y de influencia social, política y religiosa. No obstante, algunos aspectos de la vida pública seguían marcados por las diferencias de género. Los varones, por sus cualidades físicas, son considerados aptos para los asuntos de la vida pública. Las mujeres, en cambio, tienen mejores condiciones para gobernar los asuntos de la casa. Además, siendo sumisas a su esposo y educando a sus hijos en las antiguas costumbres, contribuyen a la *salus publica*. Todo lo demás es *ad luxuriam*, máxime si se atreven a enseñar a los varones, un alarde de saber que no corresponde a su condición<sup>896</sup>.

En 1Pe, las mujeres son miembros de grupos familiares a los que pertenecen, en las condiciones propias de la estructura patriarcal (3:1). Sin embargo, su nivel de actuación como creyentes es destacado, pues, se reconoce la función positiva de su conducta tranquila y bondadosa (3:4) en medio de las dificultades. De ahí la necesidad de un análisis que permita comprender cómo ese vínculo con el grupo de pertenencia se altera o modifica significativamente, a partir de la vinculación con el grupo de referencia creyente, donde las mujeres casadas con maridos que “no creen en la palabra” pueden ser “ganados” para la fe. En esta conducta de las esposas creyentes, sobresalen los rasgos de identidad que las configuran o las acercan al prototipo Cristo Sufriente.

---

– W. STEGEMANN, *Historia social*, 493-555. Para una bibliografía escogida y comentada cf. E. ESTÉVEZ, *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, 287-298.

<sup>895</sup> Según A. VICIANO en la novela *Metamorfosis* (o Asno de Oro) de Lucio Apuleyo de Madaura (ca. 120-180), aparecen diversos personajes femeninos (Birrena, organizadora de banquetes, una molinera, la esclava Fotis, etc.) que manifiestan tener un alto grado de independencia en su actuación; y si se les atribuye debilidades o vicios, no son éstos mayores ni más graves que las debilidades y vicios de los hombres; cf. A. VICIANO, *Cristianización del imperio romano*, 249.

<sup>896</sup> Cf. E. ESTÉVEZ, *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, 131-132.

### 2.2.1 Las mujeres casadas y la sumisión

En 1Pe aquellas mujeres creyentes que están casadas con esposos no creyentes son exhortadas a la sumisión: Ὁμοίως [αἱ] γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν (3:1a). Este sometimiento, formulado con el participio del verbo ὑποτάσσειν, debe entenderse como imperativo, como ocurre a menudo en 1Pe (2:13.18)<sup>897</sup>. A diferencia de los esclavos (2:18), la situación de las mujeres no aparece descrita expresamente como maltrato o sufrimiento pero, sin duda, la sujeción de esposas que adherían a un movimiento religioso extraño resultaba conflictivo. Pues, la conversión de mujeres y también de esclavos, que pertenecieran a la casa de un *paterfamilias* no convertido, comprometía la estabilidad de la casa y el orden social establecido<sup>898</sup>.

Sabemos que en los comienzos del movimiento cristiano las casas desempeñaron una función central como lugares donde las comunidades se reunían y se animaban en la tarea misionera (Rm 16:5; 1Co 16:19; Flm 2)<sup>899</sup>. Así, el cristianismo se fue implantando y extendiendo en el mundo greco-romano. Pero, al mismo tiempo, fue afectando a la casa como unidad socio-económica básica de la sociedad mediterránea antigua<sup>900</sup>.

Es lo que sucede en 1Pe, donde al parecer se altera lo generalmente admitido como requisito para el orden social, esto es: que las mujeres, así como los esclavos, debían practicar la religión de sus amos o de sus esposos y adoptar las costumbres ancestrales de la casa<sup>901</sup>. En cambio, en 1Pe se afirma que los maridos no creyentes pueden ser ganados para la fe, por medio de la conducta de sus mujeres. El hecho de que una mujer pueda adoptar una religión distinta a la de su esposo quebranta el ideal grecorromano

---

<sup>897</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 192.

<sup>898</sup> En el análisis de la novela *Metamorfosis* (o *Asno de Oro*), M. Y. MACDONALD analiza cómo las actividades religiosas de las mujeres, pueden considerarse un ataque al cabeza de familia; M. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo*, 86-92.

<sup>899</sup> El protagonismo del espacio doméstico y su relevancia en el ámbito público de algunas primeras asambleas cristianas puede verse en C. GIL, “De la casa a la ciudad”, 17-50.

<sup>900</sup> Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos*, 56-58; R. AGUIRRE, *Del movimiento*, 83-114.

<sup>901</sup> Este postulado general de la época lo expresa Cicerón en estos términos: “Que nadie tenga particularmente sus dioses, ni nuevos ni extraños, sino los públicamente admitidos; que rindan culto privado a los de la tradición ritual de los antepasados... No haya sacrificios nocturnos de las mujeres... Conservar los ritos de la familia y de los antepasados, es decir, custodiar una religión recibida casi de los dioses”; CICERÓN, *Las leyes II*, 8.19-27.

del orden de la casa y afecta la prosperidad y el bienestar de la sociedad, pues, éstos dependían de la buena relación con los dioses<sup>902</sup>.

Igualmente, este comportamiento promovido por la carta estaría poniendo en riesgo la autoridad misma de quien gobierna la casa. En la sociedad grecorromana el *paterfamilias* era el primer responsable del orden de la οἶκος. A él quedaban supeditadas todas las decisiones relacionadas con los miembros inferiores de la casa. Ya que, según el pensamiento griego: “el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta”<sup>903</sup>. Esta pérdida de poder comprometía el honor del esposo y, muy seguramente, esto trajo consecuencias de grave alcance para la vida de las esposas creyentes.

La carta alude a los riesgos de la mujer creyente, muy seguramente cuando describe en 3:1 a los esposos como aquellos que desobedecen (ἀπειθοῦσιν) a la palabra (τῷ λόγῳ)<sup>904</sup>. Este rechazo o resistencia a la revelación de Dios en el evangelio generaría un tipo de reacción contraria y hostil hacia el compromiso de sus esposas. Ciertamente, en 1Pe 3:6 se pide a las mujeres “hacer el bien” (ἀγαθοποιῶσαι), pero μὴ φοβοῦμεναι μηδεμίαν πτόησιν (no temiendo ningún terror) y esto sugiere, con fuerza, que las mujeres han estado sufriendo y deben procurar que nada las aterre. Efectivamente, las esposas cristianas pudieron enfrentar, de parte de sus maridos no creyentes, la hostilidad y el abuso a un nivel tal que provocaría terror, intimidación o amenaza (πτόησις)<sup>905</sup>.

---

<sup>902</sup> Nuestro estudio ha presentado esta situación como causa de conflicto social provocado por un comportamiento grupal; cf. capítulo III.

<sup>903</sup> ARISTÓTELES, *Política*, I, 13, p. 1260 a 12.

<sup>904</sup> En el NT el verbo ἀπειθέω (desobedecer) es uno de los conceptos fundamentales y tiene siempre por objeto a Dios a su voluntad. Así como en el AT el pecado se entendía como desobediencia a la voluntad de Dios y, por tanto, se pensaba principalmente en las exigencias éticas, así también la idea de ser *desobediente* puede tener también en el NT esta misma cualidad ética. En Rm 2:8 son los judíos y los gentiles “los que no obedecen (ἀπειθοῦσι) a la verdad, sino que obedecen (πειθομένοις) a la injusticia”. En 1Pe ἀπειθέω se concreta mediante un objeto en dativo: no obedecer a la palabra (2:8; 3:1), al evangelio (4:17). Se trata de la resistencia o el rechazo de la fe cristiana; cf. P. BLÄSER, “ἀπειθέω”, en: DENT, 352-355

<sup>905</sup> Las relaciones cristianas de las mujeres de maridos no cristianos, constituían un problema “especialmente agudo”; cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 119. En la misma línea se expresa M. Y. MACDONALD, para quien 1Pe 3:1-6 da todas las razones para pensar que las mujeres casadas con no creyentes resultaban especialmente susceptibles de ser observadas y que estaban siendo tratadas con hostilidad por unos maridos que pueden haber sido los mismos que han calumniado a la comunidad; cf.

El autor de la carta conoce esta situación, sabe de la crítica o la vergüenza social que podía padecer un marido que no tuviera control sobre su casa. Así que partiendo de las condiciones fácticas de la sociedad y del esquema patriarcal, instruye a las mujeres (también a los esclavos) en un asunto que normalmente es prerrogativa del marido y les asigna una responsabilidad moral sin precedentes en el pensamiento griego.

Para ello, promueve en el grupo de mujeres amenazadas o intimidadas, una serie de actitudes que configuran un modo de vida creyente, una conducta típica (ἀναστροφή), que respeta la autoridad del esposo (ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, 3:1) y cuida los comportamientos, sobre los cuales son observadas (3:2). La mujer creyente, como más adelante lo profundizaremos, puede convencer a otros no en virtud de su belleza externa (3:3), sino de lo “oculto” (ὁ κρυπτός) en el corazón (3:4a), que se expresa en un espíritu apacible (πραῦς) y pacífico (ἡσύχιος) que es precioso ante Dios (3:4bc).

Esta exhortación no es motivada por las expectativas de la sociedad romana o por los principios de la filosofía moral griega, sino por la autoridad y el ejemplo del prototipo Cristo Sufriente<sup>906</sup>. Para Balch el código de 1Pe exhorta solo a los esclavos (2:18-25) y a las mujeres (3:1-6) porque son los que sufren, a la manera de Cristo<sup>907</sup>. Es en el sufrimiento y la amenaza donde el autor vincula a sus destinatarias con Cristo Sufriente, el amenazado que insultado, no devolvía el insulto, que cuando sufría, no amenazaba (1Pe 2:23). Son estos valores, asociados a Cristo Sufriente, los que se convierten en rasgos de identidad, desde los cuales el grupo tipifica la pertenencia de sus miembros.

De este modo, el autor visibiliza al grupo de mujeres casadas y les ofrece un valor de identidad, asociado a su propia existencia. Las mujeres que sufren por su condición creyente, no son las sumisas, incapaces o sin iniciativa personal. Al contrario, son las capaces de actuar con autonomía y libertad, que demuestran su obediencia en la fe

---

M. Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo*, 234. En esta perspectiva cf. D. G. HORRELL, “Fear, Hope, and Doing Good: Wives as a Paradigm of Mission in 1 Peter”, 409-429.

<sup>906</sup> Cf. K. JOBES, *1 Peter*, 204.

<sup>907</sup> La situación de sufrimiento no atañe a los esposos, razón por la cual no aparecen en la exhortación; cf. D. L. BALCH, *Let Wives*, 96. Según E. LOHSE es también la causa para que no exista una exhortación a los amos; cf. E. LOHSE, “Parenesis and Kerygma”, 44.

cuando obran con espíritu “apacible” (πραΰς) y “pacífico” (ἡσύχιος)<sup>908</sup>. Esto no es una cuestión de *buen carácter*, ni se trata de virtudes típicamente *femeninas*<sup>909</sup>. En el evangelio de Mateo estos adjetivos califican e identifican a los bienaventurados: bienaventurados los mansos (οἱ πραεῖς, 5:5<sup>910</sup>)... bienaventurados los que trabajan por la paz (5:9). De hecho, el mismo Jesús es descrito como manso (πραΰς) y humilde de corazón (Mt 11:29; cf. 21:5)<sup>911</sup>, el que sigue sus huellas debe serlo también (2Co 10:1; Ga 5:23; Tt 3:2; 1Pe 3:16)<sup>912</sup>.

En 1Pe, las esposas creyentes se convierten en ejemplares típicos, para los demás miembros del grupo. En ellas se hace realidad lo que el autor pretende con toda su audiencia, cuando afirma: santificad a Cristo, el Señor, en vuestros corazones; siempre dispuestos a dar respuesta a quien os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con amabilidad (πραΰτητος) y con respeto (φόβου, 3:16)<sup>913</sup>.

La sumisión entendida entonces como rasgo típico del seguidor de Cristo, deja de ser elemento exclusivo del código doméstico (esclavos, mujeres) y se convierte en un descriptor de la identidad de todos los creyentes. Así también lo confirma el uso del verbo ὑποτάσσομαι, que se utiliza igualmente en Col y Ef. En estos casos, el verbo se usa solo para exhortaciones particulares a esclavos y mujeres, como en Col 3:18 y Ef 5:21-24<sup>914</sup>. En cambio, en 1Pe la exhortación es general y compromete a todos los miembros de la comunidad. Éstos son exhortados, a someterse a toda criatura humana,

<sup>908</sup> Cf. E. BOSETTI, *Prima lettera*, 124-125.

<sup>909</sup> Cf. J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 162.

<sup>910</sup> Algunos mss (y la BJ, CEE y la TOB) invierten los vv. 4 y 5.

<sup>911</sup> W. CARTER, al describir estos rasgos de Jesús en Mt 11:29 afirma: “La palabra griega que subyace a *suave* es traducida en 5,5 como *manso(s)*: los justos desprovistos de poder y humillados que no toman venganza (ni ejemplo) de los malvados recurriendo a la violencia, sino que viven con fidelidad y esperanza, confiando en que Dios los salvará y transformará las estructuras injustas. *Humilde* es esencialmente un sinónimo: el justo que carece de recursos pero que ha de ser testigo de cómo Dios derriba al rico y al poderoso (Sal 10,17-18; 34,18; Is 11,4; 49,13; Eclo 10,13-17, esp. 11; 12,5; 13,21-22; 29,8). Jesús es uno de los humildes (cf. 21,5), lo contrario de los malvados y de la élite opresora; es el que manifiesta el vivificante imperio de Dios en tales situaciones”; W. CARTER, *Mateo y los márgenes*, 391.

<sup>912</sup> Cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 213-214; D. L. BALCH, *Let Wives*, 102.

<sup>913</sup> La BJ traduce: “con dulzura y respeto”. La biblia CEE: “con delicadeza y con respeto”.

<sup>914</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 151.

“por causa del Señor” (διὰ τὸν κύριον, 2:13). Se trata de un sometimiento en atención al Señor, la razón cristológica que tiene como base el comportamiento de Jesús, quien se mostró obediente a la voluntad del Padre (1:2c; 2:21-24). Al mismo tiempo, para 1Pe toda potestad y toda criatura está sometida (ὑποταγέντων) al Cristo exaltado (3:22), el mismo Cristo que sufrió, dejando un modelo, para seguir sus huellas (2:21).

La obediencia (ὑπακοή) de Cristo (1:2c; 2:21-24), anticipa y delinea la sumisión o disponibilidad de todos los destinatarios (2:13), de los esclavos domésticos (2:18) y de las mujeres creyentes (3:1). Dicha obediencia está relacionada con la “conciencia” (2:19) de lo que pide la voluntad de Dios en una determinada situación (cf. 2:15), y no por el carácter que inflige el castigo injusto, ni por un deseo adulador en favor del amo o del esposo<sup>915</sup>. De ahí que, para las esposas creyentes, como para cualquier seguidor de Jesús estar subordinado signifique “hacer lo que está bien” (2:14.15.20; 3:6.17; 4:19), en contraposición a “hacer el mal” (2:14.19; 3:9-13; 4:15) y obedecer a la voluntad divina (2:15; 3:17; 4:2.19). Cristo, el Siervo de Dios que subordinó su vida a la voluntad divina, constituye el paradigma supremo de dicho sometimiento y la única clave de su interpretación.

### 2.2.2 De mujeres casadas a hijas de Sara

De las mujeres, aquellas creyentes casadas con gentiles, no solo plantean un problema a las expectativas sociales concernientes a las prerrogativas del *paterfamilias*, sino que además, el mismo grupo de mujeres experimentaba incertidumbre en su propia identidad creyente. Las mujeres convertidas, pese a la oposición de sus familias, creaban por ellas mismas situaciones sociales polarizadas. El hecho de ser mal vistas, juzgadas por todo lo que podía generar su vinculación religiosa (desastres naturales, esterilidad, pérdidas de negocios, ruptura), afectaba la connotación positiva de su relación con el movimiento cristiano<sup>916</sup>.

De ahí, la necesidad de fortalecer el sentimiento y la conciencia vinculante al grupo de referencia, a partir de nuevas dimensiones de comparación. Para 1Pe el grupo de

<sup>915</sup> Nuestro estudio exegético 1Pe 2:19 y 20.

<sup>916</sup> “The situation in which a wife converted to Christianity was potentially more intense, disruptive, and chronic”; cf. B. J. BAUMAN-MARTIN, “Women on the Edge”, 266-267.

mujeres creyentes de Asia Menor, no son solo esposas de maridos incrédulos, sino que han llegado a ser hijas de Sara (3:5-6). Una nueva dimensión valorativa, expresada por medio de una afirmación concisa y rica de consecuencias, que fortalece la conciencia de pertenencia al grupo y altera sus prácticas de comportamiento. Pero veamos en qué sentido se pudo haber recurrido a Sara en 1Pe.

Para el autor de la carta, Sara es un ejemplo, entre las “santas mujeres”<sup>917</sup> del AT, de obediencia a su marido (3:5), pues, ella: “obedeció a Abrahán llamándolo señor” (ὕπηκουσεν τῷ Ἀβραάμ κύριον αὐτὸν καλοῦσα, 3:6). Únicamente en Gn 18:12 Sara se dirige a Abrahán como κύριος. Lo hace de manera indirecta cuando, según Génesis, estaba oyendo a la entrada de la tienda, que ella tendría un hijo. Dado que Abrahán y Sara “eran viejos, entrados en años”, ella rió para sus adentros y pensó: “ahora que estoy pasada, ¿sentiré el placer, y además con *mi señor* ya viejo? (יְהִי, TM; κύριός μου, LXX)<sup>918</sup>. No obstante, ésta es la única conexión léxica entre la historia de Sara y 1Pe. Tampoco aparece una forma verbal que signifique “obedecer” y que relacione a Sara con Abrahán. Al contrario, en Génesis es Abrahán quien obedece a Sara (Gn 16:2.6; 21:12).

La necesidad de comprender mejor la referencia a Sara en 1Pe, ha estimulado una serie de propuestas de interpretación. Aida B. Spencer afirma que si para 1Pe el énfasis está en la “obediencia” de Sara, entonces el texto clave para interpretarla es Gn 12:13. Sara obedece, implícitamente, cuando coopera con Abrahán en el engaño que él urdió en la corte del faraón (cf. Gn 20:5.13). Spencer pone en paralelo a Sara y Abrahán, con la esposa cristiana llamada a sufrir y el marido que desobedece la palabra. El comportamiento de Sara estaría reflejando la disposición de Cristo. Ella está dispuesta a

<sup>917</sup> Diversos grupos en el NT son identificados como “santos”. Por ejemplo: los “santos apóstoles y profetas”, Ef 3:5; 2P 3:2; los cristianos en general, Rm 1:7; 1Co 1:2; Flp 1:1. Sin embargo, la frase “santas mujeres” (ἅγαι γυναῖκες, 1Pe 3:5) es única en todo el NT; cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 214; A. PUIG TÀRRECH, “Le Mileu”, 377. La mención de Sara en 3:6 es la que permite relacionar a estas mujeres con las matriarcas de Israel: Rebeca, Raquel y Lía; J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 164.

<sup>918</sup> Si el autor deduce la obediencia de Sara a partir de Gn 18:12, significa que desconoció su contexto. Pues, en dicho texto la cuestión con Abrahán no es de respeto ni de deferencia, sino todo lo contrario; cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 184. Al respecto D. L. BALCH, *Let wives*, 103-105, llama la atención sobre algunas tradiciones rabínicas (siglo II), que tampoco tenían en cuenta el contexto de Gn 18:12-13. Así en Midrás Sifré de Nm 6:26.42 o en el Midrás Rabbah de Lv 9:9, donde se recurre a Gn para destacar la importancia de la paz entre los esposos.

sufrir por salvar a su marido. Mientras que Abrahán ejemplifica a los maridos desobedientes a la palabra<sup>919</sup>.

Mark Kiley sugiere que el contexto de la referencia en 1Pe es Gn 12 y 20. Sara se somete a su marido en una situación injusta y terrible, en un país extranjero y en un ambiente hostil. El paralelo con las mujeres creyentes está en que 1Pe se dirige también a los que viven en la dispersión, como extranjeros residentes en una sociedad hostil<sup>920</sup>.

Para Troy W. Martin el texto más cercano a la situación de Sara en 1Pe es el Testamento de Abrahán. Éste incluye tradiciones específicas en las que Sara se dirige a Abrahán como “señor” y le obedece. También contiene la idea de que Sara es la madre de los elegidos y relaciona las buenas obras con el poder hacerlas sin temor alguno. Así, sugiere que el autor de 1Pe probablemente se basó en la tradición judía y que no escogió ningún texto en particular<sup>921</sup>. Si esto es así, entonces el autor estaría instruyendo a las mujeres creyentes en tradiciones propias de los inicios de la fe del pueblo de Dios, del que ahora ellas han llegado a ser parte (3:6c). Y, al mismo tiempo, estaría introduciendo otro tipo de modelos de comportamiento doméstico, distintos a los de los filósofos griegos. Una manera, afirma Karen Jobes, de subvertir sutilmente la cultura grecoromana<sup>922</sup>.

Desde nuestra perspectiva, el autor vincula a las mujeres creyentes, con las “santas mujeres”, especialmente con Sara, por el grado de vulnerabilidad con que éstas aparecen, al estar casadas con maridos no creyentes. El ser “hijas de Sara” no está en función, principalmente, de ofrecerles un ejemplo idealizado de virtud que deben imitar (*exempla*<sup>923</sup>); sino, sobre todo, en identificar que su sufrimiento las vincula con las esposas que sufren, como Sara, en situaciones injustas y aterradoras en territorio

---

<sup>919</sup> Cf. A. B. SPENCER, “Peter’s Pedagogical Method in 1 Peter 3:6”, 107-119.113.

<sup>920</sup> Cf. M. KILEY, “Like Sara”, 689-692.

<sup>921</sup> Cf. T. W. MARTIN, “The TestAbr and the Background”, 139-146.

<sup>922</sup> Cf. K. JOBES, *1 Peter*, 206.

<sup>923</sup> Los *exempla* representaban y promovían la moral romana, lo cual traía consecuencias para el propio ideal de la persona romana; Cf. W. M. BLOOMER, *Valerius Maximus and the Rhetoric*, 18-19.

hostil<sup>924</sup>. El contexto más amplio de Gn 12:11-20 y 20:1-28, como Marcos Kiley o Jennifer G. Bird lo han propuesto, estaría a la base de este argumento<sup>925</sup>.

Este rasgo de sufrimiento injusto las aproxima al prototipo Cristo Sufriente. Recordemos que en un grupo (o en una categoría) existen miembros (o ejemplares) más representativos que otros, dependiendo de su semejanza o cercanía con los rasgos típicos desde los cuales se estructura el grupo<sup>926</sup>. Estos ejemplares más idóneos son destacados por los grupos y propuestos como *ejemplares más idóneos o típicos* (τύποι) para el resto de los miembros, pues, acumulan una serie de atributos relevantes que marcan o imprimen los rasgos definitorios de identidad y pertenencia al grupo<sup>927</sup>.

El grupo de las “santas mujeres”, que se invoca para exhortar a las esposas creyentes, tiene como rasgo típico el que ellas, en medio del sufrimiento, *esperaban en Dios* (3:5)<sup>928</sup>. La mención de la “esperanza en Dios”, como característica constante de las “santas mujeres”, se constituye en el mejor indicador complementario para su identificación. El texto no da más datos sobre ellas. El adorno y la subordinación vienen del contexto inmediato (3:3-4). La insistencia en la esperanza en Dios es lo que se

---

<sup>924</sup> La referencia a Abrahán y Sara en 3:5-6 pretende ser quizás un ejemplo de vida de oikos en una situación de paroikía, cf. J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 259. También, cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 214; M. KILEY, “Like Sara”, 692.

<sup>925</sup> En esta perspectiva el estudio de J. G. BIRD precisa que: “In both Genesis 12 and 20 the narrator notes that it was *because of Sarah* that things went well for Abram/Abraham, which some scholars take as a positive thing that she is given some credit in these events. As Gayle Rubin has noted, however, women have been and continue to be the conduits of exchanges or relations between men, exactly what we see happening to Sarah. She was not the direct benefactor of her own ‘circulation’, but in her silent submission to the desires of her ‘lord’ Sarah kept *him* safe...Sara is not alone in her experience of trafficking and of frightful things”; J. G. BIRD, *Abuse, Power and Fearful Obedience*, 116-134. 119.

<sup>926</sup> Aquellos miembros del grupo que más rasgos posean del prototipo serán los más representativos y se configurarán como *mejores ejemplares* para el resto de miembros. Esto, confirma que el prototipo favorece no solo una diferenciación intergrupala, sino que también promueve una diferenciación endogrupal; cf. R. ROITTO, “Behaving like a Christ-Believer”, 109.

<sup>927</sup> La acumulación de una serie de atributos determina la adscripción de un miembro al prototipo de la categoría, determinando si es un miembro periférico o central y ejemplar de la categoría; cf. J. J. MARTOS, “La búsqueda del prototipo”, 251. En el griego extrabíblico τύπος está relacionado con el sello o marca que un golpe imprime en aquello que se quiere acuñar o delinear; cf. L. GOPPELT, “τύπος”, GLNT, 1466-1467.

<sup>928</sup> El participio presente que aquí se usa, ἐλπίζουσαι, es durativo y designa la continua actitud de esperanza en sus vidas; cf. F. W. BEARE, *The First Epistle*, 130.

destaca y se corresponde con la importancia que le da el autor a esta virtud (1:13; 1:3.23; 3:15)<sup>929</sup>.

La esperanza en Dios es una de las realidades más importantes en la carta<sup>930</sup>. Según 1Pe 1:3, la principal acción de Dios es la regeneración de los creyentes (ἀναγεννήσας)<sup>931</sup>, cuyo primer beneficio es la *esperanza viva* (ἐλπίδα ζῶσαν), posibilitada porque Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos (1:3.21; 2:4; 3:18-22)<sup>932</sup>. Significa, por tanto, confianza en Dios, certeza que viene de Dios<sup>933</sup>. De ahí que en la primera exhortación de la carta (1:13-21), se inste a poner la esperanza en la gracia que ha sobrevenido con la revelación de Jesucristo (1:13ab) y se concluya recordando a todos los destinatarios que el Padre, que juzga imparcialmente (ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα, 1:15), no abandonó a su Hijo a la muerte, sino que lo resucitó y le dio gloria, de manera que “vuestra fe y vuestra esperanza estén puestas en Dios” (1:21).

A la manera de Cristo Siervo Sufriente, que cuando sufría no amenazaba, sino que se entregaba al que juzga justamente (τῷ κρίνοντι δικαίως, 2:23), las mujeres creyentes, como las “santas mujeres” esperan en Dios. Como Sara, ellas sufren en manos de sus maridos, pero se fían de Dios y no temen. Por eso, sin desafiar la autoridad de sus maridos, 1Pe les asegura su identidad creyente. En virtud del nuevo nacimiento (1:3), Sara se convierte en su antepasado espiritual<sup>934</sup>. Y de ella “han llegado a ser hijas” (ἦς

---

<sup>929</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 184.

<sup>930</sup> Para N. BROX, *La primera*, 86, “la nueva vida y la esperanza son los puntos clave de toda la orientación de 1 Pe”.

<sup>931</sup> El tema de la *regeneración* es original y exclusivo de 1Pe en el NT. Regenerar, ἀναγεννάω es el primer verbo activo de esta carta y su sujeto es Dios; cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 63. Aunque la metáfora se emplea en Jn 3:3-8; Tt 3:5; cf. 1Jn 3:9; 5:18; St 1:18; cf. N. BROX, *La primera*, 86.

<sup>932</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 334.

<sup>933</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 86-87; P. DAVIS, *The First Epistle*, 120; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 334; R. FABRIS, *Lettera*, 178-179.

<sup>934</sup> La idea fundamental del parentesco, se puede comprender también por la referencia a Is 51:2, la única mención bíblica del personaje fuera del libro del Génesis. Como Abrahán es el padre de los israelitas, así Sara es la madre. La reivindicación de este parentesco es preparada en el NT, por medio de la insistencia en la paternidad de Abrahán respecto a todos los creyentes (Ga 3:7; 3:29; Rm 4:9-12); cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 184-185; K. JOBES, *I Peter*, 206.

ἐγενήθητε τέκνα)<sup>935</sup>, haciendo lo que está bien (ἀγαθοποιῶσαι, 3:6)<sup>936</sup>. Es decir, muestran que son hijas *cuando hacen el bien*. Así, confirman su descendencia guardando un parecido con Sara<sup>937</sup>. Como se afirmó, a propósito de los esclavos domésticos (2:19-20), ἀγαθοποιέω significa hacer el bien, aun cuando las circunstancias sean adversas: insultos o calumnias (2:15; 3:16-17; 4:14), malos tratos (2:19-20; 3:13) y en el momento de la prueba (4:12).

De este modo, las mujeres casadas, dada su vulnerabilidad social y la respuesta que dan a ella, se convierten en ejemplares típicos de la conducta exigida a todos los destinatarios de 1Pe. Sus acciones y cualidades resultan paradigmáticas para toda la comunidad creyente (cf. 2:12-13; 3:13-17; 4:19)<sup>938</sup>. Esto genera un efecto positivo en la forma de percibirse dentro del grupo y en la diferenciación ante los exogrupos. La connotación positiva de la conducta de las mujeres fortalece la conciencia de pertenencia de todos los miembros, pues éstos se perciben compartiendo con otros sus mismos rasgos de identidad. Aunque esto acentúa las diferencias y el conflicto interno vivido con los maridos no creyentes. A eso dedicamos el apartado que sigue.

<sup>935</sup> El original en aoristo pasivo: ἐγενήθητε (“habéis llegado a ser”). Este aoristo como tal puede referirse a un hecho pasado en el grupo (bautismo, conversión). Sin embargo, puede ser tomado como aoristo gnómico, sin significación temporal. No se refiere a un evento particular que sucedió, sino a un evento genérico que sucede; R. FRANCO, *Cartas*, 275-276.

<sup>936</sup> El participio presente ἀγαθοποιῶσαι, como en 2:20, de nuevo se expresará mejor en el gerundio castellano “haciendo el bien”.

<sup>937</sup> Cf. P. DAVIS, *I Peter*, 121. Algunas traducciones conservan este sentido: “De ella os hacéis hijas cuando obráis bien” (BJ); “vosotras os asemejáis a ella cuando hacéis el bien” (CEE).

<sup>938</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 574. El siguiente paralelo constata su carácter ejemplar para toda la comunidad, cf. D. G. HORRELL, “Fear, Hope, and Doing Good: Wives as a Paradigm of Mission in 1 Peter”, 420.

Tema	en 3:1-6	en 3:13-17
Interés por una “forma de vida” apropiada	τὴν ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν (3:2; también 3:1: ἀναστροφή)	τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν (3:16)
Cualidades de disposición: Temor adecuado	ἐν φόβῳ (3:2)	μετὰ... φόβου (3:16)
Mansedumbre	τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος (3:4)	μετὰ πραΰτητος (3:16)
Esperanza	αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν (3:5)	περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος (3:15)
“Lo oculto en el corazón”	ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (3:4)	ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (3:15)
Hacer el bien	ἀγαθοποιῶσαι (3:6)	ἀγαθοποιούντας (3:17)
Instrucción a no temer	μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν (3:6)	τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε (3:14)

### 2.2.3 Las mujeres casadas y su conducta (ἀναστροφή) en medio del conflicto

La situación social más difícil en la cual una esposa creyente podría encontrarse es la de la cohabitación con un no creyente<sup>939</sup>. Socialmente, las mujeres creyentes casadas con no creyentes representan a un *grupo minoritario*. Es decir, un grupo cuya posición en el sistema social no posee ni amplio poder, ni estatus suficiente para relacionarse en igualdad de condiciones con otros estamentos o grupos sociales<sup>940</sup>.

Las desigualdades que se derivan de las distintas posiciones de los grupos en una estructura social, implican diferencias respecto a su capacidad para influir en el comportamiento de los otros grupos (poder) y respecto a la valoración social atribuida a sus miembros (status). Que las esposas estén vinculadas al grupo de los creyentes, en nada mejora las discrepancias o diferencias internas causadas por su conversión. Al contrario, su grado de influencia o poder, en el orden de la casa se vería afectado. Del mismo modo, su valoración social pasa ahora por las acusaciones de insubordinación social, consecuencia de su insubordinación religiosa<sup>941</sup>.

Sin embargo, en 1Pe encontramos una propuesta de gestión de este conflicto, por medio de una conducta grupal que se promueve. La carta sitúa a las mujeres en el contexto de los matrimonios mixtos. Es decir, aquellos matrimonios que se daban entre creyentes y no creyentes. De estos tenemos noticias por Pablo, quien por el mantenimiento de este tipo de relaciones abogó, mientras fuese posible (1Co 7:12-16). Pablo aduce claramente una motivación misionera con los gentiles: “¿Qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? ¿Y qué sabes tú marido, si salvarás a tu mujer?”<sup>942</sup>.

---

<sup>939</sup> Cf. J. R. MICHAELS, *1 Peter*, 157.

<sup>940</sup> De hecho, independientemente de su pertenencia a un estrato social, el acceso a las mujeres, a los múltiples recursos políticos, económicos y sociales de la vida pública estaba claramente limitado respecto al de los hombres. En el ámbito del gobierno de la casa, parece que el reparto de competencias y roles entre hombres y mujeres era más bien complementario entre los sexos; cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social*, 493-494.

<sup>941</sup> Cf. D. H. BALCH, *Let Wives*, 119.

<sup>942</sup> La forma de estas preguntas tiene sus inconvenientes, ya que pueden traducirse expresando escepticismo sobre la salvación del otro cónyuge y apoyando la resignación ante la separación del no creyente, como sugiere el versículo 15. Pero, es preferible concluir desde una perspectiva más optimista expresando la esperanza, en lugar de la duda; J. B. LIGHTFOOT, *Notes on Epistles of St Paul*, 227; G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 337-338. Se propone también una versión más positiva, desde el talante que imprime el versículo 14; cf. W. MEEKS, *Los primeros cristianos*, 180.

Aunque Pablo insiste en la salvación (ἡγίασται) de los cónyuges no creyentes, por medio de los cónyuges creyentes (1Co 7:14), no da indicaciones específicas sobre cómo la pareja creyente puede ayudar en dicha salvación. 1Pe, por el contrario, concede un papel relevante a la mujer creyente. Las características esenciales del comportamiento de la esposa creyente permitirán gestionar el conflicto en casa con su marido no creyente. Estas alternativas no pasan por el testimonio verbal, ni por la argumentación razonada. Al contrario, el autor propone un comportamiento “sin palabras” (ἄνευ λόγου, 3:1), una conducta o forma de vida (ἀναστροφή, 3:1), que pueda verse, observarse (ἐποπτεύσαντες, 3:2).

El tema de la conducta (ἀναστροφή) adquiere en 1Pe una relevancia mayor, no solo por su constante aparición, seis ocasiones sobre trece en el NT<sup>943</sup>, sino por la importancia que el autor asigna al buen obrar creyente. Especialmente en la unidad literaria 2:11–3:7 se concentra el tema del hacer el bien (2:14.15.20; 3:6), se exhorta a las buenas acciones (2:12) y la misma palabra *conducta* se repite con frecuencia (2:12; 3:1.2.16).

La función social de esta conducta se aprecia en la explicación misma que ofrece la carta. De las instrucciones a la sumisión que aparecen en 1Pe (2:13; 2:18; 5:5), éstas, dirigidas a las mujeres, son acompañadas por una explicación inmediata, relacionada con el fin o propósito de la instrucción (ἵνα): para que (los maridos) sean “ganados” (κερδηθήσονται), para la fe (3:1)<sup>944</sup>. Esta estrategia de conversión, que no recurre a las palabras, se asegura por ser una conducta motivada por el temor (ἐν φόβῳ, 3:2) a Dios<sup>945</sup> y por ser casta (ἀγνήν, 3:2).

<sup>943</sup> La palabra ἀναστροφή aparece en 1Pe 1:15.18; 2:12; 3:1.2.16. El verbo ἀναστρέφω en 1:17. Destaca la relación entre ἀναστροφή y ἐποπτεύω tanto en 3:2 como en 2:12 (indirectamente a través de las buenas acciones). También se puede relacionar con καλῶν ἔργων (2:12), ἀγαθοποιεῖν (2:15.20; 3:6.17), también ἀγαθοποιία (4:19) y ἀγαθοποιός (2:14) y la expresión τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ (3:13).

<sup>944</sup> Con el verbo “ganar” (κερδαίνω), se transmite la idea de conseguir algo o alguien. Por ejemplo, ganar el mundo entero (Mc 8:36; Mt 16:26); o ganar algo con los talentos (Mt 25:16.17.20.22). La idea específica de ganar a alguien o restaurarlo (Mt 18:15), favorece el sentido “misionero” de ganar a alguien para la fe, es decir, asegurar su conversión (1Co 9:19.20x2.21.22); cf. H. BALZ – G. SCHNEIDER, “κερδαίνω”, DENT I, 2301.

<sup>945</sup> Como lo argumentamos en nuestro estudio de 1Pe 2:18, aquí también el temor, como respeto o reverencia, solo puede referirse a Dios mismo (1:17; 2:17; 3:16); cf. P. J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 210; F. W. BEARE, *The First Epistle*, 128; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 560; M. MAZZEO, *Lettere*, 117.

El adjetivo ἄγνός (puro, limpio, casto), originalmente vinculado al ámbito cultural significaba pureza ritual. Y, en relación con las mujeres, llegó a significar castidad<sup>946</sup>. Pero, en 1Pe el autor no solo se refiere a la pureza sexual, sino a todo el carácter y estilo de vida de aquellas mujeres puras, que hacen el bien<sup>947</sup>. De ahí, que se pueda considerar sinónimo de “santo” (1:15-16.22; 3:5) y evoque la santidad como una característica típicamente cristiana<sup>948</sup>. Seguramente, el decoro sexual estará incluido, pero el patrón de conducta que se pide a estas mujeres requiere de una mayor variedad de cualidades, explicadas en los vv.3-4 y ejemplificadas en los vv.5-6.

Así, estas mujeres, pueden convencer a sus maridos, no en virtud de su belleza externa, sino de su obrar eficaz que parte de su ser interior, de las disposiciones de su corazón humano (3:4)<sup>949</sup>. El corazón (τῆς καρδίας) denota la interioridad de la persona y asume el significado de “conciencia” (cf. 2:19), como lugar de la intimidad, donde se realiza el encuentro con Dios y se determina el comportamiento de la persona<sup>950</sup>. Pero, esto no significa llevar una vida callada y oculta, disimulada por comportamientos de conformidad con el exterior<sup>951</sup>. Es claro, que la mujer creyente en 1Pe asume un posicionamiento radical que entiende y practica la obediencia a Dios<sup>952</sup>.

El conflicto con los esposos que no “obedecen la palabra”, no se resuelve evitando el contacto o aceptando la dominación del grupo mayoritario en poder y estatus. En 1Pe a las mujeres se les reconoce un *poder*<sup>953</sup>, capaz de convencer a otros por su conducta creyente. Un poder de minorías reconocido no por las estructuras sociales de la época,

<sup>946</sup> Cf. W. BAUER – F. W. DANKER, “ἄγνός, ἢ, ὄν”, BDAG, p. 13.

<sup>947</sup> Cf. D. BALCH, *Let Wives*, 101; P. DAVIS, *The First Epistle*, 116-117.

<sup>948</sup> Ver 1Pe 1:2.14-16.19.22; 2:5.9; 3:5. También 1Tm 5:22; 1Jn 3:3; 1Clem 1:3; 21:7; Pol 4:2; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 560.

<sup>949</sup> Diversas traducciones tratan de interpretar el contenido del v.4: ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος. Por ejemplo: “en lo oculto del corazón” (BJ); “sino la profunda humanidad del corazón” (CEE); “la disposition cachée du coeur” (TOB); “L’ interno del vostro cuore” (CEI).

<sup>950</sup> Cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 117-118.

<sup>951</sup> Cf. W. CARTER, “Going All the Way?”, 14-33.

<sup>952</sup> Cf. P. DAVIS, *The First Epistle*, 117.

<sup>953</sup> Cf. M. Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo*, 231-241.

que lo considerarían ilegítimo según las normas regentes, sino un poder legítimo desde el modelo de comportamiento creyente. Pues, ellas concentran un gran número de rasgos del Cristo Sufriente, y esto las convierte en miembros apreciados dentro del grupo, en ejemplares típicos de alto estatus e influencia en el resto de miembros del grupo<sup>954</sup>.

Su conducta típica (ἀναστροφή), contrasta con el obrar de los de fuera (ἐν τοῖς ἔθνεσιν) y permite fijar las fronteras del grupo. Como las mujeres creyentes, los demás miembros del grupo no heredan la conducta de los gentiles (1:18), sino que adoptan un modo de vida “santo” y “bueno” en Cristo (3:16). Esta conducta está motivada por el temor a Dios (ἐν φόβῳ; 3:2; 3:16), que dispone al ánimo “apacible” (πραΰς; 3:4; 3:16) y “pacífico” (ἡσύχιος, 3:4). Esa serenidad interior, que permite vencer el resentimiento y el miedo<sup>955</sup>. Como a nivel general en 2:17 y de modo particular con los esclavos domésticos en 2:18, aquí también con las mujeres, el autor precisa que ninguna subordinación puede comportar terror o miedo. Así preserva en sus destinatarios, la libertad interior que tanto aprecia. Una mujer creyente, entregada a Dios, rechazará el dejarse intimidar de cualquier manera, especialmente cuando se le quiera imponer una conducta opuesta a la voluntad de Dios<sup>956</sup>.

### 2.3 CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y LOS CRISTIANOS PERSEGUIDOS

El último ámbito donde se puede constatar el influjo del prototipo es en la totalidad del grupo de destinatarios. Es decir, la comunidad creyente que se identifica como la fraternidad (ἀδελφότης, 2:17; 5:9) de aquellos que siguen al señor sufriente<sup>957</sup>. Su figura venía ya anticipada en el sufrimiento injusto padecido por los esclavos domésticos (cf. 2:15; 3:14-17; 4:19). Asimismo, las esposas creyentes que sufren con maridos no creyentes, asumen un comportamiento ejemplar, honorable y sin temor, en el que luego se reconocerán todos los destinatarios (cf. 2:12-13; 3:14c.17; 4:19).

<sup>954</sup> Cf. M. TELLBE, “The Prototypical Christ-believer”, 122.

<sup>955</sup> Cf. M.-L. LAMAU, *Des Chrétiens dans le monde*, 276.

<sup>956</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 185.

<sup>957</sup> Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 388.

A esta fraternidad de creyentes, el entorno la categorizó por ciertos rasgos comunes, bajo la denominación *χριστιανοί*, asignándole a esta etiqueta un valor religioso negativo. Como lo hemos venido afirmando, esta situación expuso a sus miembros a una “incertidumbre de identidad”. Sabemos que los grupos minoritarios segregados y excluidos, al sentirse presionados o atacados, etiquetados negativamente, pueden comprometer su vinculación con el grupo, hasta el riesgo de poner en duda o rechazar su misma pertenencia<sup>958</sup>. Pero, también sabemos que los grupos fortalecen su identidad por medio de prototipos grupales, cuyos rasgos les permiten asumir actitudes adecuadas y novedosas ante el conflicto. El prototipo Cristo Siervo Sufriente de Yahvé en 1Pe cumple con este propósito. Así lo desarrollamos en seguida.

### 2.3.1 Los destinatarios y la denominación “Χριστιανός”

El término *χριστιανός* se construye a partir de una forma latinizada (-*ιανός*, forma griega del latín -*ianus*<sup>959</sup>) que deriva de *Χριστός*. Este concepto se forma con la idea clave de “pertenecer a” la persona, a cuyo nombre el sufijo -*ιανός* se añade<sup>960</sup>. Designa básicamente a un partidario, adepto, fanático o cliente de aquel quien lleva su nombre<sup>961</sup>.

Un *Χριστιανός* fundamentalmente es alguien que está vinculado a Cristo<sup>962</sup>. En el NT aparece solo en 1Pe 4:16 y en Hch 11:26 y 26:28<sup>963</sup>. Esta acuñación del término en

<sup>958</sup> “El sufrimiento estaba conduciendo al temor y a la mengua de la confianza en la condición real que gozaban ante Dios, al debilitamiento de los lazos que unían a los unos con los otros, y de la certeza sobre su inminente salvación. Las graves consecuencias sociales de tal desilusión perjudicaban a la solidaridad interna o amenazaban con la desintegración”, J. H. ELLIOTT, *Un hogar*, 321.

<sup>959</sup> Cf. P. TREBILCO, *Self-Designations*, 272; J. TAYLOR, “Why Were the Disciples First Called ‘Christians’ at Antioch? (Acts 11, 26)”, 75-94.

<sup>960</sup> De igual manera, por ejemplo, *Ἡρωδιανός*, partidarios de Herodes (Mt 22:16; Mc 3:6; 12:13); cf. G. SCHNEIDER, “*Χριστιανός*, οὐ, ὄ”, en: DENT, 2117.

<sup>961</sup> Para E. A. JUDGE, “Judaism and the Rise of Christianity”, 363, el sufijo -*ianus* constituye más un comentario político. Permite clasificar a las personas como partidarios de un líder militar y político, con un acento ligeramente despectivo. Para D. G. HORRELL, “The Label *Χριστιανός*”, 362, el contexto también ayuda a definir el sentido que tendría el sufijo. Básicamente, define una relación de dependencia o lealtad, de ahí que incluya clientes o esclavos.

<sup>962</sup> El sentido básico que transmite el sufijo es el de “perteneciente a” Cristo; cf. C. SPICQ, “Ce que signifie le titre de Chrétien”, 68-78. Donde “Cristo” fue considerado un nombre propio y no un título; cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 789.

<sup>963</sup> Otros textos de la literatura cristiana primitiva en los que aparece este término son: Did. 12:4 (aceptado en una comunidad de Asia Menor alrededor del año 100 d.C. como término que definía a los creyentes);

Antioquía de Siria y el hecho de que no aparezca en ninguna otra parte del NT revela que en primera instancia lo utilizaron paganos de lengua latina, para referirse a los seguidores de Cristo<sup>964</sup>. Por tanto, no fue una autodesignación del grupo creyente<sup>965</sup>. Al parecer, se usó en tono peyorativo, cuya traducción más cercana podría ser: “*lacayos de Cristo*”<sup>966</sup>.

Los versículos donde se designa en 1Pe a los creyentes como “cristianos”, se encuentran entre los más importantes de la carta. Nos referimos a 4:14-16, cuya estructura misma nos revela de inmediato su particularidad:

**A**<sup>14</sup> Si os ultrajan (ὄνειδίξεσθε) por nombre de Cristo (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ<sup>967</sup>), bienaventurados (μακάριοι) porque el glorioso (τῆς δόξης) Espíritu de Dios reposa en vosotros.

**B**<sup>15</sup> Que ninguno sufra (πασχεῖτω) por criminal, ladrón, malhechor o entrometido.

**A'**<sup>16</sup> Si por cristiano (ὡς Χριστιανός) que no se avergüence (μὴ αἰσχυνέσθω) sino que glorifique (δοξάζετω) a Dios en ese nombre (ἐν τῷ ὀνόματι<sup>968</sup>).

Esta estructura paralela (A/B/A') compara dos motivos para el sufrimiento: sufrir injurias a causa de Cristo (v.14) o por llevar ese nombre (v.16), con sufrir por

---

Ignacio de Antioquía, *IgnEf* 11:2; *IgnMagn* 4; *IgnRom* 3:2; *IgnPol* 7:3. También aparece en textos paganos: Tácito, *Ann.* XV.44.3; Suetonio, *Nerón* 16.2 (ambos refiriéndose a la persecución de Nerón del año 64 d.C.); Plinio, *Epist.* 10.96.1-3; Luciano, *Alex.* 25.38; cf. P. DAVIS, *The First Epistle*, 170.

<sup>964</sup> Mucho más difícil de determinar es si el nombre fue acuñado por los miembros generales de la población, como muchos sugieren, o por las autoridades romanas como argumentan otros; cf. M. SORDI, *The Christians*, 22. Recoge este debate ampliamente D. G. HORRELL, “The Label Χριστιανός”, 363-367. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 790, atribuye “its invention by Gentile residents of Antioch”.

<sup>965</sup> En los tres lugares donde aparece refleja que fue usada por quienes no pertenecían al grupo; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 790.

<sup>966</sup> “The mocking tone of Herod Agrippa's remark suggests that the label had a derogatory overtone from the outset, so that meant, not simply “partisans of Christ” but something like Christ-lackeys, shameful sycophants of Christ, a criminal put to ignominious death by the Romans years earlier, in 30 CE.”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 790-791. También, PH. F. ESLER, *Conflicto e identidad*, 30.

<sup>967</sup> La ausencia del artículo para ὀνόματι, puede sugerir que el rechazo es en “el” nombre de Cristo. Pero, la frase ἐν ὀνόματι Χριστοῦ señala que la razón por la cual son rechazados es su asociación con Cristo. El descrédito por parte del entorno social se producía “por nombre de Cristo”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 779-780; N. BROX, *La primera*, 289.

<sup>968</sup> La ECM ha preferido la variante: ἐν τῷ μέρει τούτῳ (en este “aparte”, “materia” o “situación”) atestiguada por P 307. 642. 1448. 1735 Byz, en lugar de ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ presente en  $\Phi^{72}$  & A B  $\Psi$ . El argumento está en función de que es difícil ver por qué uno podría reemplazar la referencia a “nombre”, por el banal μέρος. Nosotros, junto a comentaristas más recientes que tratan el tema, mantenemos la versión de N-A<sup>27</sup> fundamentalmente, por el número y calidad mayor de testigos; cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 256.

desobedecer las normas sociales fundamentales (v.15). Según esta subunidad de lo que se trata es del sufrimiento que produce llevar el nombre de Cristo<sup>969</sup>.

Al parecer, el autor de 1Pe es consciente de que la “etiqueta” de *cristiano* también puede ser usada como una forma de acusación, como una marca social negativa que trae como consecuencia no solo la exclusión social, sino incluso su criminalización. Esto se hace patente especialmente si atendemos a algunos aspectos:

El primero de ellos, es el contexto donde el término *χριστιανός* aparece. El v.15 sugiere un contraste con otras etiquetas sociales negativas como criminal (*φονεὸς*), ladrón (*κλέπτης*), malhechor (*κακοποιὸς*) y entrometido (*ἀλλοτριεπίσκοπος*). Una lista que denota una conducta atroz, organizada de mayor a menor y que incluye el asesinato y el robo, prohibidos por la ley judía y procesados bajo la ley grecorromana<sup>970</sup>. Aunque esta mención o contraste no nos permita inferir, al menos de modo inmediato, que los destinatarios de 1Pe estén implicados en alguno de estos delitos, 1Pe las tipifica junto a la categoría de cristiano, además previene de no caer en ellas. Pero, el contexto negativo de la etiqueta *cristianos* se mantiene.

Ahora, como afirma Paul J. Achtemeier<sup>971</sup>, uno podría interpretar estas cuatro descripciones como simbólicas o pensar en que los de origen pagano pudieron estar involucrados en tales actividades o también se podría sugerir un uso de frases usadas por los adversarios de los cristianos, a partir de las cuales éstos eran condenados. Pero, uno no puede –concluye– idealizar los inicios del cristianismo y ser ciego a las realidades de estas comunidades. Ciertamente, 1Pe no idealiza a sus comunidades. Sin embargo, desde los datos que existen apenas es posible pronunciarse sobre una u otra de estas posibilidades<sup>972</sup>.

---

<sup>969</sup> En este contexto, afirma N. BROX, la expresión “por ser cristiano” (relacionada con “por el nombre de Cristo v.14), parece muy probable equivalga a la fórmula “obrar bien”, como se puede designar también a la causa del sufrimiento inocente, genuino, de los cristianos (3:17); cf. N. BROX, *La primera*, 295.

<sup>970</sup> Cf. K. JOBES, *1 Peter*, 288-289.

<sup>971</sup> Cf. P. J. ACHEMEIER, *1 Peter*, 311.

<sup>972</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 262.

Lo que sí ha sido posible, para muchos exégetas recientes es comparar la situación descrita en 1Pe con la obra de Plinio<sup>973</sup>. En sus cartas informa que los cristianos son llevados *a juicio* por su fe<sup>974</sup>. Así señala un carácter de acusación legal a la condición de *cristianos*. Una condición legal que el autor contrasta con la serie “asesinos, ladrones, malhechores y entrometidos”, que debe interpretarse sin duda, en el sentido de hechos delictivos.

Así, se plantea la delicada cuestión de la criminalización de la existencia cristiana como tal, concretamente a partir del nombre de *cristianos*<sup>975</sup>. Sabemos de la dificultad de reconocer experiencias forenses concretas de comportamientos negativos de parte de los cristianos<sup>976</sup> pero, el contraste del v.15 permite reconocer una forma en la que se expresó la crítica externa contra los cristianos. Según Norbert Brox, 1Pe en este verso muestra la escalada de detracciones contra los cristianos hasta implicarlos en procesos injustos. Todo el mal que se hace a los cristianos forma parte y es consecuencia, según 1Pe, de una campaña en la que se comete prácticamente el asesinato moral contra los cristianos: la maldad, la bajeza e incluso la criminalidad son supuestamente notas características de ellos. “Esta óptica del dudoso grupo de cuyos miembros cabe esperar cualquier maldad, es difícil de soportar para muchos cristianos. Se avergonzaban de esta mala fama o de la maledicencia. Consideraban ominoso ser llevados a juicio y ser allí procesados, aunque fuese una maquinación injusta. Era penoso ser tratados como delincuentes por las gentes del entorno y por las autoridades locales. El estar expuesto a agresiones masivas produce angustia”<sup>977</sup>.

No cabe duda entonces, de que la identidad de “cristiano” revelaba una condición social muy negativa. Creer que la hostilidad contra los cristianos es solo de reproche verbal es

---

<sup>973</sup> Ver nuestro estudio en capítulo III.

<sup>974</sup> “Les pregunté si eran cristianos. A quienes decían que sí, les pregunté una segunda y una tercera vez amenazándoles con el suplicio; los que insistían ordené que fuesen ejecutados. No tenía, en efecto, la menor duda de que, con independencia de lo que confesasen, ciertamente esa pertinencia e inflexible obstinación debía ser castigada”; PLINIO, *Cartas*, 10, 96, 3.

<sup>975</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 262.

<sup>976</sup> Cf. E. W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social*, 455-457.

<sup>977</sup> N. BROX, *La primera*, 295-296.

poco convincente. Junto a David G. Horrell<sup>978</sup>, nosotros también creemos que la carta revela una situación más crítica de persecución, vergüenza e ignominia padecida por sus destinatarios, que pasa por la denuncia ante las autoridades romanas, con sus conocidas consecuencias. Después de todo, se afirma que sufren “pruebas de fuego” y que no deben extrañarse ni sorprenderse de ellas (4:12). Si los destinatarios de 1Pe participan de los sufrimientos de Cristo (4:13), ellos saben hasta dónde él tuvo que llegar. Con Cristo el sufrimiento incluyó la ignominia, maltrato, vergüenzas, ejecución, muerte, de ahí que no se pueda afirmar que sólo existió una hostilidad de palabras contra los seguidores de Cristo. Así quedó demostrado en el capítulo que analizó el conflicto social en 1Pe.

La estrategia de la carta se plantea en términos de un *cambio de esa comprensión* (dimensión cognitiva): el que sufre “por ser cristiano” no tiene de qué “avergonzarse”. Para el autor de 1Pe los destinatarios no pueden tener motivos para sentirse avergonzados ni por ser llamados cristianos (4:16), ni por el menosprecio que se hace de su conducta en Cristo (3:16; 4:14). La vergüenza en estas sociedades es decididamente negativa cuando se refiere a la pérdida de respeto y consideración por parte de las personas. Dado que atañe esencialmente a la reputación pública desfavorable podría ser definida también como: pérdida del favor, desgracia, deshonor; una persona avergonzada sería desdeñada, se le haría de menos, se le alejaría o rechazaría<sup>979</sup>.

La etiqueta de “cristiano”, socialmente negativa, participa de esta condición vergonzante y solo podrá ser redefinida por medio de la antítesis del honor que 1Pe promueve. Para ello, es importante saber que el honor en estas sociedades designa el mérito, el valor, el prestigio y la reputación que un individuo reclama y que le son reconocidos por los otros<sup>980</sup>. Por tanto, el honor tiene que ver con la importancia y el valor públicos. El público es el que espera ciertas cosas y evalúa a los individuos de acuerdo con ello. En segundo lugar, para esas mismas sociedades, el honor podía ser *adscrito*, es decir, otorgado por otro (familia, parentesco, Estado) o *adquirido*, puesto que el individuo lo podía ganar por sus propios méritos (hazañas, beneficios, juegos,

<sup>978</sup> Cf. D. G. HORRELL, “The Label Χριστιανός”, 373ss.

<sup>979</sup> Cf. J. H. NEYREY, *Honor y vergüenza*, 56ss.

<sup>980</sup> Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 47-51.

etc.)<sup>981</sup>. Al menos así lo gestionaban las élites, libres y nobles en la antigüedad. Sin embargo, los grupos destinatarios de 1Pe negativamente etiquetados como “lacayos de Cristo” tendrán que configurar su identidad desde una comprensión y valoración del honor distintas.

En 1Pe los destinatarios son exhortados a gestionar su honor en términos muy diferentes. Podríamos decir que el autor por medio del prototipo ofrece una manera alternativa de calcular el honor<sup>982</sup>. La fe en Cristo no es motivo de vergüenza, aún cuando la sociedad diga que lo es. Socialmente la etiqueta “cristianos” en lugar de conceder honor hacía perder el buen nombre, la buena reputación o prestigio. La pertenencia a ese colectivo era motivo de deshonor para los gentiles. De ahí que la estrategia de 1Pe consista en proponer un honor colectivo<sup>983</sup> a partir de un estar “en Cristo”.

El honor “en Cristo” que la carta promueve entre sus destinatarios, sirve de contrapunto a la vergüenza que gestiona la etiqueta “cristianos” dada por los gentiles. Para 1Pe no son los seguidores de Cristo los que quedan avergonzados. Al contrario, les corresponde el honor por obrar “en Cristo”: “Estad bien atentos a la voluntad de Dios, para que, cuando os injurien, quienes insisten en menospreciar vuestra buena conducta en Cristo queden avergonzados” (3:16).

Así, la expresión “en Cristo” (3:16; 5:10.14), conocida por la tradición epistolar paulina<sup>984</sup>, es utilizada aquí para señalar la identidad cristiana común de los creyentes: los justos que están “en Cristo” son aquellos que se integran a la historia y al destino de Cristo. Su comportamiento define su pertenencia al grupo. Ellos mismos comprenden que la ocasión de los ataques es la conducta que practican, por eso responden como

---

<sup>981</sup> Cf. J. H. NEYREY, *Honor y vergüenza*, 32-34.

<sup>982</sup> “In the face of slanderous attacks by outsiders, the addressees know that only God determines what behavior is praiseworthy, that only God can evaluate such challenges to honor, and that only God can truly bestow honor”; R. BECHTLER, *Following in his Steps*, 204.

<sup>983</sup> El honor colectivo es el honor que procede de la pertenencia a ciertas colectividades. Cada una de estas agrupaciones no solo procuraban identidad y sentido a los miembros individuales, sino que conllevaban estima y respeto para sus miembros mediante la asociación; cf. J. H. NEYREY, *Honor y vergüenza*, 51ss.

<sup>984</sup> Cf. Rm 9:1; 12:5; 16:7.9.10; 1Co 3:1; 4:10.15; 2Co 5:17; 1Ts 4:16; Flm 8.20.

Cristo mismo lo hizo ante el sufrimiento injusto y eso los hace honorables delante de aquel que juzga rectamente. Así exhorta la carta a sus destinatarios: “mantened una conducta honorable (ἀναστροφὴν καλήν<sup>985</sup>) entre los gentiles, para que, cuando os difamen como quienes hacéis lo que está mal (κακοποιῶν<sup>986</sup>), al observar vuestras acciones honorables (καλῶν ἔργων) glorifiquen a Dios el día de su visita” (2:12).

La visión alternativa de honor que tienen los cristianos no renuncia a que pueda ser descubierta como positiva por la sociedad pagana. De este modo, 1Pe espera que el comportamiento de sus destinatarios sea reconocido como bueno incluso por el mundo pagano. 1Pe exhorta a continuar con los valores que se consideren socialmente dignos o virtuosos. De hecho, afirma Norbert Brox, “los cristianos podían impresionar siempre, sobre todo con sus virtudes sociales”<sup>987</sup>. No obstante, priman los valores del grupo y cuando éstos entren en conflicto con aquellos de la sociedad, los destinatarios tendrán que estar dispuestos a rechazar los que afectan su identidad de grupo y a soportar el sufrimiento que resultará inevitable<sup>988</sup>. Todo lo asumirán con dignidad a la manera de Cristo, quien sufrió injustamente sin tomar represalias (2:21-25). Así obró el Siervo de Dios del cuarto cántico de Isaías (52:13–53:12), quien insultado, burlado y avergonzado públicamente fue reivindicado por Dios<sup>989</sup>.

---

<sup>985</sup> El adjetivo καλός (bello, hermoso, bueno) usado en dos ocasiones en este verso, está relacionado semánticamente con los términos de honor que la carta emplea como sinónimos; cf. J. H. ELLIOTT, *Conflict*, 80ss. Ciertamente, *bello* indica el bien ético en el sentido de excelente, como conducta deseable y digna de alabanza. Para J. SCHLOSSER es claro que: “La première génération chrétienne se souciait déjà de l’honorabilité des chrétiens (1Co 10,32; Ph 4:8; 1Th 4,12) auprès de ‘ceux du dehors’. Cette préoccupation devient massive dans les Pastorales qui emploient abondamment le langage des ‘belles œuvres’ (1Tm 5, 10,25; 6,18; Tt 2,7.14; 3,8.14) parce qu’elles son soucieuses d’installer le christianisme dans le monde et dans la durée et de le montrer dans sa respectabilité”; cf. J. SCHLOSSER, *La première*, 151.

<sup>986</sup> Este adjetivo puede significar malhechor, delincuente o criminal y en el NT solo aparece en 1Pe (2:12.14; 3:17; 4:15), refleja sin duda el sentir de la sociedad y el de las autoridades que acusan a los seguidores de Cristo; cf. M. LATTKE, “κακοποιός”, en: DENT, pp. 2158-2159. En este ambiente de desconfianza y sospecha, de odio y calumnia se preparan las posteriores acusaciones que serán escuchadas por las instituciones civiles y se convertirán en motivo de persecución, sufrimiento y muerte; cf. M. MAZZEO, *Lettere*, 102.

<sup>987</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 155.

<sup>988</sup> Cf. K. JOBES, *1 Peter*, 171.

<sup>989</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *Conflict*, 71.

Esta vindicación que Dios concede a sus siervos es un honor asignado<sup>990</sup>, del cual participarán los seguidores de Cristo. Los creyentes, quienes a pesar de su correcta conducta (3:14) son calumniados y menospreciados (3:16) serán en Cristo honrados por Dios (μακάριοι, 3:14)<sup>991</sup>. Esta misma idea la repite el segundo macarismo presente en la carta (4:14). Así en paralelo:

<b>3:14</b>	<i>si sufrís</i> (εἰ πάσχετε)	por hacer el bien, (διὰ δικαιοσύνην)	<i>¡cuán bienaventurados sois!</i> (μακάριοι)
<b>4:14</b>	<i>si os ultrajan</i> (εἰ ὀνειδίζεσθε)	en nombre de Cristo (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ)	<i>¡cuán bienaventurados sois!</i> (μακάριοι)

En cada caso, las sentencias condicionales (εἰ) son seguidas por afirmaciones de honor o bendición que confirman que si han de sufrir (expresado por el optativo πάσχετε) o sufren en la actualidad reproches (según el indicativo ὀνειδίζεσθε) por causa de la justicia, pueden estar seguros que son bienaventurados a los ojos de Dios. Los dos μακάριοι hacen eco de la bendición paradójica de Jesús: “Bienaventurados los que son perseguidos por causa de la justicia (Mt 5:10)<sup>992</sup>.

1Pe dirige nuevamente la mirada de sus destinatarios hacia el modelo Cristo Siervo Sufriente. Él con su sufrimiento y resurrección no solo es ejemplar, sino también mediador de la vindicación de sus seguidores (3:18-22; 4:1). Aquellos que actúan atentos a la voluntad divina (3:16; cf. 2:19; 3:21) serán honrados por el Dios a quien permanecen fieles. Como Cristo rechazado por los hombres, pero elegido (ἐκλεκτὸν) y honrado (ἔντιμον) por Dios (2:6), los peregrinos y forasteros, los esclavos, las mujeres y todos los que no tienen un capital social o económico suficiente para gestionar como las élites su honorabilidad, reivindicarán su honor en Cristo.

<sup>990</sup> “En el caso de Jesús, como crucificado expuesto a la vergüenza y a la desgracia, Dios le asigna honor al resucitarlo, indicando así que se complace en él”; B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 52.

<sup>991</sup> Para J. H. ELLIOTT, “This statement, in terms of form, is a “makarism” (Greek: makarismos), an ascription of honor or a declaration of the honored status of a person or group”; J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 622. Para la traducción de μακάριος por honorable, honrado y otros asuntos referidos a los macarismos conocidos por la tradición sinóptica (Mt 5:10.11s par); cf. K. C. HANSON, “How Honorable! How Shameful!”, 81-111.

<sup>992</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 623-624.

Dicho honor parte de la fe en Cristo “piedra viva” (2:4) en quien todos llegan a ser “piedras vivas” (2:5) para la construcción no de la οἶκος, principal lugar de honor en la sociedad greco-romana, sino de la οἶκος πνευματικὸς (2:5). En ella la principal tarea de los elegidos, honrados como “linaje escogido” o “pueblo adquirido por Dios”, será proclamar con sus buenas obras “las alabanzas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable” (2:9).

En conclusión, podemos afirmar que Cristo Siervo Sufriente, como prototipo de identidad cristiana, comprometió la realidad de todo aquel que llevara su nombre y que fuera su seguidor. Si aplicamos aquí lo que en la antigüedad significaba el nombre de una persona, entonces podríamos afirmar que los seguidores de Cristo unieron su identidad personal y social al destino de quien les había “elegido” (1:1). El nombre es mucho más que una etiqueta o un título individual. En el caso de los grandes personajes bíblicos, sus nombres identifican a las personas y los acontecimientos por medio de los cuales se ha modelado la historia de la salvación. De igual modo, los discípulos de Cristo predicaron, bautizaron y sanaron en su nombre (Mc 9:37-41; Hch 2:21.38; 3:6.16; 4:12.17-18.30; 5:28) y también sufrieron en su nombre (Hch 5:41; 9:16).

La lealtad al nombre de Cristo Jesús y el conflicto derivado de esa fidelidad fueron rasgos del discipulado desde el comienzo. A partir del prototipo Cristo, vergüenza y sufrimiento no tendrían por qué ser una sorpresa para aquellos quienes en fe son uno con la vergüenza y el sufrimiento de Cristo (4:12-16)<sup>993</sup>.

### **2.3.2 De extranjeros y forasteros a etnia santa**

Los grupos creyentes a los que se dirige 1Pe estaban conformados por judíos y gentiles. Varios factores contribuyeron en la configuración de estas comunidades *mixtas*<sup>994</sup>. Esta diversidad interna no fue obstáculo para afirmar su singular identidad comunitaria, de quienes han sido elegidos, santificados y unidos como “casa de Dios”. Pero, al mismo tiempo, esto suscitó una tensión con los grupos vecinos, enfrentamientos con quienes no entendían su proceder y los acusaban de prácticas religiosas depravadas o de haber roto

<sup>993</sup> Un estudio completo sobre el tema puede consultarse en J. H. ELLIOTT, “Disgraced Yet Graced”, 166-178.

<sup>994</sup> Ver nuestro estudio en el capítulo III.

con sus conductas paganas anteriores. De ahí que 1Pe proporcione al grupo de creyentes una serie de atributos positivos, por medio de un conjunto de términos *colectivos*, con el fin de afirmar la identidad comunitaria de los creyentes y fortalecer la dimensión valorativa de su pertenencia al grupo<sup>995</sup>.

Nos referimos a los múltiples calificativos de honor, con los cuales la carta describe a los creyentes. Desde el inicio, los destinatarios son para 1Pe: “elegidos” (ἐκλεκτοῖς, 1:1)<sup>996</sup>. Pero más adelante, en 2:9, precisa que son: “raza escogida” (γένος ἐκλεκτόν), “sacerdocio real” (βασιλείον ἱεράτευμα), “nación santa” (ἔθνος ἅγιον), “pueblo adquirido” (λαὸς εἰς περιποίησιν)<sup>997</sup>. Estos conceptos no pueden interpretarse como una apropiación de la identidad de Israel<sup>998</sup>, sino que en la práctica debieron proporcionar una base de identidad y seguridad social<sup>999</sup>. Su fundamento se encuentra explicitado en los versos precedentes (6-8), esto es, en Cristo, la “piedra angular, escogida, honrada”.

De las categorías con que se describe a los creyentes nos interesa aquí la de ἔθνος ἅγιον<sup>1000</sup>, porque con ella 1Pe acentúa el contraste entre los seguidores de Cristo y los que no lo son. Cuando 1Pe 2:9 recoge las palabras de la elección de Dios a Israel en Ex 19:6 y califica a los seguidores de Cristo como “nación santa”, lo hace con la fórmula ἔθνος ἅγιον. Pero, cuando se refiere en tono peyorativo a los que no son seguidores de

<sup>995</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 444.

<sup>996</sup> “La elección no se concibe como privilegio individual o comunitario, que podría conducir a una mentalidad arrogante de la iglesia frente a la sinagoga o la comunidad de Qumram o respecto a otros grupos sociales, sino como participación de la comunidad de los creyentes en la elección de Jesucristo y en su obra culminada en la pasión y muerte”; J. CERVANTES, *La pasión*, 388.

<sup>997</sup> Básicamente y de acuerdo a su uso griego γένος puede significar o un grupo de descendientes de un antepasado común (Hch 4:6; 13:26; 17:28), o una nación o pueblo (Hch 7:19; Ga 1:14; Flp 3:5). El concepto ἔθνος, derivado de ἔθος, describe a un grupo de personas unido por las mismas costumbres, la parentela, el pueblo. Y λαός, describe un cuerpo de personas, la población, el pueblo. Algunas veces, con un específico sentido del ‘común’ de las personas, para diferenciarlo del señor o de la clase dirigente; cf. L. GOPPELT, *A Commentary*, 148. Un amplio recorrido por estos conceptos en: D. G. HORRELL, “Race, Nation, People”, 125-134.

<sup>998</sup> “Para 1 Pe, tales afirmaciones se refieren a la comunidad cristiana y a nadie más (cf. 1,12)”; N. BROX, *La primera*, 141.

<sup>999</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Race, Nation, People”, 123-143.

<sup>1000</sup> La categoría ἔθνος no identifica a los creyentes con una “nación” políticamente constituida o con un “estado” sino, sobre todo, con un pueblo (santo) que comparte una historia común y una herencia cultural y religiosa. De ahí que se pueda considerar como sinónimo de γένος ἐκλεκτόν (v.9a), βασιλείον ἱεράτευμα (v.9b) y de λαὸς εἰς περιποίησιν (vv. 9e, 10ab) pues, estos conceptos definen a los creyentes como miembros del pueblo de Dios; cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 438.

Cristo, 1Pe los define como “los gentiles” (τὰ ἔθνη; 2:12; 4:3; cf. Ef 4:17)<sup>1001</sup>, con ellos, con los “de fuera” (τὰ ἔθνη) se pueden establecer relaciones, siempre y cuando su conducta como creyentes no se vea afectada o se confunda con la del mundo gentil, pues, la aceptación de los vicios gentiles es contraria a la voluntad de Dios.

El autor es enfático en los descriptores que definen los comportamientos adecuados del grupo: “Como hijos obedientes, no os amoldéis a las apetencias de antes, del tiempo de vuestra ignorancia, más bien, así como el que os ha llamado es santo, también vosotros sed santos en toda vuestra conducta” (1:14-15); “Conducíos con temor...sabiendo que habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres...” (1:17-18). “Os exhorto a que os abstengáis de las apetencias carnales... Tened en medio de los gentiles una conducta honorable...” (2:11-12). “Ya es bastante el tiempo que habéis pasado obrando conforme al querer de los gentiles...” (4:3)

En otras palabras, los de dentro (endogrupo) saben cómo deben comportarse si quieren pertenecer al grupo y compartir su identidad. Y los de fuera (exogrupos) pueden llegar a ser los de dentro, siempre y cuando vivan según la voluntad de Dios (θελήματι θεοῦ, 4:2) y no según la voluntad de los gentiles (τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν, 4:3). Tim Whitmarsh<sup>1002</sup> habla de la autoconciencia de la fluidez en la construcción de la identidad. La identidad étnica no solo ofrece un sentido de estabilidad y continuidad, sino que conlleva la idea del cambio y la posibilidad: un poder llegar a ser o un dejar de ser. Todo dependerá de las conexiones o relaciones que se establezcan y de la conducta que se exija, la cual generalmente incluye dimensiones religiosas.

A partir de su dimensión religiosa es como el grupo creyente entendió que ser “raza elegida” o “nación santa” no obedecía a datos biológicos individuales, ni a distribuciones geográficas particulares. La identidad del grupo creyente se expresó en

---

<sup>1001</sup> Al parecer, se encuentra ya bastante consolidada la distinción terminológica según la cual  $\tau\alpha$  designa al “pueblo de Dios” y  $\tau\alpha$  ἔθνη designa siempre a los “pueblos” o personas fuera de Israel, es decir, a los “gentiles”. Su uso fue determinado principalmente por el pensamiento judío. De este modo, el empleo de estos términos llevaba consigo una valoración: a los “pueblos” se los considera como los que viven alejados de Dios y que incluso son hostiles a Dios. Y, en todo caso, se los mira como los que no han sido elegidos por Dios. Según las ideas rigurosas de los fariseos, el contacto con ellos produce impureza (Ga 2:12); cf. N. WALTER, “ἔθνος, οὐς, τό”, DENT, 1158-1164. También, cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 438-439.

<sup>1002</sup> Cf. T. WHITMARSH, “Greece and Rome”, 114-128.124

“términos colectivos”, que describían a una comunidad en la que creyentes extranjeros de distintas etnias y de distintas localidades han sido reunidos como pueblo de Dios (ἔθνος ἅγιον).

La categoría de ἔθνος ἅγιον permitió una diferenciación positiva del grupo, dentro de una sociedad que tenía en alta estima el honor de los lazos de sangre. Fuera del círculo de consanguíneos, la gente era considerada deshonrosa, los forasteros enemigos potenciales y ninguno era de fiar<sup>1003</sup>. 1Pe supera estos límites de relación estableciendo como único vínculo entre los creyentes, la nueva alianza en Cristo evocada con la imagen de la aspersión de su sangre (ράντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1:2)<sup>1004</sup>. La sangre de Jesucristo forma parte del vocabulario específico de la pasión en el NT<sup>1005</sup> y anuncia la liberación que la pasión de Cristo produce de los vínculos anteriores y conductas pasadas (1:18-19), para renacer (ἀναγεννήσας) en Cristo (1:3) y vivir desde una nueva conducta, caracterizada por “hacer el bien” (2:15.20; 3:17; 4:19) y practicar la justicia (2:24; cf. 3:14) hasta en las situaciones más hostiles de sufrimiento.

La idea de incorporar a otros en el grupo de creyentes, más allá de sus orígenes étnicos, estuvo fuertemente arraigada en las primeras comunidades cristianas. Especialmente, las cartas de Pablo (Ga 3:28; Col 3:11) recuerdan el discurso y las prácticas *inclusivas* de estos inicios<sup>1006</sup>. En 1Pe se emplea también el lenguaje étnico para describir y construir la identidad cristiana. La adopción de este lenguaje (γένος, ἔθνος, λαός), junto con las designaciones honoríficas tomadas del antiguo Israel, representan una estrategia de “creatividad social”. Pues, los miembros del grupo buscan una diferenciación positiva para el grupo de pertenencia, mediante la redefinición o alteración de elementos que comparan. A pesar de la vergüenza o el rechazo de sus acusadores, los destinatarios de

<sup>1003</sup> Cf. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 56.

<sup>1004</sup> Para L. GOPPELT, *A Commentary*, 75, la “aspersión de la sangre” significa: “to take a person into the realm of influence of Christ's dying, to align him or her with the One who died. This alignment accomplishes, as the figure expresses graphically, purification and thereby appropriation into a new connection to God”.

<sup>1005</sup> “Il sangue di Cristo, qui, è ricordo storico del *reale* spargimento di sangue avvenuto nella crocifissione e simbolo espressivo di una rilettura storico-salvifica della sua passione e morte redentrice in croce, con categorie e termini sacrificali tipici del Primo Testamento”; M. MAZZEO, *Lettere*, 56; Cf. J. CERVANTES, *La pasión*, 59.

<sup>1006</sup> En las cartas también se recuerda que las personas seguían conscientes de su anterior pertenencia étnica (Ga 2:15; Rm 9:3), a la cual se refieren en comparación desde su nueva condición creyente.

la carta están seguros de su estatus especial y de su título imborrable, como γένος ἐκλεκτόν de Dios (2:9)<sup>1007</sup>.

En este sentido, nos parece importante revisar el modo de razonamiento étnico en 1Pe 2:9. No contamos con el espacio para ampliar todo el problema del lenguaje y la teoría de la etnicidad. No obstante, es necesario aclarar que la construcción de límites étnicos puede darse como *agregativa*, con los que son como ellos (“nosotros”) o con los que son diferentes de ellos *oposicional* (“nosotros-ellos”)<sup>1008</sup>. Este último modo de razonamiento se correspondería más con el contenido de 1Pe en general, pues los destinatarios están rodeados de personas (τὰ ἔθνη), que los difaman como malhechores (2:12) o los calumnian por sus comportamientos (4:2-4); pero ellos son raza escogida, nación santa y habitan como peregrinos extranjeros dispersos en un mundo que le es hostil (1:1.17; 2:11).

Sin embargo, desde otra perspectiva, la estrategia discursiva de 1Pe no es totalmente de oposición. Incluso en algunos aspectos puede ser agregativa, en el sentido de que busca conexiones más que exclusiones con los de fuera. Esto se puede apreciar al final de 2:9, cuando se indica que la identidad de los creyentes, como pueblo elegido y santo de Dios, tiene una responsabilidad, un propósito (ὄπως)<sup>1009</sup>: “para que anunciéis las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa” (cf. Is 43:21). Es, por tanto, un acto que declara o proclama (ἐξαγγέλλω) las proezas o virtudes (τὰς ἀρετὰς) de Dios al mundo<sup>1010</sup>.

La mayor de sus proezas es su acto salvífico<sup>1011</sup>. Su estado de ser “pueblo de Dios” era a la vez un consuelo y un llamado a involucrarse en la misión divina de salvar (1:10-12).

<sup>1007</sup> Cf. D. G. HORRELL, “Race, Nation, People”, 142.

<sup>1008</sup> Cf. J. M. HALL, *Ethnic Identity*, 47.

<sup>1009</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 439.

<sup>1010</sup> Se discute el significado de ἀρετή: excelencia moral, virtud. En el griego extrabíblico significaba milagro, poder divino. En la LXX: alabanza, loor (cf. Is 42:12; 43:21). Por el contexto, en relación con “anunciar”, significaría: manifestación de poder (como en 2P 1:3); cf. L. GOPPELT, *A Commentary*, 150, n.66; H. BALZ – G. SCHNEIDER, “ἀρετή, ἦς, ἦ”, en: DENT I, p. 454.

<sup>1011</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 145.

Esta misión quedará explicitada en 2:12. Pues, los creyentes asumen una conducta honorable (ἀναστροφὴν... καλήν), para que (ἵνα) los gentiles, al observar las buenas acciones (καλῶν ἔργων) glorifiquen a Dios el día de su visita. Esto sugiere la posibilidad de la conversión, claramente expresada en la exhortación a la buena conducta que la carta hace a las mujeres casadas con no creyentes (3:1). Así, en 1Pe incluso aquellos que son presentados como contrarios a la γένος ἐκλεκτόν son vistos como potenciales miembros de ella<sup>1012</sup>.

En la ἔθνος ἅγιον sus miembros no se relegan a entrar en contacto con la ἔθνη, ni excluyen a aquellos que pueden causarles sufrimiento. Ellos tienen claro que el horizonte final de su misión con todos es la glorificación universal de Dios (2:12), el auténtico Padre (1:17), quien los ha engendrado de nuevo (1:3) y a quien tienen acceso gracias a la pasión de Cristo, sellada con su sangre (1:19).

### **2.3.3 Los χριστιανοί y el ὑπογραμμός ante el conflicto**

Al final de este apartado, nos interesa dar una respuesta al tema del conflicto intergrupar. Si los llamados cristianos logran o no gestionar el conflicto y si lo hacen a partir del comportamiento típico de Cristo como Siervo Sufriente de Yahvé. Dicho conflicto, por sus características, ha sido definido como: conflicto de identidad social. Pues los creyentes, que sufren ya hostilidad por su pertenecía a grupos donde son maltratados (esclavos, mujeres), ven incrementada esta hostilidad cuando se vinculan al grupo de los cristianos.

Efectivamente, la situación social de los destinatarios se agudiza por el sufrimiento injusto padecido a causa de su compromiso exclusivo con Dios y con Jesucristo, y de su ruptura con las fidelidades anteriores. De este sufrimiento son testigos privilegiados los esclavos domésticos y las mujeres casadas con no creyentes. Éstos, al adherir al grupo de referencia de los creyentes, no escapan de sus sufrimientos cotidianos, al contrario incrementan la tensión y el conflicto, la sospecha y la discriminación que suelen afectar a los extranjeros y forasteros.

---

<sup>1012</sup> Cf. D. G. HORRELL, "Race, Nation, People", 143.

No obstante, aunque la relación con los exogrupos antagonistas pudiera prevenirse retirándose de cualquier contacto con ellos, restringiendo o terminando cualquier tipo de vinculación o rompiendo completamente la relación<sup>1013</sup>, en 1Pe no ocurre nada de esto. Ciertamente, como se ha afirmado antes, en la carta se establecen las fronteras con los comportamientos del mundo gentil y se recuerda con insistencia a los destinatarios la santidad como distintivo de su identidad (1:2.14-19.22; 2:5.9; 3:5-6; 4:10-11) y la firmeza con la cual deben mantenerse en ella (5:8-9.12).

Sin embargo, en esta fijación de fronteras, 1Pe nunca invita a retirarse del contacto con los gentiles. Tampoco sugiere un apartamiento geográfico a la manera de la comunidad de Qumrán. Por el contrario, su propuesta se orienta hacia mantener la relación y, en cuanto sea posible, promover la fe entre los gentiles (2:12; 3:2)<sup>1014</sup>. Es decir, en ningún momento 1Pe está promoviendo una huida al conflicto. Tampoco pretende ignorarlo y dejar las cosas sin resolver, reconociendo una impotencia social, política o económica ante los contrarios. 1Pe promueve una relación con el mundo gentil que permite gestionar las diferencias, que se quiera o no, siempre existen entre culturas cuando entran en contacto<sup>1015</sup>.

Para ello 1Pe promueve la idea de mantener el contacto intergrupar, que consiste en no dejar de interactuar con los miembros de otros grupos, con las consecuencias que ello pueda traer. No siempre la interacción será positiva ni disminuirá el conflicto, pues el contacto también muestra las diferencias y puede aumentar el prejuicio en lugar de reducirlo<sup>1016</sup>. De todos modos, 1Pe quiere fomentar una relación de contacto que tenga como base los rasgos prototípicos de Cristo Sufriente.

---

<sup>1013</sup> Cf. L. NADER – H. F. TODD, *The Disputing Process*, 9.

<sup>1014</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, “Disgraced Yet Graced”, 166-178.170-171.

<sup>1015</sup> Este proceso de relación con el mundo gentil ha sido estudiado desde la categoría de la aculturación. Pues, lo que el cristianismo de esta segunda generación está reflejando es el cambio que se produce por el contacto entre las comunidades cristianas y la sociedad helenístico-romana; cf. S. GUIJARRO, “Cristianos en el mundo”, 5-39.

<sup>1016</sup> Algunos estudiosos del conflicto así lo señalan cf. J. J. RAY - F. H. LOVEJOY, “The behavioral validity of some recent measures”, 91-99.

Este tipo de comportamiento intergrupar es definido por las ciencias sociales como “*aculturación selectiva*”<sup>1017</sup>. En este tipo de relación el encuentro con el nuevo ambiente cultural se ve acompañado por la preservación de los elementos indispensables de la cultura original y la elección de aquellos elementos que se pueden incorporar para favorecer una integración ascendente del grupo<sup>1018</sup>.

La *aculturación selectiva* permite afianzar los lazos sociales, familiares y étnicos, sin cortar la incorporación de otros nuevos. Los grupos que se ven sistemáticamente expuestos al mensaje de que, por razones raciales o culturales, no forman parte de la corriente dominante, tienden a reafirmar las identidades étnicas como un medio para proteger su sentimiento de autoestima. Sin embargo, no rechazan todo lo de fuera, por el contrario filtran toda información externa, a partir de sus propios modelos o prototipos. Los prototipos –hemos dicho- obedecen al principio del metacontraste, pues, maximizan las diferencias intragrupal e intergrupales con el fin de acentuar todo aquello que hace del grupo una entidad unitaria, coherente y distinta<sup>1019</sup>.

De este modo, el prototipo actúa como “tensor” en los procesos intergrupales, donde sea posible una *aculturación selectiva*. Desde nuestra perspectiva podríamos afirmar que el autor de 1Pe no fue ajeno a esta función social del prototipo. Su comprensión de Cristo Siervo Sufriente como modelo de identidad (ὁπογραμμός, 2:21) para los creyentes así lo demuestra. Un ámbito especial que nos permite captar este efecto grupal del prototipo como criterio de *aculturación* y selección es el del comportamiento creyente ante la autoridad romana.

La relación externa más inmediata que deben manejar los seguidores de Cristo es con el mundo romano. En 1Pe 2:13 se exhorta al grupo creyente a someterse, por causa del

---

<sup>1017</sup> El concepto de *aculturación selectiva* se ha desarrollado en los ámbitos sociológicos que estudian los procesos de integración cultural de grupos humanos migrantes, especialmente los referidos a las llamadas “segundas generaciones” de migrantes; cf. A. PORTES et al. “Hacerse adulto en España”, 229-230; A. MONCUSÍ, “Segundas generaciones”, 468-469. Este concepto ha sido usado en dos recientes estudios sobre 1Pe; cf. D. BALCH, “Household Codes”, 36; K. JOBES, *1 Peter*, 187.

<sup>1018</sup> Aunque no siempre resulta tan fácil de lograr. Especialmente, cuando los grupos están en reales desventajas de los grupos mayoritarios. Al respecto, remitimos al interesante estudio sobre el honor y los sacrificios al emperador por parte de esclavos y mujeres en 1Pe; cf. W. CARTER, “Going All The Way?”, 14-33.

<sup>1019</sup> Cf. M. A. HOGG – G. M. VAUGHAN, *Psicología Social*, 408.

Señor, a toda criatura humana, lo mismo al rey, como soberano, que a los gobernadores. En este sentido se incorporan a las exigencias de la cultura romana. Pero es importante notar, y aquí está lo selectivo, que la sumisión al emperador está enmarcada como parte de un llamamiento a someterse a cualquier κτίσει (significa: “cualquier criatura”), lo cual puede referirse a “instituciones” humanas o a criaturas humanas<sup>1020</sup>. El emperador en otras palabras es una instancia y de ninguna manera el único patrón de conducta. La descripción del emperador como una institución humana o una criatura humana, pareciera calculada a oponerse a la noción del carácter divino del emperador (*divi filius*). En 2:16 el autor insiste en que los cristianos son libres (ἐλεύθεροι), solo siervos de Dios. Una libertad que no provee una justificación para obrar mal, sino, para saber obrar según la voluntad de Dios y no la de otro. De ahí, la precisión y el cuidado de 2:17 que podemos organizar así:

<b>A</b>	<u>πάντας</u>	<u>τιμήσατε,</u>
<b>B</b>	τὴν <u>ἀδελφότητα</u>	<u>ἀγαπάτε,</u>
<b>B'</b>	τὸν <u>θεόν</u>	<u>φοβεῖσθε,</u>
<b>A'</b>	τὸν <u>βασιλέα</u>	<u>τιμᾶτε.</u>

Cuatro breves imperativos en paralelo. Su disposición quiástica contrasta las relaciones y las responsabilidades hacia *el exterior* (todos [A]; emperador [A']) y hacia *el interior* (fraternidad [B]; Dios [B'])<sup>1021</sup>. La actitud de los creyentes ante el resto de los humanos (honrad) contrasta con la relación interna de los cristianos entre sí (amad)<sup>1022</sup>. El respeto o la honra (τιμήσατε) se debe a todos los hombres, como también al emperador. El amor (ἀγαπάτε) se reserva a la fraternidad (v.17b; cf. 1:22; 3:8; 4:8) y la veneración o la reverencia (φόβος) solo se tributan a Dios (v.17c; cf. 1:17; 3:2.6.14.16)<sup>1023</sup>.

<sup>1020</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 489.

<sup>1021</sup> Cf. E. BAMMEL, “The Commands”, 280.

<sup>1022</sup> No es nada raro en el cristianismo primitivo el distinguir entre “los hermanos en la fe” y “todos” (1Ts 5:15; Ga 6:10) a propósito del amor recíproco. Era ya un postulado de la necesidad de supervivencia de las pequeñas comunidades. La cohesión interna de las comunidades es decisiva en la situación de 1Pe (cf.1:22); cf. N. BROX, *La primera*, 167.

<sup>1023</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 497-501.

El verbo φοβέομαι, que algunos traducen como veneración o temor reverencial<sup>1024</sup>, contrasta con el “honrar” (simplemente) al emperador. El alcance de esta diferenciación deliberada define el camino del cristiano que sabe que la reverencia solo le pertenece a Dios<sup>1025</sup>.

Así, 1Pe define el criterio para obrar dentro de las exigencias de la cultura romana. El autor está recordando la instrucción del Señor que recogen los evangelios (Mt 22:21; Mc 17:17; Lc 20:25), también los lectores u oyentes de 1Pe han de dar al César (solo) lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Todo lo opuesto al deseo de Dios se debe rechazar: “Deponed toda malicia, todo engaño e hipocresía y envidia y maledicencia” (1Pe 2:1).

Que Cristo Siervo Sufriente de Yahvé sea el prototipo del grupo permite orientar el comportamiento de sus miembros y crear y mantener los valores, normas y creencias que los identifican<sup>1026</sup>. En este proceso de diferenciación, los creyentes experimentan sufrimientos injustos, son probados por el fuego del oprobio y de la injuria, pues, además de sufrir socialmente, sufren por el hecho de llevar el nombre de Cristo.

Pero, los sufrimientos no son ni el fin último ni la meta de la vida de Cristo. En efecto, los sufrimientos de Cristo son seguidos por la *gloria*<sup>1027</sup>. La *gloria* designa tanto la resurrección de Cristo (1Pe 1:11), como su parusía que va a revelarle de manera definitiva (1Pe 4:13; 5:1). Por tanto, los sufrimientos y la gloria de Cristo sirven a la vez de fundamento y modelo a los sufrimientos presentes de los cristianos y a su esperanza de la gloria futura. De esta manera, el prototipo une los sufrimientos a la gloria. En efecto, si el sufrimiento de Cristo se pone en paralelo con el de los creyentes, lo mismo sucede con su gloria. Aquel que en el sufrimiento dejó un modelo para seguir sus

---

<sup>1024</sup> Para J. H. ELLIOTT, “The verb *phobeō* can mean ‘fear’, but when used in conjunction with God it generally denotes the feeling of awe (in the presence of the Holy) and the demonstration of reverence and commitment”; J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 500.

<sup>1025</sup> Cf. D. G. HORRELL, *1 Peter*, 87.

<sup>1026</sup> Cf. J. A. PÉREZ, “Percepción”, 112-116; J. F. MORALES, “Identidad social”, 58.

<sup>1027</sup> La relación entre el sufrimiento y la gloria es frecuente en el NT (cf. Rm 8:18; Hb 2:9; Lc 24:26) y especialmente en 1Pe. En relación con el sufrimiento de los cristianos: 1Pe 6-7; 4:14; 4:15-16; 5:10. En relación con el sufrimiento de Cristo: 1:11; 1:19-21; 4:13; 5:1.

huellas (2:21), hace también partícipes a los suyos de la alegría que será revelada en su gloria (4:13). Una alegría posible no solo en perspectiva de futuro, sino realizable ya ahora, en medio de circunstancias hostiles (4:13a. “alegraos”, en imperativo!)<sup>1028</sup>.

Será la carta, en su modelo literario propio, la que puesta en vinculación con el mundo de los destinatarios, se convierta en un elemento decisivo para la definición de la identidad del grupo, pues ésta confirma a los miembros del grupo compartiendo una historia, una cultura, una misma esperanza. El texto comunicará aquello que no pueden hacer ya los testigos primeros. No podemos pasar por alto que estamos ante un contexto oral. Y aunque 1Pe se presente como texto, no fue compuesta para ser leída en privado, sino para ser proclamada en público en un contexto oral, asumiendo un carácter performativo. Los primeros escritos cristianos surgieron en una cultura oral y deben ser interpretados sin olvidar las implicaciones de este hecho<sup>1029</sup>.

### **3. EL PROTOTIPO CRISTO SIERVO SUFRIENTE DE YAHVÉ Y OTRAS TRAYECTORIAS**

El estudio realizado hasta ahora nos ha permitido constatar fundamentalmente dos cuestiones: La primera está relacionada con la figura de Cristo Siervo Sufriente de Yahvé y su influjo como prototipo en las comunidades cristianas de Asia Menor. El recuerdo de su comportamiento ejemplar ante el sufrimiento permitió a los destinatarios de 1Pe afrontar, de un modo específico, el sufrimiento injusto que padecían.

La segunda cuestión está relacionada con el uso del concepto griego ὑπογραμμός, con el cual se define a Cristo como modelo, prototipo de identidad del grupo. La tensión entre las exigencias del propio grupo y las pretensiones de la sociedad solo podían ser asumidas y dirimidas a partir del prototipo de identidad que tenían. En el particular uso

---

<sup>1028</sup> Cf. N. BROX, *La primera*, 287.

<sup>1029</sup> En esta perspectiva un análisis sobre los elementos retóricos, si no todos presentes en la carta, favorecería una comprensión de la influencia o efecto que pudieron tener los textos al ser leídos. P. J. ACTHEMEIER, reconoce que no se puede negar al autor de 1Pe el conocimiento de retórica formal que muestra tener según su escrito; cf. P. J. ACTHEMEIER, *1 Peter*, 4-6. Estudios recientes tratan de insistir en recuperar el dato de la oralidad, descuidado tal vez a causa del entusiasmo despertado por los estudios redaccionales. Recientemente ha insistido en esta línea: J. D. G. DUNN, “Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition”, *NTS* 49 (2003) 139-175.

de este concepto, único en todo el NT, el autor reunió el contenido central de su mensaje.

Tal exclusividad de uso llama nuestra atención y nos permite desarrollar este último apartado. Pues, otros dos textos cercanos a 1Pe acuden a la misma tradición del Cristo Sufriente como ὑπογραμμός, con el fin de gestionar otro tipo de conflictos. Nos referimos a las cartas de Clemente de Roma a los Corintios y Policarpo de Esmirna a los filipenses.

Estos textos nos ayudan a establecer otras trayectorias que tomó el prototipo Cristo Siervo Sufriente. Así podemos confirmar que los rasgos típicos de los prototipos, como descriptores de identidad, son una construcción cognitiva, no son imágenes fijas o inflexibles, sino que “varían dependiendo de las realidades de cualquier contexto social particular y del estado de las relaciones intergrupales en el que se despliegan”<sup>1030</sup>.

### 3.1 EL ‘ΥΠΟΓΡΑΜΜΟΣ EN EL CONFLICTO DE 1 CLEMENTE

La carta de Clemente de Roma a los corintios (1Clem)<sup>1031</sup> es probablemente el primer escrito que atestigua la existencia e influencia de 1Pe. Esta epístola enviada desde Roma no cita explícitamente a 1Pe. Sin embargo, los numerosos contactos léxicos y temáticos que los dos escritos comparten, hacen pensar que Clemente romano conoció y aludió a 1Pe como parte de la tradición local de la iglesia romana<sup>1032</sup>.

La ocasión de la carta nos ayuda a precisar su motivo de elaboración. En la comunidad de Corinto se ha producido una revuelta interna provocada por algunos jóvenes que han expulsado del gobierno a los mayores (1Clem 3:3; 44:6). El autor propone a los gestores de la revuelta que repongan a los ancianos expulsados y ellos mismos se exilien

<sup>1030</sup> J. A. PÉREZ, “Percepción”, 116.

<sup>1031</sup> Para todas las referencias del texto de la carta seguimos a: CLEMENTE DE ROMA / AYÁN CALVO, J. J. (TRAD.), *Clemente de Roma: carta a los corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis)*, Ciudad Nueva, Madrid, 1994.

<sup>1032</sup> Un estudio completo de los contactos léxicos y temáticos entre 1Pe y 1Clem puede encontrarse en J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 138-140. De las 327 palabras que tienen en común estos dos textos destacan aquellas que, en todo el NT, solo aparecen en 1Pe y las emplea también 1Clem: ἀγαθοποιία (Hacer el bien): 1Pe 4:19; 1Clem 2:2.7; 33:1; 34:2. ἀδελφότης (fraternidad): 1Pe 2:17; 5:9; 1Clem 2:4. ὑπογραμμός (ejemplo, modelo): 1Pe 2:21; 1Clem 5:7; 16:17; 33:8. κτίστης (creador, referido a Dios): 1Pe 4:19; 1Clem 19:2; 59:3; 62:2. ταπεινόφρων (humilde): 1Pe 3:8; 1Clem 19:1; 38:2. Del variado contacto temático que tienen estos dos textos, destaca el uso de citas comunes del AT como por ejemplo: Sal 33 (34); Pr 10:2; 3:34; Is 53 y las referencias a Noé (Gn 7).

voluntariamente (1Clem 54:2; 57:1-2) para así poder vivir juntos en paz y armonía (1Clem 63:1-2) pues, la discordia no va solo contra la iglesia, sino contra el mismo orden cósmico querido por Dios.

Sin embargo, el autor se excusa por la tardanza con que responde a los problemas que perturbaban a la comunidad de Corinto; tardanza que justifica “a causa de las repentinas y sucesivas desgracias y contratiempos que nos han sobrevenido” (1Clem 1:1). Estas palabras de Clemente indican que la iglesia de Roma acababa de salir de una situación dificultosa que no resulta fácil de precisar. Sin embargo, es probable que se refiera a la persecución de Domiciano<sup>1033</sup>, aunque en la actualidad esto no se considera tan evidente<sup>1034</sup>.

De cualquier forma, en la carta se constata una experiencia de sufrimiento vivida en Roma, desde la cual tratan de hacer frente y orientar los problemas de la comunidad de Corinto. En su mensaje 1Clem no hace un tratado sistemático de Teología, pero sí nos permite observar unas líneas del pensamiento teológico que se estaba fraguando en la comunidad romana y que tuvo un notable influjo en la tradición cristiana.

La línea de pensamiento que nos interesa está relacionada con la tradición de Cristo Siervo Sufriente. A la manera de 1Pe también 1Clem 16:3-17 se sirvió de dicha tradición para exhortar a su comunidad sufriendo en un comportamiento que tuviera a Cristo como modelo (ὕπογραμμός). El contacto entre ambos textos es significativo y así lo destacamos en el siguiente cuadro paralelo:

1Pe 2:21-25	1Cl 16:3-17
<sup>21</sup> εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς <u>ἔπαθεν</u> ὑπὲρ ὑμῶν ὕμῃν ὑπολιμπάνων <u>ὑπογραμμὸν</u> ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ,	<sup>17</sup> ὁρᾶτε ἄνδρες ἀγαπητοί ( <sup>4</sup> καὶ περὶ ἡμῶν <u>ὀδυνᾶται</u> ) τίς ὁ <u>ὑπογραμμός</u> ὁ δεδομένος ἡμῖν
<sup>22</sup> ὃς <u>ἀμαρτίαν</u> οὐκ ἐποίησεν <u>οὐδὲ εὐρέθη δόλος</u> <u>ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.</u>	<sup>106</sup> ὅτι <u>ἀνομίαν</u> οὐκ ἐποίησεν <u>οὐδὲ εὐρέθη δόλος</u> <u>ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ</u>

<sup>1033</sup> “Domiciano dio pruebas de una gran crueldad para con muchos, dando muerte sin un juicio razonable a no pequeño número de patricios y de hombres ilustres, y castigando con el destierro fuera de las fronteras y confiscación de bienes a otros innumerables personajes sin causa alguna. Terminó por constituirse a sí mismo sucesor de Nerón en la animosidad y guerra contra Dios. Efectivamente, él fue el segundo en promover la persecución contra nosotros a pesar de que su padre Vespasiano nada malo había planeado contra nosotros”; EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, III.17, 148-149.

<sup>1034</sup> Cf. F. RIVAS, “Primera carta de Clemente de Roma”, 368.

<p><sup>23</sup> ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, πάσχων οὐκ ἠπεῖλει,</p> <p><b>παρεδίδου</b> δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·</p>	<p>[<sup>7b</sup>καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείραντος ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ ἐν τῇ ταπεινώσει ἢ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη]</p> <p><sup>7a</sup> καὶ κύριος <b>παρέδωκεν</b> αὐτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν</p>
<p><sup>24</sup> ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα <b>ταῖς ἁμαρτίαις</b> ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὐ <b>τῷ μῶλωπι</b> <b>ιάθητε</b>.</p>	<p><sup>14</sup>καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ <b>τὰς ἁμαρτίας</b> αὐτῶν παρεδόθη</p> <p><sup>5</sup>ἐπ' αὐτόν <b>τῷ μῶλωπι</b> αὐτοῦ ἡμεῖς <b>ιάθημεν</b></p>
<p><sup>25</sup> ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.</p>	<p><sup>6</sup>πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη</p>

Una primera lectura de este paralelo evidencia la cercanía de ambos textos. 1Clem escrita en torno al 95-96 d.C comparte la rica tradición de la profecía del Siervo sufriente de Isaías aplicada a Cristo y desarrollada ampliamente a la manera de 1Pe. Sin embargo, las diferencias también son destacables. 1Pe siempre que se refiere al sufrimiento utiliza el verbo *πάσχω* (vv.19.20.21.23). En cambio, 1Clem para referirse al Señor que lleva nuestros pecados y *sufre* por nosotros (v.4), emplea el verbo *ὀδυνάω*, el mismo de Is 53:4, que es sentir dolor, acentuando la angustia o la agonía que éste produce<sup>1035</sup>. Otro aspecto significativo está relacionado con la descripción que se hace del justo, quien según 1Pe 2:22 no cometió pecado (*ἁμαρτία*) y según 1Clem 16:10 no cometió iniquidad (*ἀνομία*), como en Is 53:9.

Estos elementos iniciales muestran la gran cercanía que tiene 1Clem de su fuente en la LXX. En 1Clem se leen formas completas, calcadas casi del texto de Isaías. Por ejemplo: 1Clem 16:5/Is 53:5; 1Clem 16:6/ Is 53:6; 1Clem 16:7/ Is 53: 7; 1Clem 16:8b/ Is 53:8b; 1Clem 16:9b/Is 53:9b; 1Clem 16:10/Is 53:10. Al parecer los Padres entendieron el cuarto poema del Siervo como un anuncio claro y preciso de la pasión de Cristo, hasta el punto de que difícilmente podían evocarla sin citar o hacer referencia a Is 52:13-53:12<sup>1036</sup>.

Al mismo tiempo, podemos afirmar que no existe una dependencia directa entre 1Clem y 1Pe. Los contactos temáticos y léxicos obedecen más bien al uso de tradiciones

<sup>1035</sup> Cf. H. BALZ – G. SCHNEIDER, “ὀδυνάομαι”, DENT, 477.

<sup>1036</sup> Cf. B. CARRA DE VAUX – C. DEFÉLIX – J. N. GUINOT, *El Siervo doliente*, 69.

comunes. Dichas tradiciones se adaptaban con la libertad que el cristianismo romano ya conocía<sup>1037</sup>. A finales del siglo I los testimonios que han llegado de la comunidad cristiana de Roma sugieren una particular pluralidad interna<sup>1038</sup>.

Dicha pluralidad se expresa en caso concreto del uso de ὑπογραμμός en 1Clem. Aquí es la situación interna de la comunidad de Corinto la que hace que Clemente acuda a Cristo como modelo de humildad. Clemente desea promover en la comunidad de Corinto el comportamiento humilde de su Señor<sup>1039</sup>. Para ello retoma de Is 53:8 el rasgo de la humillación (ταπεινώσει) en la que el juicio del Siervo fue llevado. Para 1Clem 16:1-2 es claro que Cristo es modelo: “<sup>1</sup>de los que tienen sentimientos humildes (ταπεινοφροούντων), no de los que se ensalzan sobre su rebaño. <sup>2</sup>Pues, el cetro de la grandeza de Dios, el Señor Jesucristo, no vino con el alboroto de la jactancia ni de la soberbia, a pesar de que tenía poder, sino con sentimiento de humildad (ταπεινοφρονῶν) tal como el Espíritu Santo había hablado de él”.

Esta insistencia se refuerza en los vv. 15-16 con la cita del salmo 21:7-9 donde según Clemente, el mismo Cristo dice: “<sup>15</sup>Yo soy gusano y no hombre, vergüenza de los hombres y desprecio del pueblo. <sup>16</sup>Todos los que miraban se burlaron de mí, cuchichearon con los labios y movieron la cabeza: ‘Esperó en el Señor; que le libre, que le salve, puesto que lo quiere’”.

Así, los cristianos de Corinto a ejemplo de Cristo modelo de humildad no pueden mostrarse rebeldes contra la autoridad sino someterse a ella, como también los que han sido víctimas de estas discordias deben con humildad perdonar y restablecer la paz. Por eso, concluye: “ved, amados, el modelo (ὑπογραμμός) que se nos ha dado. Pues si el Señor tuvo tales sentimientos de humildad (ἐταπεινοφρόνησεν), qué haremos nosotros que, por medio de Él, hemos venido bajo el yugo de su gracia? (16:17).

### 3.2 EL ‘ΥΠΟΓΡΑΜΜΟΣ EN EL CONFLICTO EN LA CARTA DE POLICARPO DE ESMIRNA

<sup>1037</sup> Cf. E. NORELLI, “Au sujet de la Première réception de 1 Pierre”, 334.

<sup>1038</sup> Cf. F. RIVAS, “Primera carta de Clemente de Roma”, 369.

<sup>1039</sup> Cf. B. CARRA DE VAUX – C. DEFÉLIX – J. N. GUINOT, *El Siervo doliente*, 69.

La carta de Policarpo obispo de Esmirna a los filipenses (Pol)<sup>1040</sup>, escrita posiblemente antes del 140 d.C. es la única que se conserva de las que posiblemente escribió<sup>1041</sup>. Son dos sus motivos fundamentales: por un lado, la iglesia de Filipos había solicitado el consejo del obispo de Esmirna para resolver un caso un tanto oscuro relacionado con un presbítero cuyo nombre era Valente. Parece ser que éste había abandonado su ministerio a causa de turbios asuntos pecuniarios. A este tipo de escándalo en el interior de la comunidad, se comienzan a sumar aquellos relacionados con las herejías. La carta alertará contra los falsos hermanos que llevan a los hombres por mal camino. Por otro lado, la carta tenía otra finalidad: enviar a la iglesia de Filipos una colección de las cartas ignacianas tal como parece en el cap. 13 del escrito.

A diferencia de 1Clem aquí las citas del AT son escasas. Aunque del NT manifiesta un amplio conocimiento. Ciertamente conoce la tradición sinóptica en una forma que presenta afinidades con 1Clem<sup>1042</sup> pero, no es fácil determinar si, al citar de memoria, lo hace en relación a documentos escritos o a tradiciones orales. Más familiarizado parece estar con las cartas de Pablo y con algunas católicas como 1 y 2 de Jn y 1Pe.

Respecto a 1Pe, Eusebio destaca el conocimiento y uso que de ella tenía Pol: “Esto dice Ireneo. Por lo que hace a Policarpo, en la mencionada carta suya a los filipenses, conservada hasta el presente, hace uso de algunos testimonios tomados de la primera carta de Pedro”<sup>1043</sup>. Nosotros presentamos el contacto más directo de Pol (8:1-2) con el texto central de 1Pe (2:20-24). Este paralelo que sigue el orden de 1Pe nos permitirá llegar a algunas conclusiones:

---

<sup>1040</sup> Para todas las referencias del texto de la carta seguimos a: IGNACIO DE ANTIOQUÍA – POLICARPO DE ESMIRNA/ AYÁN CALVO, J. J. (TRAD.), *Ignacio de Antioquía: Cartas. Policarpo de Esmirna: Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Ciudad Nueva, Madrid, <sup>2</sup>1999.

<sup>1041</sup> “Esto puede también comprobarse claramente por las cartas que escribió, bien a las iglesias vecinas, confortándolas, bien a algunos hermanos amonestándolos y exhortándolos”; EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, V.20.8, 327.

<sup>1042</sup> Especialmente con 1Clem 13:1-2

<sup>1043</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, IV.14.9, 221-222.

<b>1Pe 2:20-24</b>	<b>Pol 8:1-2</b>
<sup>20</sup> ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἀμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι <b>ὑπομενεῖτε;</b> ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιῶντες καὶ πάσχοντες <b>ὑπομενεῖτε,</b> τοῦτο χάρις παρὰ θεῶ.	<sup>1</sup> ἀλλὰ δι' ἡμᾶς ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ πάντα <b>ὑπέμεινεν</b> <sup>2</sup> μμηταί οὖν γενώμεθα τῆς <b>ὑπομονῆς</b> αὐτοῦ
<sup>21</sup> εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς <b>ἔπαθεν</b> ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων <b>ὑπογραμμὸν</b> ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ,	<sup>2</sup> καὶ ἐὰν <b>πάσχωμεν</b> διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζωμεν αὐτὸν τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν <b>ὑπογραμμὸν</b> ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν
<sup>22</sup> <b>ὃς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν</b> <b>οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,</b>	<sup>1</sup> <b>ὃς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν</b> <b>οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ</b>
<sup>23</sup> ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπεῖλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρῖνοντι δικαίως·	
<sup>24</sup> ὃς τὰς <b>ἀμαρτίας ἡμῶν</b> αὐτὸς <b>ἀνήνεγκεν</b> ἐν τῷ <b>σώματι</b> αὐτοῦ <b>ἐπὶ τὸ ξύλον,</b> ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε.	<sup>1</sup> ὃς <b>ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἀμαρτίας</b> <b>τῷ ἰδίῳ σώματι</b> <b>ἐπὶ τὸ ξύλον</b>

Aunque el pasaje de comparación es breve, sin duda podemos comprobar lo que los autores modernos admiten mayoritariamente: la dependencia directa que tiene Pol de 1Pe<sup>1044</sup>. John H. Elliott señala 29 puntos de contacto, de los cuales 14 los define como: “virtually certain citations”<sup>1045</sup>.

Una de estas principales citas de 1Pe la encontramos en Pol 8:1-2. En ella se recurre a Cristo como modelo de paciencia. Al parecer la comunidad está sufriendo (πάσχωμεν) por causa del nombre de Cristo (διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ; 8:2). De ahí que el autor promueva toda una catequesis sobre la paciencia (ὑπομονή) como imitación (μμηταί) de la pasión de Cristo. La propone para todos los destinatarios en forma de un conjunto doctrinal transmitido y aceptado: “Pues ese ejemplo (ὑπογραμμὸν) nos lo puso en su propia persona y nosotros lo hemos creído (καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν; 8:2)”.

La virtud de la paciencia la ejercita el mismo Policarpo cuando escribe a sus destinatarios a propósito del caso de Valente. Aunque lamenta la defeción de este presbítero, exhorta a la comunidad de los filipenses a continuar con su conducta

<sup>1044</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 143; E. NORELLI, “Au sujet de la Première réception de 1 Pierre”, 335.

<sup>1045</sup> J. H. ELLIOTT, *I Peter*, 143.

irreprochable. Les dice: ¡Dios quiera que Valente y su mujer hagan penitencia! Y les recomienda que no los consideren enemigos, sino que intenten salvarlos.

La segunda parte de la carta (13-14), aunque dedicada a notificar el envío a Siria de las cartas recibidas de Filipos, también retoma el tema de la paciencia. Según 13:2 Policarpo envía a la comunidad de Filipos las cartas de Ignacio que le pidieron y espera que se aprovechen mucho de ellas porque están llenas de fe (πίστιν) y de paciencia (ὑπομονήν).

Así como para 1Clem el rasgo típico de Cristo era la humildad, a Policarpo le interesa destacar la paciencia. En ambos casos el recurso al ὑπογραμμός funciona como estrategia argumentativa. Sobresale que tanto 1Clem como Pol ponen el material de sus fuentes al servicio de finalidades teológicas propias. Dicha perspectiva teológica está animada por la actitud que quieren promover entre sus destinatarios respecto a su comportamiento de creyentes en medio del mundo.

Finalmente, nos parece importante resaltar que tanto en 1Clem (17:1) como en Pol (8:1) al ὑπογραμμός los destinatarios lo imitan (μιμεῖσθαι) y solo en 1Pe 2:21 se habla de seguir sus huellas (ἐπακολουθήσητε). Así que en 1Pe se trata de un seguimiento más que de una imitación. De estar más en la línea de discipulado, donde importan las huellas que el modelo deja para seguir sus pasos. Sus pasos conducen a la cruz, de la cruz a la muerte y de ella a la gloria.

#### 4. CONCLUSIÓN

Al final de este amplio capítulo, nuestra primera reflexión se dirige hacia la metodología empleada. Al inicio recordamos que nuestro recurso a las ciencias sociales y de modo particular a la psicología social, obedecía al tipo de conflicto que padecen los creyentes en 1Pe. Los destinatarios buscan configurar su lugar social en medio de un entorno que considera su identidad social como inadecuada. Los distintos ataques externos de parte de los gentiles tienen, sin duda, un alto potencial desintegrador.

Para ello, 1Pe promueve una identidad social positiva a partir de los rasgos prototípicos de Cristo Siervo Sufriente. Dicha estrategia permitirá que el grupo de pertenencia

aparezca diferente a otros grupos sobre dimensiones juzgadas positivas e importantes para los miembros del grupo. Henri Tajfel precisó que es por medio de comparaciones sociales favorables al endogrupo, que una identidad social puede constituirse y mantenerse.

En segundo lugar, en el capítulo hemos podido comprobar que el prototipo, es el elemento más importante y relevante desde un punto de vista semántico y cognitivo de la categoría. Por tal razón, nos hemos acercado a la carta, desde lo que los teóricos sociales han llamado “*fundamentos de la condición prototípica*”. Nuestro interés consistía en probar que el prototipo Cristo Siervo Sufriente de Yahvé, cumplía con las condiciones exigidas para los prototipos de identidad social. Nos referimos a los rasgos de tipicidad, frecuencia, calidad y trayectoria temporal.

Sin duda, la teoría del prototipo desemboca en la primacía de las propiedades y atributos típicos. Por eso, lo típico, prioritario y característico de Cristo en 1Pe es su sufrimiento injusto. Sufrió sin cometer pecado, no se encontró engaño en su boca (2:22) y se comportó como Siervo de Dios, sin devolver insulto, sin amenazar (2:23). Este rasgo típico está atestiguado por un variado número de citas y alusiones que conforma un gran mosaico de constantes (frecuencia). Esto permite relacionar el preponderante tema del sufrimiento de Cristo, con el sufrimiento de los creyentes. Los esclavos domésticos, las mujeres casadas con no creyentes y en general, todos los destinatarios de la carta sufren en su condición social, los esclavos y las mujeres de modo especial hacen parte de lo más vulnerable de la sociedad. A este sufrimiento, se suma la hostilidad que provoca su estilo de vida creyente, su contraste con el mundo gentil. Cristo no es ajeno a este sufrimiento. Los rasgos como Siervo Sufriente en 1Pe 2:18-25 no se forman solo por el recurso a la tradición profética de Is 53. Como lo demostramos, también incluyen las experiencias sociales de aquellos a quienes se dirige. Y un grupo alcanza una identificación mayor con su prototipo cuando sus rasgos típicos o valores diferenciales transmiten una información constitutiva para sus miembros.

Vale la pena aquí recoger dos aspectos de la centralidad de Cristo Sufriente: **1)** La no retaliación con la que Cristo afrontó las injusticias (1Pe 2:22-23; Mc 14:61; 15:5) y **2)** La absoluta confianza de Cristo en el juicio de Dios (1Pe 2:23c; Mc 14:62). Estos elementos son decisivos para comprender la exhortación que dirige 1Pe a su audiencia y

para interpretar el efecto social del comportamiento típico de Cristo, quien sufre no solo como *justo* por haber obrado bien; sino que sigue obrando bien, en medio de los sufrimientos.

Esta es la manera como se recuerda a Cristo en 1Pe, “haciendo el bien”. Es “hacer el bien” (ἀγαθοποιῶντες), aunque acarree sufrimiento, lo que resulta meritorio a los ojos de Dios (cf. 2:14-15; 3:6.14-17; 4:19). Los esclavos, como las esposas creyentes que sufren, al “hacer lo que está bien” aun sufriendo injustamente, se erigen como ejemplares típicos, más cercanos al prototipo. La ejemplaridad brota, no por cualidades morales personales, sino por la *gracia* que da Dios para afrontar el sufrimiento.

En tercer lugar, la perspectiva asumida nos ha permitido considerar otra manera de ver el texto de 1Pe y estudiarlo desde el impacto o efecto social que dentro de los destinatarios causa el prototipo. Por efecto social se entiende toda modificación provocada en la identidad social del grupo, causada por los rasgos, la motivación o el impulso del prototipo. El trabajo presentó el proceso de construcción de identidad de los grupos vulnerables en 1Pe (esclavos, mujeres, cristianos), a partir del “cambio social” que producía el prototipo en las dimensiones cognitiva y evaluativa de la identidad social.

Los esclavos domésticos, primeros “afectados” por el prototipo, modifican un concepto pasivo de sufrimiento en el cuerpo (dimensión cognitiva), por uno activo, que proviene del sufrimiento corporal de Cristo, quien no actúa contra sus opresores, pero sí se entrega al que juzga rectamente (2:23). El cuerpo también será lugar de sanación y salvación. El autor de Pedro recuerda a sus destinatarios maltratados que la(s) herida(s) de Cristo salva. Esto genera un desplazamiento en la identidad pues, pasan de “esclavos domésticos” a “siervos de Dios” (dimensión valorativa).

Las mujeres casadas con no creyentes revelan otro tipo de condición social. El autor las vincula con el sufrimiento y la amenaza. De ahí, que se promueva con el prototipo una conducta (ἀναστροφή) creyente. Se recuerde a las santas mujeres y se hable de Sara. Como ella, las mujeres sufren en manos de sus maridos no creyentes, pero se fían de Dios y no temen. De Sara “han llegado a ser hijas”, haciendo lo que está bien

(ἀγαθοποιῶσαι, 3:6). Así como se dijo de los esclavos ἀγαθοποιέω, significa “hacer el bien”, aun cuando las circunstancias sean adversas.

Estos dos grupos (esclavos, mujeres) anticipan y se erigen como ejemplares típicos del comportamiento ejemplar creyente en medio del sufrimiento. Reconocen que la “distintividad positiva” parte del prototipo Cristo Siervo Sufriente y eso les permite redefinir o modificar los elementos de la situación que comparan. Desde el modelo todos saben ser creyente consiste en “hacer lo que está bien” (2:14.15.20; 3:6.17; 4:19), tanto en el ámbito público como en el privado (2:13.18; 3:1.5; cf. 5:5), y ello supone no tomar distancia de los grupos de fuera. Por el contrario, la carta promueve un tipo de contacto intergrupar. No es solo tapar la boca a quienes difaman al grupo y reducir así el sufrimiento injusto. El bien obrar tiene como fin último la glorificación de Dios (2:12). Las frecuentes referencias a “glorificar” (2:12; 4:11.16) y “gloria” (1:7.11.21.24; 4:11.13.14; 5:1.4.10) muestran la importancia que ambos términos tienen en 1Pe como acción de la gracia divina y como meta de la existencia cristiana: Que al observar vuestras buenas acciones, glorifiquen a Dios el día de la visita (2:12).

Esto sugiere una completa cercanía e identificación con el modelo prototípico, que no es uno entre varios, sino que él es *el* paradigma, el ὑπογραμμός. Así trata 1Pe de particularizarlo por medio del uso exclusivo de este término griego. La imagen del seguir sus huellas (ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν), no puede sino referirse al discipulado (ἀκολουθέω). Jesús mismo usó ese verbo para llamar y guiar a sus primeros discípulos.

De ahí que la parte final de este capítulo recupere dos trayectorias, muy importantes, dentro de los primeros años del cristianismo que vuelven a la figura del ὑπογραμμός, concediéndole su especialidad y sobre todo integrándolo a la construcción de la identidad de dos comunidades cristianas. Las cartas de Clemente de Roma a los corintios y Policarpo de Esmirna a los filipenses permiten demostrar que el prototipo Cristo Sufriente como constructor de identidad, no es una imagen fija e inflexible, sino que se adapta a las realidades contextuales o particularidades grupales con el fin de impulsar a ser como el modelo. Los creyentes pueden seguir sus pasos (1Pe 2:21) porque él ha sido el primero en recorrer el camino.



ANEXO DE CAPÍTULO: PRESENCIA DEL AT EN IPE<sup>1046</sup>

TIPO DE REFERENCIA	CONTENIDO	1 P	AT	
CITAS	Citas explícitas tomadas del AT, con una fórmula o términos introductorios:  διότι γέγραπται (porque está escrito) διότι (porque) διότι περιέχει ἐν γραφῇ (pues está en la Escritura) γάρ (por) γάρ (por)	1:16	Lv 19:2	
		1:24-25	Is 40:6-8	
		2:6-8	Is 28:16	
		2:25	Is 53:6; cf. Ez 34:5.16	
		3:10-12	Sal 33 [34]:13-17	
		Citas con suficiente cantidad de texto y acuerdo de correspondencia, introducidas con un término:  ὅτι (porque)  ὅτι (porque) καί (y) ὅτι (porque) ὅτι (porque)	4:8	Pr 10:12 (más cercano al TM que a la LXX).
	4:14c		Is 11:2	
	4:18		Pr 11:3 LXX	
	5:5c		Pr 3:34 LXX	
	5:7b		Sb 12:13	
	Citas con suficiente cantidad de texto y acuerdo de correspondencia, pero sin términos introductorios		2:3	Sal 33:8 [34:7]
		2:7b	Sal 117 [118]:22	
		2:8a	Is 8:14	
		2:9	Ex 19:5-6; cf. 23:22LXX; Is 43:20-21	
		2:10	Os 1:6.9; 2:1; 3:25LXX	
		2:11	Gn 23:4 cf. Sal 38:13LXX	
		3:14	Is 8:12	
		3:15a	Is 8:13	
	ALUSIONES	Reproducen suficiente cantidad de texto de un específico segmento, frecuentemente en forma modificada.	2:12	Is 10:3
			2:17	Pr 24:21
2:22			Is 53:9	
2:23			Is 53:6.12	
2:24a			Is 53:4.5.12	
2:24d			Is 53:5	
2:25a			Is 53:6	
2:25b			Ez 34:4-5.16	
3:6ab			Gn 18:12	
3:6c			Pr 3:25	
3:20			Gn 6-8	
3:22			Sal 109 [110]:1; 8:6-7	
5:7			Sal 54[55]:23	
	Posibles alusiones: no existe suficiente cantidad de material para indicar con certeza la o las posibles fuentes del AT.	1:18	Is 52:3	
		1:19	Is 53:7; Ex 12:5, 29:38	
		1:21	Is 52:13	
		1:25b	Is 40:9	
		2:4a	Sal 33 [34]: 6	
		2:9	Is 42:12; Mal 3:17 o Ag	

<sup>1046</sup> Cf. J. H. ELLIOTT, *1 Peter*, 12-17.

		2:9
		3:13 Is 50:9
		3:18b Is 53:11 LXX
		4:17 Ez 9:6
		4:18 Sal 31 [32]:5
		5:8 Sal 21 [22]:14
	Incipientes alusiones: la referencia al AT depende de una tradición exegética para su reconocimiento.	1:19 Is 52-53 (Interpretación cristológica pre-petrina; cf. Is 52-53 en 2:21-25)
		2:24 Dt 21:23 (ἐπὶ τὸ ξύλον; ver Wilcox 1977; Hengel 1977)
		3:19-20 Gn 6:1-4 (ver A.T. Hanson 1980; Dalton 1984).
	Alusiones iterativas: anticipan o resumen parte de un texto del AT citado de alguna manera por el autor; uso sugerido por el contexto literario.	1:15 Paráfrasis Lv 19:2 citado en 1:16
		1:23 Paráfrasis Is 40: 6-8 citado en 1: 24 -25a
		1:25b Resume Is 40: 8 citado en 1:25a
		2:4a Paráfrasis Sal 33:6; Sal 33 citado en 3:10-12
		2:4c Paráfrasis Sal 117 [118]: 22 citado en 2:7a
		2:4d Paráfrasis Is 28:16 citado en 2:6
		2:5 Paráfrasis Ex 19: 6 citado en 2:9
	Otras alusiones iterativas pueden estar involucradas en los siguientes casos:	1:1 ἐκλεκτοῖς anticipa Is 43:20 aludido en 2:9
		1:3.13.21; 3:5 ἐλπίς, cf. Sal 33 [34]:9.23
		1:14 τέκνα, cf. Sal 33 [34]:12
		1:17; 2:17. 18; 3:2.16 φόβος, cf. Sal 33 [34]:8, 10, 12
		1:18 ἐλυτρώθητε, cf. Sal 33 [34]:23
		2:1 Paráfrasis del Sal 33 [34]:14 citado en 3:10
		2:11 πάροικοι, cf. Sal 33 [34]:5
		2:12 Anticipa Sal 33 [34]:15 citado en 3:11
		2:12.14; 3:17; 4:15 κακοποιός etc.; cf. Sal 33 [34]:15.17 citado en 3:10-12
		2:14,.15; 3:6.17; 4:19 ἀγαθοποιός etc.; cf. Sal 33 [34]:15
		2:16 δοῦλοι (θεοῦ), cf. Sal 33 [34]:22
		3:7e Anticipa Sal 33 [34]:13 citado en 3:10
		3:8 ταπεινόφρονες; 5:5b ταπεινοφροσύνη; cf. Sal 33 [34]:19 (ταπεινός)
		3:9 Anticipa Sal 33 [34]:13 citado en 3:10

		3:13-14	Parafraseando el Sal 33 [34]:10-12 citado en 3:10-12; cf. μακάριος también y Sal 33(34):3
		3:16	πραύτητος, cf. 33 [34]:3
		4:14.16	ὄνοματι, cf. 33 [34]:4
		5:5b	Anticipa Pr 3:34 LXX citado en 5:5c
		5:6 a	Resume algún proverbio citado en 5:5c
<b>BIBLICISMOS</b>	Característico lenguaje informal de los israelitas piadosos de habla griega, influenciado por el lenguaje de la LXX.	1:2	Dn 4:1 o 6:26
		1:3	Si 16:12
		1:7	Pr 17:3; 27: 21; Za 13: 9; Ml 3: 2b-3; Si 2:5
		1:10	1 M 9:26
		1:12	Sal 84:12; Lm 3:50; 1 Hen 9:1; 16:3
		1:13	Ex 12:11; Jr 1:17; Pr 31:17
		1:17	Jr 3:19; Sal 88 [89]:27; Sal 61 [62]:12; Pr 24:12
		1:23	Dn 6:27; Theod 2:5, 9; 2M 2:17
		2:9	Is 9:2
		2:11	Gn 23:4; Sal 38 [39]:13
		2:23	Jr 11: 20
		2:25	Ez 34:5.6; Jb 10:12; Sb 1:6
		3:3-4	Is 3:18-24
		3:19	Sal 87[88]:4.6
		4:12	Pr 17: 3; cf. antes 1Pe 1:7
		4:14	Sal 71 [72]:19; 78 [79]: 9
		4:19	2M 1:24
		5:4	Is 28:5
		5:6	Gn 16: 9; Ex 3: 19; 6:1; Dt 9: 26; Jb 30: 20
		5:7	Sb 12: 13



## CONCLUSIONES FINALES

El objeto de esta investigación ha sido estudiar el contenido central de la primera carta de Pedro donde se presenta a Cristo con los rasgos del Siervo Sufriente de Yahvé y se establece como prototipo de identidad creyente para todos los destinatarios que sufren injustamente. Para ello, el trabajo combina el aporte de la exégesis histórico-crítica y el recurso a las ciencias sociales. De modo particular acude a la psicología social, pues esta emplea el marco explicativo de la teoría de la identidad social y de los prototipos en el estudio de grupos en conflicto. Esta articulación de metodologías nos permite demostrar la centralidad literaria y teológica de 1Pe 2:18-25 y su función en la construcción y fortalecimiento de la identidad social del grupo creyente. Así, el trabajo continúa la línea más reciente de la interpretación de la carta desde la crítica socio-científica y aporta una nueva clave de lectura en cuanto a la función social de 1Pe. Las principales conclusiones a las que hemos llegado son las que a continuación exponemos. Seguimos el orden de los cinco capítulos en los que estructuramos esta investigación.

### 1. PUNTO DE PARTIDA

La presente investigación inicia con una revisión de los estudios de 1Pe a partir de las metodologías que se han aplicado. Se pueden distinguir tres etapas en los estudios modernos de esta carta. La primera se basa en la crítica literaria y en la historia de las formas. La segunda tiene en cuenta los contenidos o temas de la carta y otros elementos formales de tipo literario, por ejemplo, su género parenético con el cual se acostumbra a identificarla. La tercera se caracteriza por la aplicación de teorías o modelos de las ciencias sociales. En esta perspectiva denominada socio-científica se inscriben las investigaciones más recientes sobre 1Pe. Aquí se destacan las obras de: Leonhard Goppelt, Norbert Brox, John H. Elliott, David L. Balch, Miroslav Volf, Steven R. Bechtler, Paul Holloway, David G. Horrell y Travis B. Williams.

Estos recientes estudios permiten caracterizar a 1Pe como un texto de gran contenido social, no solo por la *situación* contextual de hostilidad que describe y que padecen injustamente sus destinatarios, sino también por la *estrategia* con la cual propone hacer frente a esas circunstancias. De ahí que la carta tenga, sobre todo, una función social que los distintos intérpretes buscan determinar.

Nuestro trabajo expone algunas líneas de investigación como las de John H. Elliott, quien aplica la categoría sociológica de “secta conversionista” al contenido de la carta. Para Elliott, la situación de 1Pe se explica a partir de la comprensión social y jurídica, por tanto, real y no metafórica de los conceptos *πάροικοι* (extranjeros con residencia permanente) y *παρεπίδημοι* (forasteros que se hallan temporalmente de paso), que asignan un status social a los destinatarios de 1Pe. Estos conceptos indican, no solo el desplazamiento geográfico de los destinatarios previo a su conversión, sino también las limitaciones políticas, jurídicas, sociales y religiosas, junto a la alienación que tal dislocación entraña. La estrategia de la carta consiste en proponer a su audiencia un espacio de pertenencia e identidad como pueblo de Dios (*οἶκος τοῦ θεοῦ*). Esta toma de distancia con el exterior le permitirá al grupo de creyentes mantener una cohesión sectaria.

Cercano cronológicamente al estudio de John H. Elliott aparece la importante contribución de David L. Balch. Su investigación sobre los “códigos domésticos”, como género literario que ofrece orientación específica a los miembros de la casa según el lugar que ocupan en medio de ella de acuerdo a su posición de dominante o subordinado (varón-mujer, padres-hijos, amos-esclavos), le permite afirmar que 1Pe busca disminuir el conflicto por medio de la *adaptación* a la vida social convencional. La carta promueve entre sus destinatarios un “código doméstico”, que muestra que los creyentes no perturban ni destruyen el orden doméstico ni el de la *polis*, sino que se asimilan a la cultura de la sociedad romana.

El contraste entre estos dos pioneros de los estudios socio-científicos es claro. Donde Balch ve asimilación y conformidad, Elliott ve distinción y desplazamiento. Estas dos posturas extremas mantuvieron un largo debate. Ambas aportan, sin duda, elementos claves para la interpretación de la carta, pero no resultan suficientes. Ciertamente, Elliott identifica la experiencia social de tensión y desplazamiento que padecen los creyentes, pero técnicamente resulta difícil de aceptar que los términos *πάροικοι* y *παρεπίδημοι* reflejen la situación *real* de los creyentes, quienes –según él– sufren por la condición social y jurídica de ser extranjeros y forasteros. Por otra parte, Balch recupera ese *topos* tradicional “sobre el gobierno de la familia” muy importante para la comprensión del “código doméstico” en 1Pe. Pero, lejos de cualquier asimilación social

que él sostiene, el “código doméstico” de 1Pe invierte el orden normal de sus miembros y plantea un conflicto en diversos escenarios con el mundo romano, que los estudios posteriores siguen intentando precisar inspirados en este debate entre Balch y Elliott.

Una de las primeras voces mediadoras la ofrece Miroslav Volf. Él sostiene que en lugar de establecer la identidad negativamente a través del rechazo de las creencias y prácticas de los demás, 1Pe exhorta a establecer una diferenciación positiva, a partir del ejemplo positivo de un Dios santo (1:15ss) y del sufrimiento de Cristo (2:21ss). Para ser diferentes hay que serlo realmente y eso genera conflicto. Pero, la distancia que se toma respecto a los otros no puede ser hostil, ni agresiva. Esta diferenciación, según Steven R. Bechtler, genera un estado de “liminalidad” para los destinatarios de 1Pe, de ahí que para él, la carta contraste lo liminal y transitorio del sufrimiento, con la gloria y el honor en Dios. Para Paul Holloway, el rechazo social puede ser afrontado y soportado (*coping*) con el mensaje de consuelo que la carta ofrece. Un mensaje que se puede situar a nivel general en el *topos* griego y judío de la *consolación*.

Aunque todas estas propuestas señalan un conflicto entre los destinatarios de 1Pe y el entorno social, la *forma* que asume resulta ser muy general y en ocasiones abstracta. En este sentido, el aporte de los trabajos de David G. Horrell y Travis B. Williams ha sido decisivo. Para ambos, el conflicto no puede ser analizado como un concepto global o una realidad general. Para Horrell se trata de un conflicto que los destinatarios tienen en el contexto social del imperio romano y para el cual 1Pe exhorta con un mensaje de resistencia. También Williams constata que el estudio del contexto se descuidó al considerar que 1Pe no reflejaba ninguna persecución “oficial” romana, con las que se solía identificar a los primeros cristianos. Así se comprende su búsqueda por reconstruir el conflicto identificando sus causas y las diversas formas de agresión con las que se persiguió a los creyentes desde la misma época en que Nerón proscribió la fe cristiana y sentó precedente legal para tratar a los creyentes.

Nuestro trabajo, luego de haber evaluado los resultados actuales de la investigación, participa también de esa inquietud por encontrar las razones del conflicto y, a partir de estas, presentar la estrategia de la carta para afrontarlo. Asimismo, consideramos que las formas de resolución del conflicto hasta ahora propuestas, no dan suficiente importancia a la centralidad del contenido teológico de la carta. La figura de Cristo como Siervo

Sufriente de Yahvé es central para la teología de 1Pe y su función como prototipo es decisiva en la construcción de la identidad creyente que está amenazada.

## **2. LA NOVEDAD DEL MÉTODO: LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD SOCIAL Y DEL PROTOTIPO**

Este trabajo opta por el modelo de la psicología social y las posibilidades que ofrecen las teorías de la identidad social y del prototipo en la observación de los procesos de conformación de identidad social y de las incertidumbres de sus miembros cuando su grupo se ve amenazado. La teoría de la identidad social permite resolver asuntos que no habían sido tratados como por ejemplo la misma comprensión de “grupo” y su diferenciación cuando estos entran en conflicto.

En muchas ocasiones los comentaristas de 1Pe, sitúan en igualdad de condiciones al grupo creyente respecto a sus grupos adversarios, sin distinguir que se trata de un grupo minoritario, bajo en poder social, en estatus y en peso numérico. Esto cambia las condiciones de cualquier conflicto sea con otro grupo o ante una estructura social o una institución imperial y, por lo tanto, modifica su modo de gestión. Fácilmente un grupo minoritario puede ceder a la presión exterior y tender a la integración, al servilismo, a dejarse dominar o a evitar completamente cualquier contacto.

De ahí nuestro recurso la teoría de los prototipos para comprender el conflicto en 1Pe, pues los miembros de un grupo perseguido que padecen aflicción (1:6; 2:19), miedo (3:14) o sufren cualquier tipo de agresión (2:19-20; 3:14.17; 4:1.14-16.19; 5:9-10) por el hecho de ser parte de ese grupo, pueden padecer una “incertidumbre de identidad”. Reducir esta incertidumbre pasa por una motivación a pertenecer al grupo que proviene siempre de modelos o prototipos relevantes del grupo, que atraen y motivan el automejoramiento y la autoestima colectiva. En el prototipo grupal los miembros reconocen los rasgos de su identidad social positiva y, por lo tanto, distintiva.

El prototipo facilita un proceso de cambio social en el endogrupo evitando la movilidad de sus miembros. Para que este cambio social sea efectivo, el prototipo debe poseer dimensiones superiores y positivas de comparación en relación con las del exogrupo. Estas dimensiones prescriben los rasgos, actitudes y comportamientos adecuados de los

integrantes del grupo. Pero no todos están influidos por el prototipo de la misma manera. Aquellos miembros que se configuran más con el prototipo grupal, atraen las reacciones positivas de los otros integrantes del endogrupo y se convierten para ellos, en ejemplares positivos que los representan. Por eso, el proceso de elección o promoción del adecuado ejemplar prototípico es decisivo en la construcción de la identidad social del grupo. Nuestro trabajo desarrolla cuatro fundamentos para la elección del prototipo, en estos se incluye la tipicidad, la frecuencia, la centralidad y la trayectoria temporal. Un prototipo es el ejemplar donde se concentran los rasgos más distintivos del grupo y más típicos o comunes para sus miembros, rasgos que aparecen con una frecuencia notable, que lo convierten en punto central de referencia y los vincula con una línea temporal común.

Junto a los criterios de elección nuestro marco teórico precisa la función que el prototipo tiene en la definición de la identidad social del grupo. Esta consiste fundamentalmente en ofrecer a sus miembros los criterios básicos de pertenencia (*dimensión cognitiva*) y la de resaltar el valor asociado a dicha pertenencia (*dimensión evaluativa-valorativa*). Estas dos dimensiones nos permiten verificar la forma en que el prototipo de 1Pe funciona en el proceso de construcción y fortalecimiento de la identidad del grupo creyente.

Así, este trabajo desarrolla una propuesta metodológica que permite mostrar cómo en una situación social de hostilidad entre grupos y de conflicto con el imperio romano, la elección y presentación de una figura prototípica no solo anima al grupo, sino que ayuda a definir los rasgos distintivos de su identidad social y a promover criterios de acción delante del conflicto intergrupar y de resistencia ante las presiones y medidas institucionales o imperiales.

### **3. EL CONFLICTO QUE AMENAZA LA IDENTIDAD CREYENTE**

El capítulo tercero de esta investigación presenta la situación de conflicto social en la que encuentran los destinatarios de 1Pe. Esta carta, más que cualquier otro escrito del Nuevo Testamento, nos informa sobre la actitud hostil del entorno frente a los creyentes en Cristo. Desde su apertura (1:6) hasta el final (5:9) la carta alude a todo tipo de pruebas o aflicciones padecidas por sus destinatarios a quienes sitúa en el Ponto,

Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia (1:1), provincias sometidas al dominio romano. En contra de lo que muchos piensan, el influjo grecorromano en esta zona no fue menor. Las más recientes investigaciones señalan que las políticas romanas condicionaron y afectaron la vida cultural, económica, cultural y social de toda esta área.

De ahí que se aborde uno de los principales asuntos contextuales relacionado con la condición social de los creyentes, a quienes 1Pe describe como *παρεπίδημοι* (1:1; 2:11) y *πάροικοι* (2:11). Para algunos exégetas, estos conceptos se usan en la carta de manera *literal*. Según esto, los cristianos en 1Pe padecen un conflicto debido a su condición social y jurídica como “extranjeros que están de paso” (*παρεπίδημοι*) y “forasteros” (*πάροικοι*) que han tenido que salir de su hogar y vivir “al lado de” la casa de otro. Esta condición los relega a un trato discriminatorio desde el punto de vista legal, social, religioso y económico.

Por el contrario, esta investigación considera que el *dislocamiento social* que padecen los creyentes, no obedece a una situación social de desplazamiento *real*, sino que es consecuencia de su condición creyente y de su conducta de fe. El sentido metafórico que tienen los términos *παρεπίδημοι* y *πάροικοι* no elimina su significado social. Los creyentes sufren como *extranjeros* y *forasteros* a causa de su compromiso con Dios: enfrentan el rechazo del mundo gentil que les rodea, los celos y la discriminación general por sus *buenas obras* y padecen la situación con el imperio romano y sus políticas de control. Estos tres aspectos vinculan a 1Pe y a sus destinatarios con un auténtico conflicto social que pone en riesgo su identidad como grupo creyente.

La primera causa de este conflicto está relacionada con la ruptura de los lazos sociales y de los vínculos culturales provocados por la conversión al movimiento de Jesús. La carta menciona el tiempo en el que algunos han vivido cumpliendo la voluntad de los gentiles (*τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν*), andando entre “libertinajes, instintos, borracheras, comilonas, juergas e idolatrías nefastas” (4:3-4). Este catálogo de vicios pone de relieve, como en otros lugares del Nuevo Testamento, los tipos de conducta que la carta considera incompatibles con la voluntad de Dios. 1Pe no da más detalles sobre el tipo de actividades en las que estuvieron involucrados los destinatarios en su vida anterior. Pero, sin duda, su nuevo comportamiento perturba, a la vez que genera una denuncia furibunda contra el grupo y su Dios (4:4.14-16). Por eso, los no creyentes denigran

(ἐπιηρέαζοντες, 3:16), calumnian (καταλαλοῦσιν, 2:1; 2:12; 3:16), ultrajan (ὄνειδίξεσθε, 4:14), difaman (βλασφημέω, 4:4), insultan (λοιδορέω, 3:9) a los llamados cristianos. Esto afecta especialmente el grado de pertenencia al grupo creyente y a su significado valorativo asociado a dicha pertenencia, como a la identidad misma del grupo.

La segunda causa del conflicto está relacionada con la exhortación que hace la carta a “hacer el bien” (cf. 2:20; 3:6). Esto no consiste en promover una vida “buena” y “noble” al estilo del mundo grecorromano, para así ser alabados o mejorar su condición social. El “hacer el bien” implica rechazar todo lo contrario a la fe como la malicia, el engaño, la envidia (2:1), los bajos deseos (2:11) y cualquier forma de maldad (4:15). El “buen obrar” consiste en practicar el amor fraterno (3:8), en no devolver mal por mal (3:9), en honrar a todos y al rey (2:17), en ser hospitalarios (4:9) y, sobre todo, en ser fieles a Dios en cualquier circunstancia (cf. 4:19). Esta manera de “obrar bien” generó recelos y extrañeza de parte de su entorno y tal distancia atrajo, sin duda, la hostilidad de la población local y el incremento de la sospecha de parte de un imperio que envía a sus gobernadores “para castigar a quienes hacen lo que está mal” (2:14b).

Esta situación con el imperio es la última causa del conflicto que nuestra investigación destaca. La estructura política romana no permaneció indiferente ante el movimiento de los cristianos vinculados desde sus inicios a conflictos que desembocaban en algún tipo de intervención imperial. Esta situación legal en que se encuentran los creyentes es una situación de persecución, en el sentido de estar amenazados constantemente, pues en cualquier momento podían ser denunciados ante el gobernador sobre la base de su confesión creyente (4:12-19).

El hecho de ser seguidor de Cristo y llevar ese nombre de cristiano (4:14.16) se había convertido en una acción punible, donde los creyentes comprometían su propia vida delante del imperio, especialmente, porque estaban adhiriendo a un nuevo credo religioso calificado como *superstitio*, término que busca desacreditar la fe y subrayar la peligrosidad que constituye para el cuerpo social. Especialmente, porque éste se ve amenazado en su *religio* y en la *pax deorum*, es decir, en su relación con sus dioses protectores. De ahí que la carta exhorte a estar alerta y vigilantes: “Resistid firmes en vuestra fe, sabiendo que vuestra fraternidad por todo el mundo soporta los mismos sufrimientos” (5:9).

#### 4. LA CENTRALIDAD DE 1PE 2:18-25 COMO ESTRATEGIA TEOLÓGICA DE LA CARTA

El argumento central al cual 1Pe apela para dar fundamento a la esperanza de sus destinatarios que sufren injustamente es el propio sufrimiento de Cristo: “ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ” (2:21). Esta fundamentación cristológica está en la unidad 2:18-25, la cual se inserta en el marco de una serie de exhortaciones a la vida social y familiar, unidas por el verbo ὑποτάσσεσθαι (2:13.18; 3:1.5).

Para llegar a este pasaje, el autor va del contexto público más general (2:13-17) y el comportamiento de los hombres libres (v.16) en el ámbito civil, al interés por la casa y por los deberes de sus miembros. En 2:18-25 el autor se dirige a los esclavos domésticos y, en ese mismo ámbito, a las mujeres casadas, algunas de ellas, con maridos no creyentes (3:1-6). A la vulnerabilidad social que padecen cotidianamente los esclavos domésticos y las mujeres casadas, se añaden los sufrimientos que produce el factor religioso en aquellas casas donde no se sigue la religión de *paterfamilias*. Este sufrimiento injusto, que soportan incluso cuando actúan correctamente, los erige en representantes típicos de toda la comunidad sufriente.

Como lo hacen también otros textos de la tradición paulina, 1Pe asume la forma literaria de los *códigos domésticos* de fuentes helenísticas. Sin embargo, en la adaptación que hace 1Pe de este material en 2:18–3:1-6.7 se distancia de estos modelos, revelando así los énfasis particulares de la carta. Sobresale, por ejemplo, que el autor instruya directamente a los esclavos domésticos y a las esposas, considerándoles así agentes morales racionales y responsables por derecho propio y no por sus amos o maridos. Destaca también que la instrucción comience con los miembros inferiores en el orden de la casa, sin emplear el término convencional para designar al esclavo (δοῦλος), sino que use οἰκέτης, subrayando así su puesto y su función dentro de la οἶκος. El tercer elemento del código tradicional, la relación padres-hijos, no aparece en esta sección. Se habría transferido a las relaciones de la comunidad cristiana presbíteros-jóvenes (5:1-5).

Otras diferencias significativas se encuentran entre el código doméstico de 1Pe y la tradición postpaulina. En los códigos domésticos de Col y Ef se identifica a Cristo con el miembro más fuerte de la casa. En estos códigos es clara la idea de que el amo a quien se sirve es Cristo (Col 3:24; Ef 6:5-8), él es la cabeza suprema de la iglesia que es su cuerpo (Col 1:22-23; Ef 5:23). Por el contrario, en 1Pe Cristo se identifica con el miembro más débil del orden de la casa: el esclavo doméstico. Cristo es presentado como el Siervo Sufriente de Yahvé con quienes son invitados a identificarse los esclavos y luego toda la audiencia. Lo que está en juego no es el mantenimiento de un orden social, sino la resistencia en una situación de sufrimiento injusto. Resistencia no violenta, sin abdicación y, por lo tanto, sin aceptación de lo que es contrario a Dios. La diferencia con la tradición postpaulina es notable. En 1Pe no se trata de aceptar, sino de resistir en medio del sufrimiento injusto y por ello, propone a Cristo como modelo.

Al igual que los esclavos domésticos y todos los creyentes, Cristo *también sufrió* como Siervo fiel de la voluntad de Dios y estableció un modelo de comportamiento ante el sufrimiento injusto (2:21). La centralidad de este contenido teológico sostiene la estrategia de toda la carta. Hacer lo que está bien, pese a los padecimientos injustos, constituye un rasgo esencial de quienes han sido llamados a seguir las huellas dejadas por Cristo.

Para describir este modelo, 1Pe acude a la tradición de Cristo sufriente. En primer lugar, a los relatos de su pasión donde se narra la conducta de Jesús ante el sufrimiento como *justo*. En 1Pe 2:23 el autor recuerda a Jesús aceptando su pasión sin resistencia, renunciando a la venganza, confiándose al justo juicio de Dios, conforme a la tradición evangélica (Mt 26:51-56; Mc 14:60s; 15:16-20.29-32). La finalidad vicaria de este sufrimiento, la devela el autor cuando acude a la rica tradición del Siervo Sufriente de Isaías 52:13–53:12. Ningún otro autor del Nuevo Testamento emplea esta tradición con tanta amplitud y relevancia para su contenido doctrinal como 1Pe. La versión griega de esta tradición será explícita en presentar el carácter salvífico vicario del sufrimiento de este Siervo. En LXX-Is 53:4 se dice: “este lleva (φέρει) nuestros pecados (τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν) y sufre por nosotros (περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται). Más adelante, en LXX-Is 53:12 la afirmación se aclara: “él en persona cargó con los pecados de muchos y fue entregado (παρεδόθη) por sus pecados”.

El sufrimiento inocente de Cristo (2:22-23), que no devuelve el insulto ni amenaza y que tiene un carácter vicario (2:24), junto a la confianza personal en Dios, el que juzga justamente (2:23), han supuesto un cambio radical en la vida de los creyentes: la salvación en Cristo Siervo Sufriente. Esta salvación consiste en la liberación de los pecados (“cargó con nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero”), de forma que los creyentes vivamos para la justicia (2:24).

El sufrimiento de Cristo sobre el madero, no es el resultado de la maldición de parte de Dios (Dt 21:23). Los textos de Is 53 dan el auténtico significado de esa muerte ignominiosa, pues Cristo sufrió no por sus pecados, sino por los nuestros. En esta misma línea salvífica, el autor recuerda cómo las heridas (μώλωψ) de Cristo han traído sanación (2:24) y a los que estaban descarriados como ovejas, los ha devuelto al pastor y guardián (2:25). El pastor es el mismo Cristo Siervo Sufriente que en su pasión deja también las huellas para seguirlo. Los creyentes pueden seguir sus pasos (2:21b), porque él ha sido el primero en recorrer el camino.

## **5. CRISTO SIERVO SUFRIENTE COMO PROTOTIPO DE IDENTIDAD CREYENTE**

La aportación más original de este trabajo se desarrolla en el capítulo final, donde se recurre al modelo presentado en el capítulo segundo y se aplica al pasaje central de nuestro estudio. El recurso al modelo teórico del prototipo contribuye a una mejor comprensión del texto, entre otras cosas, porque lo relaciona coherentemente con el contexto social.

El proceso de implementación del modelo se estructura a partir de sus dos grandes ejes: el primero establece los *fundamentos* de la condición prototípica de Cristo Siervo de Yahvé Sufriente y el segundo, muestra la *función social* que el prototipo tiene, de modo inicial, en el ámbito doméstico. Su primer círculo de influencia está en el grupo de los esclavos domésticos, luego en el de las mujeres casadas, algunas con no creyentes. Estos dos primeros grupos, dada su condición de vulnerabilidad social, se convierten en representantes ejemplares de toda la comunidad destinataria.

En cuanto a los *fundamentos* de la condición prototípica, el capítulo demuestra que existen suficientes argumentos para establecer que los rasgos de Cristo Siervo Sufriente consolidan a un auténtico prototipo. En primer lugar, por el estudio exegético podemos afirmar que el rasgo típico, propiedad o atributo distintivo de Cristo en 1Pe es el sufrimiento injusto y su conducta ante él. Cristo no solo sufrió, sino que sufrió injustamente (sin cometer pecado) y se comportó como Siervo de Dios (sin devolver insulto, sin amenazar). Este primer rasgo típico de sufrimiento injusto de Cristo, aparece reiteradamente en la carta: en cada capítulo de 1Pe se encuentra una referencia al sufrimiento de Cristo.

Del dato de la frecuencia se pasa a uno más decisivo: la centralidad. Esta no se refiere al sitio que ocupa 2:18-25 en la estructura literaria de la carta (que también importa), sino a la capacidad que tiene el prototipo de convocar con sus rasgos a todos los miembros del grupo. Un grupo alcanza una identificación mayor con su prototipo cuando sus rasgos típicos transmiten una información constitutiva o fundamental. En este sentido, por ejemplo, la exigencia a la no retaliación o revancha ante las agresiones o insultos marca un rasgo muy alto de la identidad creyente en 1Pe. Es un rasgo que vincula directamente con Cristo y, por lo tanto, no será solo no retaliación, sino también disposición a entregarse con confianza a Dios el juez justo.

Finalmente, en cuanto a la trayectoria temporal como rasgo del prototipo lo que sucede es muy interesante, pues 1Pe acude a la tradición del Siervo Sufriente de Is 53 para interpretar el sufrimiento de Cristo, pero resulta que ésta también se enriquece de la memoria y tradición en torno a la pasión y muerte de Cristo. Recordando a Cristo Sufriente el autor de 1Pe conecta a sus destinatarios que sufren con la conducta de Cristo ante el sufrimiento de su pasión y de su muerte, pero al mismo tiempo los vincula con el juez justo que resucita y da la gloria.

En cuanto a la *función social* del prototipo el resultado es aún más interesante, pues en los miembros de los grupos influenciados por el prototipo, se constatan cambios a nivel cognitivo y evaluativo-valorativo. Los esclavos domésticos reconfiguran su comprensión de cuerpo, a partir del cuerpo sufriente de Cristo; las mujeres casadas algunas con no creyentes, seguramente sometidas al control físico y al abuso de parte de sus maridos, son instruidas en rasgos típicos del comportamiento de Cristo, obran con

espíritu “apacible” (πραῦς) y “pacífico” (ἡσύχιος). Esto no es una cuestión de *buen carácter*, ni se trata de virtudes típicamente femeninas. En el evangelio de Mateo estos adjetivos califican e identifican a los bienaventurados: bienaventurados los mansos (οἱ πραεῖς, 5:5)... bienaventurados los que trabajan por la paz (5:9). De hecho, el mismo Jesús es descrito como manso (πραῦς) y humilde de corazón (Mt 11:29; cf. 21:5), el que sigue sus huellas debe serlo también (2Co 10:1; Ga 5:23; Tt 3:2; 1Pe 3:16).

A nivel evaluativo-valorativo este trabajo confirma que el prototipo ofrece a los miembros del grupo desplazamientos de sentido que aseguran y protegen la identidad amenazada. Los miembros de un grupo necesitan comparaciones sociales positivas que los diferencien favorablemente de los exogrupos, si esto no se da entonces los miembros *desplazan* el criterio de comparación. Esto se demuestra con los desplazamientos de los afectados por el prototipo. La carta favorece varios desplazamientos de este tipo. En primer lugar, el de los esclavos domésticos. 1Pe propone un desplazamiento de “esclavos domésticos” a “siervos de Dios”, con todo lo que esto implica a la luz del prototipo que es Siervo Sufriente de Yahvé.

En segundo lugar, a las “esposas”, algunas casadas con maridos no creyentes, la carta les propone, desde el prototipo, un desplazamiento hacia el significado de ser “hijas de Sara”. Finalmente, a todos los creyentes que sufren como “extranjeros y forasteros”, la carta les propone el ser “etnia santa”.

Finalmente, es importante destacar que Cristo siervo sufriente de Yahvé, no solo actúa como prototipo ante el *conflicto integrupal*, por medio de las actitudes que promueve. Esto es, como Siervo Sufriente que no actúa contra sus opresores, sino que se entrega al que juzga justamente (2:23). No en una pasividad existencial, sino en una profunda actividad de entrega confiada y constante a Dios como juez justo. También, actúa como prototipo ante el *conflicto estructural* con el imperio romano. La carta promueve una estrategia de resistencia cuando instruye a sus destinatarios sobre sus responsabilidades: respetad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios, respetad al emperador (2:17). Solo se teme reverencialmente (φοβεῖσθε) a Dios. El emperador ha de ser objeto de respeto (τιμᾶτε), el mismo que se ha de tener por todos (τιμήσατε). En línea con la tradición evangélica se pide tener una actitud ante la autoridad imperial (Mt 22:21; Mc 17:17; Lc 20:25). Se trata de una resistencia pacífica a sus exigencias, hasta donde resulte posible

en función de la voluntad de Dios (1:14-16), rechazando cualquier tipo de actuación incorrecta (2:1.11.20; 3:9.17; 4:1-3.15.19; 5:8-9). Esta es la alternativa que ofrece 1Pe, cuando pone en el centro la vida de Jesús, sus enseñanzas y sus palabras. Sus discípulos no obran como los gentiles (4:3), sino que buscan cumplir la voluntad de Dios siguiendo a su modelo: “de modo que al hacer lo que está bien acalléis la ignorancia de los necios” (2:15).

## 6. CONSIDERACIONES FINALES

Desde el inicio del trabajo hemos sido conscientes de que el marco de la teoría del prototipo se aplicaba a un texto epistolar del Nuevo Testamento donde se utiliza la categoría teológica de “modelo” (ὄμοτυπον) para referirse a Cristo (2:21) y, por tanto, se corre el riesgo de conjugar e incluso confundir, con algo de “facilidad”, la categoría teológica del texto (“modelo”) y el método aplicado para su interpretación (prototipo). Sabemos que es muy importante que se acierte entre las diferentes ciencias sociales, con la más adecuada al tema de estudio. En nuestro modesto acercamiento, la aplicación de la teoría de los prototipos se ajusta o coincide de buena forma con la realidad teológica que la carta desea promover. Se trata, de que el prototipo con el que se identifica un grupo coincide con el modelo (ὄμοτυπον) que se está promoviendo en medio de una situación de conflicto que pone en riesgo la identidad del grupo.

La aplicación que aquí hemos realizado del modelo teórico de la identidad social y de los prototipos grupales, nos ha permitido contextualizar mejor la carta y determinar que un prototipo ciertamente influye en la construcción de la identidad de un grupo, especialmente, cuando ésta se ve amenazada. El prototipo permite elaborar una identidad coherente y positiva que en situaciones extremas favorece la resistencia y el fortalecimiento de los vínculos intergrupales. De ello son testigos los miembros del grupo que reciben mayor influencia del prototipo. Este trabajo destaca a los esclavos domésticos, a las mujeres casadas y los cristianos en general, como ejemplares cercanos a los rasgos del prototipo. A partir de esta ubicación ejemplar, se puede seguir indagando sobre la situación del resto de miembros del grupo, o el impacto en otros ambientes sociales donde la carta fue leída. Creemos que se puede seguir estudiando la posición de otros miembros del grupo delante del prototipo, su mayor o menor cercanía servirá para situarlos o no como ejemplares cercanos al prototipo. Así por ejemplo, la

figura de Pedro, a quien la carta define como “testigo” de los sufrimientos de Cristo (5:1) o los mismos presbíteros que pastorean el rebaño de Dios, siendo “modelos” del rebaño (5:3). Seguramente este es un campo por desarrollar.

No obstante, caben otras preguntas y otros modelos se pueden aplicar para el estudio de 1Pe. Nos interesa por ejemplo, el aporte que pueda hacer el modelo de la autoestigmatización en cuanto a la comprensión de la etiqueta “Χριστιανός” (4:16) que se asignó a los seguidores de Cristo en 1Pe. Nos podemos preguntar cómo un nombre, que originalmente era peyorativo y que se impuso desde fuera sobre un grupo como una etiqueta negativa, se puede reconvertir en algo positivo. 1Pe muestra que esta etiqueta proyectada negativamente con el fin de estigmatizar a los creyentes, se recupera asignándole un significado de “honor”, no de “vergüenza” sino de “gloria”: εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ, 4:16. Pero aún más, el estigma que podía separar y anular se convierte en criterio vinculante entre los destinatarios y de estos con Cristo: comparten los sufrimientos de Cristo y se alegran (κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, 4:13). Esta reivindicación positiva del nombre de Cristo no termina aquí, para el movimiento de Jesús llegará a ser provocador e incluso terminarán adoptándolo para designarse a sí mismos, convirtiéndolo en el nombre por el que estaban dispuestos a sufrir y morir. Un diálogo con este modelo vale la pena considerar.

Uno de los principales aspectos que nuestro modelo destaca, en el proceso de elección del prototipo, es el de la *trayectoria temporal*. La vida de los grupos no es estática, es una realidad en que los agentes sociales retoman identidades, ideas, tradiciones y las transmiten a otros, a menudo transformándolas en el proceso. En este sentido, la riqueza tradicional que vincula a la carta con el Antiguo Testamento, por medio de una cantidad de citas, alusiones y biblicismos es un dato muy importante para el conocimiento de la carta de Pedro. Aunque pudiera predominar el número de gentiles en las comunidades de Asia Menor, se comprueba un profundo conocimiento de las Escrituras. Seguramente, los discípulos de Jesús procedentes del judaísmo tendrían una gran responsabilidad en la construcción de la identidad de las comunidades. Sin duda, temas como la elección (1Pe 1:1; 2:4-10), el ser pueblo de Dios unido en alianza (2:5.9), la santidad (1:2b.14-19; 2:9) y muchos otros determinaron la identidad de estos grupos. Incluso el sufrimiento que padecen en medio de los gentiles y de la amenaza que

experimentan por ser seguidores de Cristo, lo interpretan como *éxodo*, se encuentran como “extranjeros en diáspora” (1:1), como “forasteros y extranjeros” en un ambiente social y hostil que los persigue por el hecho ser cristianos (4:16). Por tanto, para conocer esta etapa del cristianismo que se encuentra en expansión y resiste la fuerza del entorno, se sigue requiriendo un profundo estudio de las inagotables tradiciones que configuraron la identidad de las comunidades cristianas.

Nuestro trabajo recupera la tradición central y más importante del pasado del grupo y que está detrás de la figura prototípica, nos referimos a la tradición del Siervo Sufriente de Is 53. A ella acuden desde la tradición evangélica más cercana a la persona de Jesús. Es una forma de acudir a la memoria colectiva para reafirmar y formular su identidad en circunstancias difíciles. De ahí que acuden explícitamente al Siervo Sufriente, que los vincula con las tradiciones de la pasión y con las palabras y las acciones más radicales de Jesús. El argumento del sufrimiento de Cristo quien “también sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas” (2:21), hace que el sufrimiento injusto no tenga nada de sorprendente, inesperado o escandaloso (4:12), tampoco que la persecución o la injusticia se ceban con los cristianos. “Las numerosas alusiones al acoso y la persecución son, para el autor, la descripción del estado *duradero* y no de una mala fase transitoria a la que seguirán tiempos mejores para el cristianismo” (Brox).

El sufrimiento inocente de Cristo como Siervo de Yahvé está en el corazón de la teología de 1Pe 2:18-25 y desde ahí en el contenido de toda la carta. El sufrimiento de Cristo tiene un carácter salvífico (1:10-12), pues produce la liberación de conductas vanas o inútiles del pasado (1:18-19) y la liberación del pecado (2:24; cf. 4:1) que disponen a una nueva relación con Dios (3:18c). En esa nueva relación con Dios se fue gestando y consolidando la identidad de los creyentes. Creían y seguían a un Cristo siervo, que sufrió injustamente, que los rescató con el precio de su sangre (1:18-19), que los sanó con sus heridas (2:24). Esta riqueza de elementos de interpretación del sufrimiento de Cristo refleja el dato más genuino de la solidaridad incondicional de Cristo con los hombres. Así, en 1Pe la “fraternidad” queda exhortada y exigida a seguir las huellas de su prototipo de identidad creyente, y a entender y vivir esa solidaridad que se expresa en el sufrimiento extremo de la cruz.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. FUENTES PRIMARIAS

#### *Fuentes Bíblicas*

ALAND, B. – ALAND, K. – MINK, G. – STRUTWOLF, H. – WACHTEL, K. (EDS.), *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior IV Catholic Letters*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>2</sup>2013. Citado: ECM.

ALAND, B. – ALAND, K. – KARAVIDOPOULOS, J. – MARTINI, C. M. – METZGER, B. M. (EDS.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>28</sup>2012. Citado: N-A<sup>28</sup>

ALAND, B. – ALAND, K. – KARAVIDOPOULOS, J. – MARTINI, C. M. – METZGER, B. M., (EDS.), *The Greek New Testament*, UBS, Stuttgart, <sup>4</sup>1994.

ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (EDS.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>4</sup>1990.

RAHLFS, A. (ED.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

#### *Fuentes Patrísticas*

CLEMENTE DE ROMA / AYÁN CALVO, J. J. (TRAD.), *Clemente de Roma: carta a los corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis)*, Ciudad Nueva, Madrid, 1994.

EUSEBIO DE CESAREA / VELASCO-DELGADO, A. (TRAD.), *Historia Eclesiástica*, BAC, Madrid, 1973.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA – POLICARPO DE ESMIRNA / AYÁN CALVO, J. J. (TRAD.), *Ignacio de Antioquía: Cartas. Policarpo de Esmirna: Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Ciudad Nueva, Madrid, <sup>2</sup>1999.

RUÍZ BUENO D., *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (siglo II)*, BAC, Madrid, 2002.

#### *Fuentes Judías*

DEL VALLE, C. *La Misná, Sígueme*, Salamanca, 1997.

DÍEZ MACHO, A., *Neophyti 1, Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana. I. Génesis. Edición príncipe, introducción y versión castellana. Traducciones cotejadas. III. Levítico*, TECC, Madrid-Barcelona, 1968-1978.

DÍEZ MACHO, A., *Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonathan ejusque hispanica versio. I. Genesi*, BPM series IV, Madrid, 1987.

FLAVIO JOSEFO / FARRÉ, L. (INTROD. Y TRAD.), *Obras completas (5 vols.)*, Acerbo Cultural, Buenos Aires, 1961.

MARTÍNEZ SAÍZ, T. – RIVERA FLORIT, J. – PEREZ FERNÁNDEZ, M., *Traducciones arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. I. Génesis*. Versión crítica en edición sinóptica de los Targumim Neofiti y PseudoJonatan con variantes, glosas y notas, BibMid 28, Estella, 2004.

RIBERA, J., *El Targum de Isaías*, Verbo Divino, Valencia 1988.

GARCÍA, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1992.

### ***Literatura greco-romana***

ARISTÓTELES / MARÍAS, J. – ARAÚJO, M. (TRADS.), *Política*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1951.

CAYO PLINIO SEGUNDO / HERNÁNDEZ, F. – DE HUERTA, J., *Historia Natural*, Visor Libros, Madrid, 1999.

MARCO TULIO CICERÓN/ D'ORS, A. (TRAD.), *Las leyes*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1970.

FILON DE ALEJANDRÍA/ TRIVIÑO, J. M. (TRAD.), *Sobre las leyes particulares (De specialibus legibus)*, Obras completas IV, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1976.

PLATÓN / PABÓN, J. M. – FERNÁNDEZ, M. (TRADS.), *La República*, Institutos de estudios políticos, Madrid, 1969.

PLATÓN / SERRANO, R. – DÍAS DE CEIRO, M. (TRADS.), *Gorgias*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

PLATÓN / PABÓN, J. M. – FERNÁNDEZ, M. (TRADS.), *Las Leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

PLINIO EL JOVEN / GONZÁLEZ J. (TRAD.), *Cartas*, Gredos, Madrid, 2005.

PLUTARCO / MORALES, C. – GARCÍA, J. (TRAD.), *Obras morales y de costumbres. Cómo sacar provecho de los enemigos, (Moralia) I*. Gredos, Madrid, 1992.

SÉNECA/ OTÓN S. E. (TRAD.), *De la cólera*, Alianza, Madrid, 2000.

TÁCITO / MORALEJO, J. L., (TRAD.), *Anales. Libros XI-XVI*, Gredos, Madrid, 1980.

## **2. FUENTES SECUNDARIAS**

BALZ, H. – SCHNEIDER, G. (EDS.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (2 vols), Sígueme, Salamanca, 1996-1998. Citado: DENT.

BAUER, W. – DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London, <sup>3</sup>2000. Citado: BDAG.

BLASS, F. – DEBRUNNER, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974. Citado: BDF.

BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (EDS.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, Verbo Divino, Estella, 2004. Citado : NCBSJ.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots* (2 vols.), Éditions Klincksieck, Paris, 1968. Citado: DELG.

COENEN, L. - BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (4 vols.), Sígueme, Salamanca, 1994. Citado: DTNT.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* (4 vols.), Ariel, Barcelona, 1994. Citado: DF

FREEDMAN, D. N. (ED.), *The Anchor Bible Dictionary* (6 vols), Doubleday, New York, 1992-1996. Citado: ABD.

GARCÍA, A. A., *Introducción al Griego Bíblico*, Verbo Divino, Estella, 2003.

JAY, E. G., *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 2001.

JENNI, E. – WESTERMANN, C. (EDS.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1978. Citado: DTMAT

KASPER, W. (DIR.), *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*, Herder, Barcelona, 2011. Citado: DEETB.

KITTEL, G. - FRIEDRICH, G. (EDS.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (16 vols.), Paideia, Brescia, 1965. Citado: GLNT.

LOUW, J. P. – NIDA, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York, 1989. Citado: GELNT.

METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, <sup>2</sup>1994.

PIROT, L. – ROBERT, A. – CAZELLES, H. –FEUILLET, A. (EDS.), *Dictionnaire de la Bible: Supplément*, Letouzey & Ané, Paris, 1966. Citado: DBS.

SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Éditions Universitaires, Paris, 1991. Citado: LTNT.

TEMPORINI, H. – HAASE, W. (EDS.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1978-1988. Citado: ANRW.

WALLACE, D., *Greek Grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996.

ZERWICK, M., *El griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1997.

ZERWICK, M. – GROSVENOR, M., *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 2008.

### 3. OBRAS EN FORMATO DIGITAL

UNIVERSITY OF CALIFORNIA (The TLG PROJECT), *Thesaurus Linguae Graecae*, Versión D, 1997.

HERMENEUTIKA BIBLE RESEARCH SOFTWARE, *Bibleworks for Windows Vista*, versión 9.0, 2011.

### 4. BIBLIOGRAFIA GENERAL

ABRIC, J. C., *Pratiques sociales et représentations*, Presses universitaires de France, Paris, 1994.

ACHTEMEIER, P. J., “Suffering Servant and Suffering Christ in 1 Peter”, en: A. J. MALHERBE – W. A. MEEKS, *The Future of Christology. Essays in Honor of Leander E. Keck*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, pp. 176-188.

ACHTEMEIER, P. J., *1 Peter. A Commentary on First Peter*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

ACHTEMEIER, P. J., “The Christology of 1 Peter: Some Reflections”, en: M. A. POWELL – D. R. BAUER (EDS.), *Who Do You Say That I Am? Essays on Christology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1999, pp. 140-154.

ADINOLFI, M., “Temi dell’Esodo nella IPietr”, en: G. CANFORA (ED.), *San Pietro. Atti della XIX settimana biblica*, Paideia, Brescia, 1967, pp. 319-336.

ADORNO, T. W., *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965.

AEJMELAEUS, A., “The Suffering Servant: Isaiah 53 as an Intertext of the New Testament”, en: A. MUSTAKALLIO – H. LEPPÄ – H. RÄISÄNEN (EDS.), *Lux Humana, Lux Aeterna: Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaeus*, Finnish Exegetical Society, Vandenhoeck & Ruprecht, Helsinki, Göttingen, 2005, pp. 475-494.

AGUIRRE, R., “Sociología del Nuevo Testamento”, *Actualidad bibliográfica XXI* (1984) 116-120.

AGUIRRE, R., “El método sociológico en los estudios bíblicos”, *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 305-331.

AGUIRRE, R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander, 1994.

AGUIRRE, R. (ED.), *Pedro en la iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella, 2002.

AGUIRRE, R., *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella, 2009.

AGUIRRE, R. (ED.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2010.

AGUIRRE, R., “La Biblia hoy y sus interpretaciones”, en: R. AGUIRRE – C. BERNABÉ – J. A. ESTRADA – M. GARCÍA – I. GÓMEZ – J. M. VELASCO – F. MARTÍNEZ – S. MARTÍNEZ – J. MASIÁ – M. NAVARRO – F. RIVAS – D. TOLSADA – J. VITORIA, *Tiempo de disenso: Creer, pensar, crear*, Tirant Humanidades, Valencia, 2013, pp. 225-255.

ALCOCK, S. E., “The Eastern Mediterranean”, en: I. MORRIS – R. SALLER – W. SCHEIDEL (EDS.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 671-697.

ALCOVER DE LA HERA, C. M., “El estudio de los grupos en la Psicología Social”, en: F. GIL – C. M. ALCOVER DE LA HERA – M. GARCÍA – R. RODA (DIRS.), *Introducción a la Psicología de los grupos*, Ediciones Pirámide, Salamanca, 2008, pp. 27-76.

ALEXEEV, A. A. – KARAKOLIS, CH. – LUZ, U. – NIEBUHR, K.-W. (EDS.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 218)*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

ALFÖLDY, G., *Historia social de Roma*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

ALLARD, P., *Los cristianos en la esclavitud del Imperio Romano*, Difusión S. A., Buenos Aires, 1946.

ALLPORT, F. H., *Social Psychology*, Houghton-Mifflin Co., Boston, 1924.

ALONSO SCHÖKEL., L. – SICRE, J. L., *Profetas. Comentario I*, Cristiandad, Madrid, 1980.

ÁLVAREZ, D., “El cristianismo en el imperio romano (siglos I-II)”, en: R. AGUIRRE, (ED.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2010, pp. 379-426.

AMBROGGI, P. DE, *Le Epistole Cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Casa Editrice Marietti, Torino, 1947.

ANTONIOTTI, L.-M., “Structure littéraire et sens de la Première Épître de Pierre”, *Revue Thomiste* 85 (1985) 533-560.

APFELBAUM, E., “Relaciones de dominación y movimientos de liberación. Un análisis del poder entre los grupos”, en: F. MORALES – C. HUICI, *Lecturas de*

*psicología social*, Ediciones Universidad Nacional de educación a distancia, Madrid, 1989, pp. 261-295.

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Paideia, Brescia, 1967.

AUNE, D. E., *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Scholars Press, Atlanta Georgia, 1988.

AYESTARÁN, S. (ED.), *El grupo como construcción social*, Plural Ediciones, Barcelona, 1996.

BAILEY, C.-J. – SHUY, R. W. (EDS.), *New ways of analyzing variation in English*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1973.

BALCH, D. L., *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Society of Biblical Literature. Monograph Series 26), Scholars Press, Atlanta, 1981.

BALCH, D. L., “Early Christian Criticism of Patriarcal Authority: 1 Peter 2:11-3:12”, *Union Seminary Quarterly Review* 39 (1984) 161-173.

BALCH, D. L., “Hellenization/Acculturation in 1 Peter”, en: C. H. TALBERT (ED.), *Perspectives on 1 Peter*, Wipf & Stock, Eugene, 1986, pp. 79-101.

BALCH, D. L., “Household Codes”, en: D. E. AUNE, *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Scholars Press, Atlanta Georgia, 1988, pp. 25-50.

BALCH, D. L. – OSIEK C. (EDS.), *Early Christian Families in Context. An interdisciplinary dialogue*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003.

BALCH, D. L., “Philodemus, “On Wealth” and “On Household Management:” Naturally Wealthy Epicureans Against Poor Cynics”, en: J. T. FITZGERALD – D. OBRINK – G. S. HOLLAND (EDS.), *Philodemus and the New Testament*, Koninklijke Brill NV, The Netherlands, 2004, pp. 177-196.

BAMMEL, E., “The Commands in 1 Peter ii.17”, *New Testament Studies* 11 (1964-65) 279-281.

BAR-TAL, D. – KRUGLANSKY, A. W. – KLAR, Y., “Conflict termination: an epistemological analysis of international cases”, *Political Psychology* 10 (1989) 233-255.

BAR-TAL, D., *Group beliefs: a conception for analyzing group structure, processes and behavior*, Springer Verlag, New York, 1990.

BAR-TAL, D., “Las creencias grupales como expresión de la identidad social”, en: J. F. MORALES – D. PAEZ – J.-C. DESCHAMPS – S. WORCHEL, *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, Promolibro, Valencia, 1996, pp. 255-285.

BARRADO, P. – ESTRADA, J. A. – FERNÁNDEZ, P. – FRAIJÓ, M. – GARCÍA, M. J. – GIL, C. – LÓPEZ, M. D. – LÓPEZ, M. A. – NAVARRO, M. – SEIJAS, G. – DIEGO TOLSADA, D. – VIDAL, M., *Misterio del mal y fe cristiana*, Tirant Humanidades, Valencia, 2012.

BATTEN, A. J., “Neither Gold nor Braided Hair (1 Timothy 2.9; 1 Peter 3.3): Adornment, Gender and Honour in Antiquity, *New Testament Studies* 55 (2009) 484-501.

BATTEN, A. J. – KLOPPENBORG, J. S. (EDS.), *James, 1 & 2 Peter, and Early Jesus Traditions*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2014.

BAUMAN-MARTIN, B. J., “Women on the Edge: New Perspectives on Women in the Petrine Haustafel”, *The Society of Biblical Literature* 123 (2004), 253-279.

BEARE, F. W., *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction and Notes*, Basil Blackwell, Oxford, 1947.

BEAUCHAMP, P., “Lecture et Relectures du Quatrième Chant du Serviteur: D’Isaïe à Jean”, en: J. VERMEYLEN, *The Book of Isaiah. Le livre D’Isaïe. Les Oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l’Ouvrage* (BETL LXXXI), Leuven University Press, Leuven, 1989.

BECHTLER, S. R., *Following in His Steps. Suffering, Community, and Christology in 1 Peter* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 162), Scholars Press, Atlanta, 1998.

BELLINGER, W. H. – FARMER, W. R. (EDS.), *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2009.

BERGER, K., *Los primeros cristianos*, Sal Terrae, Santander, 2011.

BERKOWITZ, L. (ED.), *Advances in experimental social psychology 12*, Academic Press, New York, 1979.

BERNABÉ, C., “Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba”, en: C. BERNABÉ – C. GIL (EDS.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2008, pp. 307-352.

BERNABÉ, C. – GIL, C. (EDS.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, Verbo Divino, Estella, 2008.

BERNABÉ, C., “El Apocalipsis: una postura de resistencia ante el imperio”, en: R. AGUIRRE (ED.), *Así empezó el cristianismo*, verbo Divino, Estella, 2010, pp. 357-365.

BERNABÉ, C., “Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones”, en: R. AGUIRRE (ED.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2010, pp. 293-340.

BIRD, J. G., *Abuse, Power and Fearful obedience. Reconsidering 1 Peter's Commands to Wives*, T&T Clark, New York, 2011.

BLANCO, A. – CABALLERO, A. – DE LA CORTE, L., *Psicología de los grupos*, Pearson Educación, Madrid, 1985.

BLASI, A. J. – DUHAIME, J. – TURCOTTE, P.-A. (EDS.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek, 2002.

BLENKINSOPP, J., *El libro de Isaías, Sígueme*, Salamanca, 2000.

BLOOMER, W. M., *Valerius Maximus and the Rhetoric of the New Nobility*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.

BOCKMUEHL, M. *Simón Pedro, en la escritura y en la memoria*, Sígueme, Salamanca, 2014.

BOISMARD, M.-E., “Une liturgie baptismale dans la prima Petri, I: Son influence sur Tit, 1 Jo. Et Col.”, *Revue Biblique* 63 (1956) 182-208.

BOISMARD, M.-E., “Une liturgie baptismale dans la prima Petri, II: Son influence sur l'épître de Jacques”, *Revue Biblique* 64 (1957) 161-183.

BOISMARD, M.-E., *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Cerf, Paris, 1961.

BORING, M. E. “Narrative Dynamics in First Peter. The Function of Narrative World”, en: R. L. WEBB – B. BAUMAN-MARTIN (EDS.), *Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter*. (LNTS 364), London, T&T Clark, pp. 7-40.

BOSETTI, E., “Codici Familiari : Storia della ricerca e prospettive”, *RivBiblit* XXXV (1987) 129-179.

BOSETTI, E., *Il Pastore. Cristo e la chiesa nella Prima lettera di Pietro*, Dehoniane, Bologna, 1990.

BOSETTI, E., *Prima lettera di Pietro. Introduzione e commento*, Edizioni Messaggero, Padova, 2004.

BOURHIS, R. Y. – GAGNON, A. – MOÏSE, L. C., “Discriminación y relaciones intergrupales”, en: BOURHIS, R. Y. – LEYENS, J.-P., *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, McGraw-Hill, Madrid, 1996, pp. 139-169.

BOURHIS, R. Y. – LEYENS, J.-P., *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, McGraw-Hill, Madrid, 1996.

BOYS-STONES, G. – GRAZIOSI, B. – VASUNIA, PH. (EDS.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2009.

BRADLEY, K. R., *Slavery and Society at Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

BREYTENBACH, C., „Christus litt euret wegen“, Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionem im 1. Petrusbrief, en: J. FREY – J. SCHRÖTER (HG.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen, 2005, pp. 437-454.

BREYTENBACH, C., “The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula ‘He Was Delivered for our Trespasses’”, *Novum Testamentum* 51 (2009) 339-351.

BROX, N., *Der erste Petrusbrief*, Benziger Verlag, Zurich, 1979.

BROX, N., *La Primera Carta de Pedro*, Sígueme, Salamanca, 1994.

BULTMANN, R., “Bekenntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbrief”, en: E. DINKLER (ED.), *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen, 1967, pp. 285-297.

BURNET, R., *Épîtres et Lettres I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Cerf, Paris, 2003.

BYRON, J., *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Tradition-Historical and Exegetical Examination*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

CALVIN, J., *Commentaries on the Catholic Epistles*, Grand Rapids, Eerdmans, 1948.

CAMPBELL, B. L., *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter* (Society Biblical Literature Dissertation Series 160), Scholars Press, Atlanta, 1988.

CANDAU, J. “Anthropologie de la mémoire et Mémoire et identité”, *Revue française de sociologie* 40 (1999), pp. 618-619.

CANFORA, G. (ED.), *San Pietro. Atti della XIX settimana biblica*, Paideia, Brescia, 1967.

CAPOZZA, D. – VOLPATO, C., “Relaciones intergrupales: perspectivas clásicas y contemporáneas”, en: R. Y. BOURHIS – J.-P. LEYENS (EDS.), *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, McGraw-Hill, Madrid, 1996, pp. 29-48.

CARRA DE VAUX, B. – DEFÉLIX, C. – GUINOT, J. N., *El Siervo Doliente (Isaías 53)*, Verbo Divino, Estella, 2004.

CARREZ, M., “L’esclavage dans la Première Épître de Pierre”, en: C. PERROT – E. COTHENET – C. LEPELLEY – J. SCHLOSSER – A. VANHOYE – P. SANDEVOIR – M.-A. CHEVALLIER – J. DUPLACY – C.-B. AMPHOUX – M. CARREZ – A.-M. LA BONNARDIÈRE (EDS), *Études sur la Première Lettre de Pierre*, Cerf, Paris, 1980, pp. 207-217.

- CARREZ, M., *La primera carta a los Corintios*, Verbo Divino, Estella, 1989.
- CARTER, W., *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella, 2007.
- CARTER, W., “Going All The Way? Honoring the Emperor and Sacrificing Wives and Slaves in 1 Peter 2.13–3.6”, en: A.-J. LEVINE – M. M ROBBINS (EDS.), *A Feminist Companion to the Catholic Epistles and Hebrews*, The Pilgrim Press, Great Britain, 2004, pp. 14-33.
- CARTER, W., *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 2011.
- CASURELLA, A., *Bibliography of Literature on First Peter*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1996.
- CERVANTES, J., *La pasión de Jesucristo en la primera carta de Pedro. Centro Literario y Teológico de la Carta*, Verbo Divino, Estella, 1991.
- CERVANTES, J., “Vivir la existencia a la luz de la pasión de Cristo: la moral cristiana según 1 Pedro”, *Reseña Bíblica* 73 (2012) 31-42.
- CHEVALLIER, M.-A., “1 Pierre 1,1 à 2,10. Structure littéraire et conséquences exégétiques sur la première épître de Pierre”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 51 (1971) 129-142.
- CHEVALLIER, M.-A., “Condition et vocation des Chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1<sup>re</sup> Epître de Pierre”, *Revue des sciences religieuses* 48 (1974) 387-400.
- CHOW, J. K., *Patronage and Power, A study of social networks in Corinth*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.
- CHILDS, B. S. – COX, J. K., *Isaiah: A commentary*, Westminster John Know Press, Louisville, 2001.
- CHURRUCA, J. DE, *Cristianismo y mundo romano. Nuevos estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2009.
- CHURRUCA, J. DE, “La actitud del Cristianismo ante la esclavitud en los primeros siglos (I-IV)”, en: J. DE CHURRUCA, *Cristianismo y mundo romano. Nuevos estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2009, pp. 77-113.
- CICCOTTI, E., *La esclavitud en Grecia, Roma y el mundo cristiano. Apogeo y ocaso de un sistema atroz*, Círculo Latino, Barcelona, 2005.
- CIPRIANI, S., “L’unitarietà del disegno della storia della salvezza nella 1<sup>a</sup> Lettera di Pietro”, *Rivista Biblica* 14 (1966) 385-406.
- CLOWNEY, E., *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*, Inter-Varsity Press, Leicester: England, 1988.

COMBRINK, H. J. B., "The Structure of 1 Peter", *Neotestamentica* 9 (1975) 34-63.

COTHENET, É., "Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre", en: C. PERROT – É. COTHENET – C. LEPELLEY – J. SCHLOSSER – A. VANHOYE – P. SANDEVOIR – M.-A. CHEVALLIER – J. DUPLACY – C.-B. AMPHOUX – M. CARREZ – A.-M. LA BONNARDIÈRE (EDS.), *Études sur la Première Lettre de Pierre* (Lectio Divina 102), Cerf, Paris, 1980, pp. 13-42.

COTHENET, É., "La Première de Pierre: bilan de 35 ans de recherches", en: H. TEMPORINI – W. HAASE (EDS.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1988, pp. 3685-3712.

COTHENET, É. – MORGEN, M., *Lettere Cattoliche. Giacomo, 1-2 Pietro, Giuda, 1-2-3 Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999.

COULANGES, F. DE, *La ciudad antigua*, ediciones península, Barcelona, 1984.

CRANFIELD, C. E. B., *I and II Peter and Jude: Introduction and Commentary*, SCM, London, 1960.

CRISP, R. J. – NICEL, J. K., "Disconfirming Intergroup Evaluations: Asymmetric Effects for In-Groups and Out-Groups", *The Journal of Social Psychology* 144/3 (2004), 247-271.

CROSS, F. L., *I Peter: A Paschal Liturgy*, A. R. Mowbrays, London, 1954.

CROUCH, J. E., *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972.

CUADRADO, I., – FERNÁNDEZ, I. (COORDS.), *Psicología social*, Sanz y Torres, Madrid, 2007.

DALTON, W. J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (Analecta Biblica 23), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, <sup>2</sup>1989.

DAUTZENBERG, G. – MERKLEIN, H. – MÜLLER, K. – BLANK, J., *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg, Herder, 1983.

DAUVE, D., "Participle and Imperative in I Peter", en: E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays*, Baker, Grand Rapids, <sup>2</sup>1947, pp. 467-488

DAVIDS, P. H., *The First Epistle of Peter*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1990.

DE WALL, J., *Theology and Ethics in 1 Peter*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.

DESCHAMS, J.-D. – T. DEVOS, "Relaciones entre identidad social e identidad personal", en: J. F. MORALES – D. PAEZ – J.-C. DESCHAMPS – S. WORCHEL,

*Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, Promolibro, Valencia, 1996, pp. 39-55.

DETERDING, P., "Exodus motifs in First Peter", *Concordia Journal* 7 (1981) 58-65.

DÍAZ-GONZÁLEZ, J. J., *¡Tú eres esclavo! La esclavitud en la Antigüedad*, Casa editorial Araluce, Barcelona, 1932.

DÍEZ MACHO, A., *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús*, Fe Católica, Madrid, 1976.

DINKLER, E. (ED.), *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, *New Testament Studies*, Mohr, Tübingen, 1967.

DOLLARD, J. – DOOB, L. W. – MILLER, N. E. – MOWRER, O. H. – SEARS, R. R., *Frustration and aggression*, Yale University Press, New Haven, 1939.

DOMERIS, W. R., "Sociological and Social historical investigations", en: P. J. HARTIN – J. H. PETZER (EDS.), *Text and interpretation: new approaches in the criticism of the New Testament*, E. J. Brill, Leiden, 1991, pp. 215-233.

DUBIS, M., "Research on 1 Peter: A Survey of Scholarly Literature Since 1985", *Currents in Biblical Research* 4 (2006) 199-239.

DUBOIS, D., *La comprehension de phrases: représentations sémantiques et processus*, Thèse de doctorat d'Etat, Paris VIII, 1986.

DUHM, B., *Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

DUNN, J. D. G., "Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition", *New Testament Studies* 49 (2003) 139-175.

DUNN, J. G. D., *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I*, Verbo Divino, Estella, 2009.

DUNN, J. D. G., *El cristianismo en sus comienzos. Comenzando desde Jerusalén* (Vol. 2), Verbo Divino, Estella, 2012.

ECHEBARRÍA, A. – VALENCIA, J. F., "Procesos inter e intragrupal: influencia del contexto intergrupar sobre la dinámica intragrupal", en: S. AYESTARÁN (ED.), *El grupo como construcción social*, Plural Ediciones, Barcelona, 1996, pp. 152-173.

EKBLAD, E. R., *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study*, Peeters Publishers, Leuven, 1999, 267-290.

ELLIOTT, J. H., *The Elect and The Holy. An exegetical examination of I Peter 2:4-10 and the phrase βασιλειον ιεράτευμα*, E.J. Brill, Leiden, 1966.

ELLIOTT, J. H., "The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research", *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 243-254.

ELLIOTT, J. H., "Peter, Silvanus and Mark in I Peter and Acts: Sociological-exegetical perspectives on a Petrine Group in Rome", en: W. HAUBECK - M. BACHMANN, *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien*, E. J. Brill, Leiden, 1980, pp. 250-267.

ELLIOTT, J. H., *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter*, Its Situation and Strategy, Fortress Press, Philadelphia, 1981.

ELLIOTT, J. H., "Backward and Forward 'In His Steps': Following Jesus from Rome to Raymond and Beyond. The Tradition, Redaction, and Reception of 1 Peter 2:18-25", en: F. SEGOVIA (Ed.), *Discipleship in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, pp. 184-209.

ELLIOTT, J. H., "1 Peter, Its Situation and Strategy: A Discussion with David Balch", en: C. H. TALBERT, *Perspectives on First Peter*, Mercer University Press, Macon, 1986, pp. 61-78.

ELLIOTT, J. H., "Social-Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models", *Semeia* 35 (1986) 1-33.

ELLIOTT, J. H., *What Is Social-Scientific Criticism? Guides to Biblical Scholarship*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

ELLIOTT, J. H., "Disgraced yet Graced: The Gospel according to 1 Peter in the Key of Honor and Shame", *Biblical Theology Bulletin* 25 (1995) 166-178.

ELLIOTT, J. H., *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella, 1995.

ELLIOTT, J. H., *I Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York, 2000.

ELLIOTT, J. H., *Conflict, Community, and Honor. 1 Peter in Social-Scientific Perspective*, Cascade Companions, Eugene, 2007.

ELLIOTT, J. H., "Estrangement and Community", en: J. H. ELLIOTT, *Conflict, Community, and Honor. 1 Peter in Social-Scientific Perspective*, Cascade Companions, Eugene, 2007, pp. 1-49.

ELLIOTT, J. H., "La crítica socio-científica: la configuración colectiva y cooperativa de un método", en: C. BERNABÉ – C. GIL (EDS.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2008, pp. 101-115.

ESLER, PH. F., *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*. Verbo Divino, Estella, 2005.

ESLER, PH. F. – PIPER, R. A., *Lazarus, Mary and Martha. Social-Scientific Approaches to the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis, 2006.

ESLER, PH. F. “La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica”, en: C. BERNABÉ Y C. GIL (EDS.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2008, pp. 171-192.

ESTÉVEZ, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las Ciencias Sociales*, Verbo Divino, Estella, 2003.

ESTÉVEZ, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo (Qué se sabe de...)*, Verbo Divino, Estella, 2013.

ESTÉVEZ, E. – MILLÁN, F. (EDS.), *Soli Deo Gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga y Marciano Vidal*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2006.

ESTRADA, B., “The Last Beatitude. Joy in Suffering”, *Biblica* (2010).

FABRIS, R., *Lettera di Giacomo e Prima Lettera di Pietro. Commento Pastorale e attualizzazione*, EDB, Bologna, 1980.

FARMER, P., “An Anthropology of Structural Violence”, *Current Anthropology* 45 (2004) 305-325.

FARMER, P., *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, University of California Press, Berkeley, 2004.

FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1987.

FELDMEIER, R., *Die Christen als Fremde: Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I 64), J. C. B. Mohr, Tübingen, 1992.

FELDMEIER, R., *The First Letter of Peter. A Commentary on the Greek Text*, Baylor University Press, Waco Texas, 2008.

FERGUSON, C. K. – KELLEY, H. H., “Significant factors in over-evaluation of own group’s product”, *Journal of Abnormal and Social Psychology* 69 (1964) 47-53

FERNÁNDEZ, N., “El texto griego de Isaías”, *Salmanticensis* 62 (2015) 7-24.

FERNÁNDEZ-RÍOS, M., “Aspectos positivos y negativos del conflicto”, en: F. MORALES – S. YUBERO (COORDS.), *El grupo y sus conflictos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 25-46.

FISCHER, K. M., *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.

- FINLEY, M. I., *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Crítica, Barcelona, 1982.
- FINLEY, M. I., *La Grecia Antigua: Economía y sociedad*, Crítica, Barcelona, 1984.
- FITZGERALD, J. T. – OBRINK, D. – HOLLAND, G. S. (EDS.), *Philodemus and the New Testament*, Koninklijke Brill NV, The Netherlands, 2004.
- FITZMYER, J. A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven and London, 2008.
- FITZMYER, J. A., *The Letter to Philemon. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven and London, 2000.
- FRANCO, R., “Cartas de San Pedro”, en: J. LEAL (DIR.), *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento III*, BAC, Madrid, 1967, pp. 231-307.
- FREY, J. – SCHRÖTER, J. (HG.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181)*, Tübingen, 2005.
- FULLER, R. H., *Fundamentos de la Cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- GARDNER, J. F., *Women in Roman Law and Society*, Routledge, London, 1995.
- GARNSEY, P. – SALLER, R., *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Crítica, Barcelona, 1991.
- GARNSEY, P., *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- GARZÓN, A. – GARCÉS, J. “Hacia una conceptualización del valor”, en: A. RODRÍGUEZ – J. SEOANE, *Creencias, actitudes y valores*. Madrid, Alhambra, 1989, pp. 365-405.
- GAVIRIA, E., “Análisis psicosocial del conflicto interpersonal y su gestión”, en: I. CUADRADO – I. FERNÁNDEZ (COORDS.), *Psicología social*, Sanz y Torres, Madrid, 2007, pp. 171-199.
- GIL, A., “Psicología social de hechos, de procesos y de proyectos. Objeto y tiempo”, *Athenea Digital* 9 (2006) 78-99.
- GIL, C., *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2003.
- GIL, C., “De la casa a la ciudad: Criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1Cor”, *DIDASKALIA XXXVIII* (2008) I, 17-50.
- GIL, C., “El desarrollo de la tradición paulina”, en: R. AGUIRRE (ED.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2010, 255-292.

GIL, C., “Las interpretaciones de la muerte de Jesús”, en: P. BARRADO – J. A. ESTRADA – P. FERNÁNDEZ – M. FRAIJÓ – M. J. GARCÍA – C. GIL – M. D. LÓPEZ – M. A. LÓPEZ – M. NAVARRO – G. SEIJAS – D. DIEGO TOLSADA – M. VIDAL, *Misterio del mal y fe cristiana*, Tirant Humanidades, Valencia, 2012, pp. 181-211.

GIL, F. – ALCOVER DE LA HERA, C. M. – GARCÍA, M. – RODA, R. (DIRS.), *Introducción a la Psicología de Grupos*, Pirámide, Madrid, 2008.

GIL, F., “Relaciones intergrupales”, en: F. GIL – C. M. ALCOVER DE LA HERA – M. GARCÍA – R. RODA (DIRS.), *Introducción a la Psicología de Grupos*, Pirámide, Madrid, 2008, pp. 357-386.

GIMENEZ, G., “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Frontera Norte* 18 (1997) 9-28.

GLANCY, J. A., *Slavery and Early Christianity*, Oxford University Press, New York, 2002.

GÓMEZ, A., “La reducción del conflicto y la mejora de las relaciones intergrupales”, en: C. HUICI – J. F. MORALES (DIRS.), *Psicología de grupo II. Métodos, técnicas y aplicaciones*, UNED, Madrid, 2004, pp. 295-327.

GÓMEZ, C., “Relaciones e influencias interpersonales”, en: C. RODRÍGUEZ (COORD.), *Psicología social. Cómo influimos en el pensamiento y la conducta de los demás*, Pirámide, Madrid, 2003, pp. 97-106.

GÓMEZ, C. – NAVAS, M., “Las relaciones entre grupos”, en: V. ZARCO – A. RODRÍGUEZ (DIRS.) – M. A. MARTÍN-QUIRÓS – F. DÍAZ (COORDS.), *Psicología de los grupos y de las organizaciones*, Pirámide, Madrid, 2008, pp. 193-221.

GOODACRE, M., “Scripturalization in Mark’s Crucifixion Narrative”, en: G.V. OYEN – T. SHEPHERD (EDS.), *The Passion in Mark. Contributions to Biblical Exegesis and Theology*, Peeters, Leuven, 2006, pp. 33-48.

GOPPELT, L., *Der Erste Petrusbrief*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1978.

GOPPELT, L., *A Commentary on I Peter*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, <sup>2</sup>1993.

GRELOT, P., *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique a l’Hermenéutique*, Cerf, Paris, 1981.

GREEN, P., *I Peter*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids–Cambridge, 2007.

GSCHNITZER, F., *Historia social de Grecia. Desde el período Micénico hasta el final de la época clásica*, Akal, Madrid, 1987.

GUIJARRO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca, 1998.

GUIJARRO, S., “Cristianos en el mundo. Las comunidades cristianas de la segunda generación en la sociedad helenístico-romana”, *Salmanticensis* 48 (2001) 5-39.

GUIJARRO, S., “La trayectoria y la geografía de la tradición petrina durante las tres primeras generaciones cristianas”, en: R. AGUIRRE (ED.), *Pedro en la iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella, 2002, pp. 17-28.

GUIJARRO, S., *La primera evangelización*, Sígueme, Salamanca, 2013.

GUIJARRO, S., “Biblia y teología en los comienzos del cristianismo. Exégesis mesiánica de Is 53, 4-5”, en: F. MILÁN (ED.), *Revelación, escritura e interpretación. Estudios en honor del Prof. D. Gonzalo Aranda Pérez*, Eunsa (Biblioteca de Teología, 35), Pamplona, 2014, pp. 177-194.

HALBWACHS, M., *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

HALBWACHS, M., *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.

HALBWACHS, M., *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 2004.

HALL, J. M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

HALLETT, J. P. – SKINNER, M. B. (EDS.), *Roman Sexualities*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

HAMILTON, D. L., “A cognitive-attribitional analysis of stereotyping”, en: L. BERKOWITZ (ED.), *Advances in experimental social psychology* 12, Academic Press, New York, 1979, pp. 53-84.

HANSON, K. C., “‘How Honorable! How Shameful!’ The Makarisms and Reproaches in the Gospel of Matthew”, *Semeia* 68 (1994) 81-111.

HARRILL, J. A., *Slaves in the New Testament. Literary, Social, and Moral Dimensions*, Fortress, Minneapolis, 2006.

HARTIN, P. J. – PETZER, J. H. (EDS.), *Text and interpretation: new approaches in the criticism of the New Testament*, E. J. Brill, Leiden, 1991.

HAUBECK, W. – BACHMANN, M., *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien*, E. J. Brill, Leiden, 1980.

HEMER, C. J., “The Address of 1 Peter”, *ExpTim* 89 (1977-1978) 239-243.

HIMES, P. A., *Foreknowledge and Social Identity in 1 Peter*, Pickwick Publications, Eugene, 2014.

HOEHNER, H. W., *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids MI, 2002.

HOGG, M. A., "Social identity and social comparison: Social psychology" en: K. PAWLIK & M. R. ROSENZWIEG (EDS.), *International handbook of psychology*, Sage, London, 2000, pp. 305-327.

HOGG, M. A. – ABRAMS, D., *Social Identifications. A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, Routledge, Nueva York, 1988.

HOGG, M. A. – ABRAMS, D. (ED.), *Intergroup Relations: Essential Readings*, Psychology Press, Philadelphia, 2001.

HOGG, M. A. – VAUGHAN, G. M., *Psicología Social*, Panamericana, Madrid, <sup>5</sup>2010.

HOLLOWAY, P. A., *Coping with Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.

HOLMBERG, B., *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba, 1995.

HOLMBERG, B. (ED.), *Exploring Early Christian Identity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

HOLMBERG, B., "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity", en: B. HOLMBERG (ED.), *Exploring Early Christian Identity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 5-27

HOLMBERG, B. – WINNINGE, M. (EDS.), *Identity Formation in the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 227), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

HOOKER, M. D., "Did the Use Isaiah 53 to Interpret His Mission Begin with Jesus?", en: W.H. BELLINGER – W. R. FARMER (EDS.), *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2009, pp. 88-103.

HOOKER, M. D., *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2010.

HOROWITZ, L. M. – TURAN, B., "Prototypes and Personal Templates: Collective Wisdom and Individual Differences", *Psychological Review* 115/4 (2008) 1054-1068.

HORRELL, D. G. (ED.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, T&T Clark, London, 1999.

HORRELL, D. G., "Social-Scientific Interpretation of the New Testament: Retrospect and Prospect", en: D. G. HORRELL (ED.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, T&T Clark, London, 1999, pp. 3-27.

HORRELL, D. G., “‘Becoming Christian’: Solidifying Christian Identity and Content”, en: A. J. BLASI – J. DUHAIME – P.-A. TURCOTTE, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek, 2002, pp. 309-335.

HORRELL, D. G., “Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch-Elliott Debate Towards a Postcolonial Reading of First Peter”, en: R. L. WEBB – B. BAUMAN-MARTIN (EDS.), *Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessment*, *New Testament Studies of the Letter of First Peter*, T&T Clark, London, 2007, pp. 111-143.

HORRELL, D. G., “The label Χριστιανός: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity”, *Journal of Biblical Literature* 126 No. 2 (2007) 361-381.

HORRELL, D. G., *1 Peter*, T&T Clark, New York, 2008.

HORRELL, D. G., “Aliens and Strangers? The Socioeconomic Location of the Addressees of 1 Peter”, en: B. W. LONGENECKER – K. D. LIEBENGOOD (EDS.), *Engaging Economics: New Testament scenarios and early Christian reception*, W. B. Eerdmans Pub., Grand Rapids, 2009, pp. 176-202.

HORRELL, D. G., “‘Race’, ‘Nation’, ‘People’: Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2.9”, *NTS* 58 (2011) 123-143.

HORRELL, D. G., “The Image of Jesus in 1 Peter and its paradigmatic Significance: Sociological and Psychological Correlations”, en: P. VON GEMÜNDEN – D. G. HORRELL – M. KÜCHLER (EDS.), *Jesus - Gestalt und Gestaltungen: Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft: Festschrift für Gerd Theissen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, pp. 299-315.

HORRELL, D. G., “Jesus Remembered in 1 Peter? Early Jesus Traditions, Isaiah 53, and 1 Peter 2.21-25”, en: A. J. BATTEN – J. S. KLOPPENBORG (EDS.), *James, 1 & 2 Peter, and Early Jesus Traditions*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2014, pp. 123-150.

HORRELL, D. G. “Fear, Hope, and Doing Good: Wives as a Paradigm of Mission in 1 Peter”, *EstBib* LXXIII (2015) 409-429.

HORT, F. J. A., *The First Epistle of St. Peter I.1-II.17: The Greek Text with Introductory Lecture, Commentary, and Additional Notes*, Macmillan, London, 1898.

HUICI, C. (DIR.), *Estructura y procesos de grupo I*, UNED, Madrid, 1985.

HUICI, C., “Definición y tipos de grupo”, en: C. HUICI (DIR.), *Estructura y procesos de grupo I*, UNED, Madrid, 1985, pp. 107-134.

HUICI, C., “Las relaciones entre grupos”, en: J. F. MORALES, *Psicología social*, McGraw-Hill, Madrid, pp. 717-745.

HUICI, C. – GÓMEZ-BERROCAL, C., “Las relaciones intergrupales”, en: C. HUICI – J. F. MORALES (DIRS.), *Psicología de grupos I. Estructura y procesos*, UNED, Madrid, 2004, pp. 369-407.

HUICI, C. – MORALES, J. F. (DIRS.), *Psicología de grupos I. Estructura y procesos*, UNED, Madrid, 2004.

HÜLLSTRUNG, W. – FEINE, G., “A Classified Bibliography on Isaiah 53”, en: B. JANOWSKI – P. STUHLMACHER (EDS.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2004, pp. 462-492.

HURTADO, L. W., *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Sígueme, Salamanca, 2013.

JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de cultura económica, 1962.

JANOWSKI, B. – STUHLMACHER, P. (EDS.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2004.

JANSE VAN RENSBURG, F., “Constructing the economic-historic context of 1 Peter: Exploring a methodology”, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 67 (1) (2011), Art. #939, 11 pages. DOI: 104102/hts.v67i1.939

JEREMIAS, J. – ZIMMERLI, W., (EDS.), *The Servant of God*, SCM Press, Londres, 1965.

JOBES, K. H., *1 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the NT), Baker Academic, Grand Rapids, 2005.

JODELET, D., *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.

JOHNSTON, G., “The Servant Image in the New Testament”, *Theology Today* vol. 15 no. 3 (1958) 321-332.

JONES, A. H. M., *The Greek City from Alexander to Justinian*, Clarendon Press, Oxford, 1940.

JONES, J. M., *Prejudice and racism*, Addison-Wesley, Philadelphia, 1972.

JUDGE, E. A., “Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective”, *Tyndale Bulletin* 45 (1994) 355–68.

KEE, H. C., *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

KELHOFFER, J. A., *Persecution, Persuasion and Power. Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 270), Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

KELLY, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, Harper & Row, New York, 1969.

KENDALL, D. W., "The Literary and Theological Function of 1 Peter 1:3-12", en: C. H. TALBERT, *Perspectives on 1 Peter*, Mercer University Press, Macon, 1986, pp.103-120.

KILEY, M., "Like Sara: The Tale of Terror behind 1 Peter 3:6", *Journal of Biblical Literature* 106, 689-692.

KIRK, A., "Social and Cultural Memory", en: A. KIRK – T. THATCHER, *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005, pp. 1-24.

KIRK, A., "The Memory of Violence and the Death of Jesus in Q", en: A. KIRK – T. THATCHER, *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*. Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005, pp. 191-206.

KIRK, A. – THATCHER T., *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*. Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005.

KIRK, A., "Teoría de la memoria. Los enfoques cultural y cognitivo de la tradición evangélica", en: D. NEUFELD – R. E. DEMARIS (EDS.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento* (Agora 35), Verbo Divino, Estella, 2014, pp. 97-111.

KLAUK, H. J., *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, T&T Clark, London, 2003.

KLEIBER, G., *La semántica de los prototipos. Categoría y sentido léxico*, Visor Libros, Madrid, 1995.

KLEIN, R. (ED.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Verlag, Darmstadt, 1982.

KLOPPENBORG, J. S. "Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership", en: J. S. KLOPPENBORG – S. G. WILSON (EDS.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London/New York, 1996, pp. 16-30.

KLOPPENBORG, J. S. – WILSON, S. G. (EDS.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London/New York, 1996.

KNAPP, R., *Los olvidados de Roma. Prostitutas, forajidos, esclavos, gladiadores y gente corriente*, Ariel, Barcelona, 2011.

KNOCH, O., *Le due Lettere di Pietro-La Lettera di Giuda*, Morcelliana, 1996.

KNOHL, I., *El mesías antes de Jesús. El Siervo sufriente en los manuscritos del Mar Muerto*, Trotta, Madrid, 2004.

KOVALIOV, S. I., *Historia de Roma. II. El Imperio*, Akal, Madrid, 1975.

LA PARRA, D. – TORTOSA, J. M., "Violencia estructural: una ilustración del concepto", *Documentación social* 131 (2003) 57-72.

LABOV, W., “The boundaries of words and their meanings”, en: C.-J., BAILEY – R. W. SHUY (EDS.), *New ways of analyzing variation in English*, Georgetown University Press, Washington, 1973, pp. 340-373.

LÀCONI, M., “Tracce dello stile e del pensiero di Paolo nella prima lettera di Pietro”, en: ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Paideia, Brescia, 1967, 367-394.

LAMAU, M.-L., “Exhortation aux esclaves et hymne au Christ Souffrant dans la Première Épître de Pierre”, *Mélanges de Science Religieuse* 43 (1986) 121-143.

LAMAU, M.-L., *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au I<sup>er</sup> siècle* (Lectio Divina 134), Cerf, Paris, 1988.

LAW, T. M., *Cuando Dios habló griego. La septuaginta y la formación de la biblia cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2014.

LE DÉAUT, R., “φιλανθρωπία dans la littérature grecque jusqu'au Nouveau Testament”, en: E. TISSERANT. *Mélanges Eugène Tisserant I*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, pp. 255-294.

LEAL, J. (DIR.), *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento III*, BAC, Madrid, 1967.

LENCMAN, J. A., “I termini greci designanti gli schiavi”, en: B. MALOWIST (ED.), *Schiavitù e produzione nella Roma repubblicana*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1986, pp. 21-65.

LONDON, J. E., *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford University Press, New York, 1997.

LEVINE, E., *Un Judío lee el Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1990.

LEVINE, A.-J. – ROBBINS, M. M. (EDS.), *A Feminist Companion to the Catholic Epistles and Hebrews*, T&T Clark International, New York, 2004.

LEWIN, K., *Resolving social conflict*, Harper, New York, 1948.

LIGHTFOOT, J. B. *Notes on Epistles of St Paul*, MacMillan and Co, New York, 1895.

LITWAK, K. D., “The Use of Quotations from Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 26/4 (1983) 385-394.

LOHSE, E., “Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 45 (1954) 68-89.

LOHSE, E., *Martyrer und Gottesknecht*, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen, 1955.

LOHSE, E., “Parenesis and kerygma in 1 Peter”, en: C. H. TALBERT, *Perspectives on 1 Peter*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 1986, pp. 37-59.

LONGENECKER, B. W. – LIEBENGOOD, K. D. (EDS.), *Engaging Economics: New Testament scenarios and early Christian reception*, W. B. Eerdmans Pub., Grand Rapids, 2009.

LUQUE, P. J. – PALOMO, A. – PULIDO, M., “Conflicto y negociación”, en: V. ZARCO – A. RODRÍGUEZ (DIRS.) – M. A. MARTÍN-QUIRÓS – F. DÍAZ (COORDS.), *Psicología de los grupos y de las organizaciones*, Pirámide, Madrid, 2008, pp. 223-258.

MABABU, R., *Psicología de los grupos*, Centro de Estudios Financieros, Madrid, 2014.

MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca, 1994.

MACDONALD, M. Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Verbo Divino, Estella, 2004.

MACDONALD, M. Y., “Slavery, Sexuality and House Churches: A Reassessment of Colossians 3.18–4.1 in Light of New Research on the Roman Family”, *New Testament Studies* 53 (2007) 94-113.

MAGIE, D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ* (2 vols.), Arno Press, New York, 1975.

MAIER, G., “Jesu-tradition Im 1. Petrusbrief?”, en: D. WENHAM (ED.), *Gospel Perspectives V. The Jesus Tradition Outside the Gospels*, JSOT Press, Sheffield, 1985, pp. 85-128.

MALHERBE, A. J. – MEEKS, W. A., *The Future of Christology. Essays in Honor of Leander E. Keck*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

MALINA, B. J., “The Social Sciences and Biblical Interpretation”, *Interpretation* 37 (1982) 229-242.

MALINA, B. J., *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, John Knox, Atlanta, 1986.

MALINA, B. J., *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander, 2002.

MALINA, B. J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología cultural*, Verbo Divino, Estella, 2009.

MALOWIST, B. (ED.), *Schiavitù e produzione nella Roma repubblicana*, L’Erma di Bretschneider, Roma, 1986.

MANNS, F., “Sara, modèle de la femme obéissante. Etude de l’arrière-plan juif de 1Pe 3,5-6”, *Bibbia e oriente* 26 (1983) 65-73.

MANNS, F., “La Maison où reside l’Esprit. 1Pe 2,5 et son arrière-plan juif”, *Liber Annus XXXIV* (1984) 207-224.

MANNS, F., “Souffrances et joi dans la première lettre de Pierre”, *Liber Annus XLIX* (1999) 259-282.

MARÍN, M., “El concepto de grupo y su tipología”, en: M. MARÍN – Y. TROYANO (COORDS.), *Psicología social de los procesos grupales*, Ediciones Pirámide, Madrid, 2012, pp. 17-37.

MARÍN, M. – TROYANO, Y. (COORDS.), *Psicología social de los procesos grupales*, Ediciones Pirámide, Madrid, 2012.

MARSHALL, I. H. (ED.), *New Testament interpretation. Essays on Principles and Methods*, Paternoster Press, Exeter, 1977.

MARTIN, D. B., “Slave Families and Slaves in Families”, en: D. L. BALCH – C. OSIEK (EDS.), *Early Christian Families in Context. An interdisciplinary dialogue*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, pp. 207-230.

MARTIN, R. P., “Review of Let Wives Be Submissive”, *Journal for the Study of the New Testament* 17 (1983) 103-105.

MARTIN, T. W., *Metaphor and composition in 1 Peter* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 131), Scholars Press, Atlanta, 1992.

MARTIN, T. W., “The TestAbr and the Background of 1 Pet 3,6”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 90 (1999) 139-146.

MARTIN, T. W., “The rehabilitation of a Rhetorical Step-Child: First Peter and Classical Rhetorical Criticism”, en R. L. WEBB – B. BAUMAN-MARTIN (EDS.), *Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter*, T&T Clark, London, 2007, pp. 41-71.

MARTYN, J. L., *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York, 1997.

MARTOS, J. J., “La búsqueda del prototipo: reflexiones sobre los parámetros de categorización”, *Revista de Filología Alemana* 18 (2010) 247-259.

MATERA, F. J., *New Testament Christology*, Westminster John Knox, Louisville, 1999.

MAYOR, J. – PINILLOS, J. L. (COORDS.), *Creencias, actitudes y valores. Tratado de Psicología general*, Alhambra, Madrid, 1989.

MAYOR, J. – PINILLOS, J. L., *Tratado de psicología general 5*, Alhambra Longman, S. A., Madrid, 1991.

MAZZEO, M., *Lettere di Pietro. Lettera di Guida. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano, 2002.

- MBUVI, A., *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*, T&T Clark International, New York, 2007.
- MEEKS, W. A., “A Hermeneutics of Social Embodiment”, en: G. W. E. NICKELSBURG – G. W. MACRAE (EDS.), *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*, Fortress, Philadelphia, 1986, pp. 176-186.
- MEEKS, W. A., *El mundo moral de los primeros cristianos*, DDB, Bilbao, 1992.
- MEEKS, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca, <sup>2</sup>2012.
- MERVIS, C. – ROSCH, E., “Categorization of Natural Objects”, *Annual Review of Psychology* 32 (1981) 89-115.
- MICHAELS, J. R., “Eschatology in I Peter III.17”, *NTS* 13 (1966-1967) 394-401.
- MICHAELS, J. R., *1 Peter* (World Biblical Commentary 49), Word Books, Waco, 1988.
- MICHAELS, J. R., “St. Peter’s Passion: The Passion Narrative in 1 Peter”, *Word & World* 24 (2004) 387-394.
- MILÁN, F. (ED.), *Revelación, escritura e interpretación. Estudios en honor del Prof. D. Gonzalo Aranda Pérez*, Eunsa (Biblioteca de Teología 35), Pamplona, 2014.
- MILBURN, R. L. P., “The Persecution of Domitian”, *Church Quarterly Review* (1945) 154-164.
- MIMOUNI, S. C. (ED.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Acts du Colloque de Jerusalem, 6-10 juillet 1988*, Paris, 2001.
- MIQUEL, E., *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales (Qué se sabe de...)*, Verbo Divino, Estella, 2011.
- MONCUSÍ, A., “Segundas generaciones. ¿La inmigración como condición hereditaria?”, *Revista de Antropología iberoamericana* 2/3 (2007) 459-487.
- MOON, J., *Mark as a Contributive Amanuensis of 1 Peter?*, Lit Verlag, Berlin, 2009.
- MORALES, J. F. (COORD.), *Psicología Social*, McGraw-Hill, Madrid, <sup>2</sup>1999.
- MORALES, J. F., “Grupos”, en: J. F. MORALES (COORD.), *Psicología Social*, McGraw-Hill, Madrid, <sup>2</sup>1999, pp. 283-290.
- MORALES, J. F. – HUICI, C., *Lecturas de Psicología Social*, Ediciones Universidad Nacional de educación a distancia, Madrid, 1989.

MORALES, J. F. – MOYA, M. C., *Tratado de Psicología Social. Volumen 1: Procesos básicos*, Síntesis S. A., Madrid, 1996.

MORALES, J. F. – PAEZ, D. – DESCHAMPS, J. C. – WORCHEL, S., *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, Promolibro, Valencia, 1996.

MORALES, F. –YUBERO, S. (COORDS.), *El grupo y sus conflictos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999.

MORRIS, I. – SALLER, R. – SCHEIDEL, W. (EDS.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

MOULE, C. F. D., “The Nature and Purpose of 1 Peter”, *New Testament Studies* 3 (1956/57) 1-11.

MOUNCE, W. D., *The Pastoral Epistles* (Word Biblical Commentary 46), Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2000.

MOURE, T., “La teoría de prototipos y su aplicación en gramática (I y II)”, *Contextos* XII (1994) 167-219.

MOUTON, E., *Reading a New Testament Document Ethically*, Brill, Leiden, 2002.

MOXNES, H., “Body, Gender, and Social Space: Dilemmas in Constructing Early Christian Identities”, en: B. HOLMBERG – M. WINNINGE (EDS.), *Identity Formation in the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 227), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 163-181.

MOXNES, H., “Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del diálogo”, en: C. BERNABÉ Y C. GIL (EDS.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2008, pp. 81-99.

MOXNES, H., “The Beaten Body of Christ. Reading and Empowering Salve Bodies in 1 Peter”, *Religion & Theology* 21 (2014) 125-141.

MÜLLER, K., “Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema: Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse”, en: G. DAUTZENBERG – H. MERKLEIN – K. MÜLLER – J. BLANK. *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg, Herder, 1983, pp. 263-319.

MUÑOZ, F. J., *Elementos básicos de Psicología de los grupos*, Universidad de Huelva. Publicaciones, Huelva, 2009.

MURPHY-O’CONNOR, J., “Corpus paulinien. Bulletin”, *Revue Biblique* 82 (1975) 130-158.

MUSTAKALLIO, A. – LEPPÄ, H. – RÄISÄNEN, H. (EDS.), *Lux Humana, Lux Aeterna: Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaesus*, Finnish Exegetical Society, Vandenhoeck & Ruprecht, Helsinki–Göttingen, 2005.

NACK, E. – WÄGNER, W., *Grecia. El país y el pueblo de los antiguos helenos*, Labor, Barcelona, 1960.

NADER, L. – TODD, H. F., *The Disputing Process – Law in Ten Societies*, Columbia University Press, New York, 1978.

NEUFELD, D. – DEMARIS, R. E. (EDS.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento (Agora 35)*, Verbo Divino, Estella, 2014.

NEYREY, J. H., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca, 2005.

NGUNGA, A. T., *Messianism in the Old Greek of Isaiah. An Intertextual Analysis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Bristol, 2013.

NGUYEN, V. H. T., *Christian identity in Corinth: a comparative study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 243), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

NICKELSBURG, G. W. E. – MACRAE, G. W. (EDS.), *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*, Fortress, Philadelphia, 1986.

NORELLI, E., “Au sujet de la Première réception de 1 Pierre. Trois exemples”, en: J. SCHLOSSER (ED.), *The Catholic Epistles and the Tradition*, Leuven University Press, Leuven, 2004, pp. 327-366.

NOY, D., *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, Duckworth with The Classical Press of Wales, London, 2000.

OAKES, P. – HASLAM, S. A. – TURNER, J. C., “Un análisis de la prototipicidad desde la perspectiva de la categorización del yo” en: J. F. MORALES ET AL., *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, Promolibro, Valencia, 1996, pp. 111-139.

O’BRIEN, K. S., “The Curse of the Law (Galatians 3.13): Crucifixion, Persecution, and Deuteronomy 21.22-23”, *Journal For The Study Of The New Testament* 29 (2006) 55-76.

OLICK, J. K., “Products, Processes, and Practices: a Non-Reificatory Approach to Collective Memory”, *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006).

OLICK J. K. – ROBBINS, J., “Social Memory studies: from ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”, *Annual Review of Sociology* 24 (1998).

ORIOI TUÑÍ, J., “La figura de Jesucristo en 1 Pe”, en: J. CERVANTES (ED.), *Las cartas de Pedro*, Reseña Bíblica No. 32, Verbo Divino, Estella, 2001, pp. 13-22.

OSBORNE, T. P., "Guide Lines for Christian Suffering: A Source-Critical and Theological Study of 1 Peter 2, 21-25", *Biblica* 64 (1983) 381-408.

OSBORNE, T. P., "L'utilisation des citations de l'Ancien Testament dans la première épître de Pierre", *Revue théologique de Louvain* 12 (1981) 64-77.

OSIEK, C. – MACDONALD, M. Y. – TULLOCH, J. H., *El lugar de la mujer en la iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2007.

OYEN, G.V. – SHEPHERD T. (EDS.), *The Passion in Mark. Contributions to Biblical Exegesis and Theology*, Peeters, Leuven, 2006.

PASTOR-RAMOS, F., "Pedro en el corpus paulino", en: R. AGUIRRE (ED.), *Pedro en la Iglesia Primitiva*, Verbo Divino, Estella, 2002, pp. 107-118.

PATTERSON, O., *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

PAUL, A., *Inter-testamento*, Verbo Divino, Estella, 2001.

PEIRÓ, J. M. – PRIETO, F. – ZORNOZA, A. – RIPOLL, P., "El conflicto y su gestión en el trabajo en equipo mediado por nuevas tecnologías de la información", en: F. MORALES – S. YUBERO (COORDS.), *El grupo y sus conflictos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 47-99.

PENNA, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, Cinisello Balsamo, Sao Paolo, 1997.

PENNA, R., *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, Verbo Divino, Estella, 2013.

PERDELWITZ, R., *Die Mysterienreligionen und das Problem des I Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtlicher Versuch*, Alfred Töpelmann, Giessen, 1911.

PERDUE, L. G., "Paraenesis and the Epistle of James", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 72 (1981) 241-256.

PÉREZ, J. A., "Percepción y categorización del contexto social", en: J. MAYOR - J. L. PINILLOS (COORDS.), *Creencias, actitudes y valores. Tratado de Psicología general*, Alhambra, Madrid, 1989, pp. 89-135.

PERROT, C. – COTHENET, É. – LEPELLEY, C. – SCHLOSSER, J. – VANHOYE, A. – SANDEVOIR, P. – CHEVALLIER, M.-A. – DUPLACY, J. – AMPHOUX, C.-B. – CARREZ, M. – LA BONNARDIÈRE, A.-M. (EDS.), *Études sur la Première Lettre de Pierre* (Lectio Divina 102), Cerf, Paris, 1980.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid, <sup>2</sup>1994.

PORTES, A. – VICKSTROM, E. – APARICIO, R., “Hacerse adulto en España. Autoidentificación, creencias y autoestima de los hijos de inmigrantes”, *Papers* 98/2 (2013) 227-261.

POWELL, M. A. – BAUER, D. R. (EDS.), *Who Do You Say That I Am? Essays on Christology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1999.

PRAGER, J., *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

PRASAD, J., *Foundations of the Christian Way of life according to 1 Peter 1, 13-25. An exegetic-theological study* (Analecta Biblica 146), Editrice Pontificio Istituto Biblico Roma, 2000.

PRÉDESTIN, A., *A Narratological Reading of 1 Peter*, T&T Clark International, New York, 2012.

PREISKER, H., “Anhang zum ersten Petrusbrief”, en: H. WINDISCH – H. PREISKER, *Die Katholischen Briefe*, (Handbuch zum Neuen Testament 15), Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, <sup>3</sup>1951, 152-162.

PRICE, S. R. F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

PROVERA, L. (ED.), *Gesù Apostolo e Sommo Sacerdote. Studi Biblici in memoria di P. T. Ballarini*, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

PUIG TÀRRECH, A., “Le Mileu de la Première Épître de Pierre”, *Revista Catalana de Teologia* 5 (1980) 95-129, 331-402.

PUECH, É., “La crucifixion comme peine capitale dans le judaïsme ancien”, en: S. C. MIMOUNI (ED.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Acts du Colloque de Jerusalem, 6-10 juillet 1988*, Paris, 2001, pp. 41-66.

PUIG TÀRRECH, A., “The Mission According to the New Testament”, en: A. A. ALEXEEV – CH. KARAKOLIS – U. LUZ – K.-W. NIEBUHR (EDS.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament* (WUNT 218), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 231-247.

PULCINELLI, G. *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Milano, 2007.

QUINN, J. D., *The Letter to Tittus. A New Translation with Notes and Commentary and An Introduction to Titus, I and II Timothy, The Pastoral Epistles*, Doubleday, New Haven & London, 2005.

RANCER, A. S. – AVTGIS, T. A., *Argumentative and Aggressive Communication, theory, research, and application*, Sage publications, California, 2006.

RAY, J. J. – LOVEJOY, F. H., “The behavioral validity of some recent measures of authoritarianism”, *Journal of Social Psychology* 120 (1983) 91-99.

REICKE, B., *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet. III. 19 and its Context* (Acta seminarii neotestamentici upsaliensis 13), A. Fridrichsen, Copenhagen, 1946.

REMUS, H. "Persecution", en: A. J. BLASI – J. DUHAIME – P.-A. TURCOTTE (EDS.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek, 2002, pp. 431-452.

RICHARD, E. "The Functional Christology of First Peter", en: C. TALBERT (ED.), *Perspectives on 1 Peter*, Mercer University Press, Macon, 1986, pp.121-140.

RICHTER, PH. J., "Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament", *Religion* 14 (1984) 77-90.

RIVAS, F., "El proceso pedagógico de la imitación (ΜΙΜΗΣΙΣ) en Ignacio de Antioquía", *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 3-50.

RIVAS, F., "La pedagogía en los códigos domésticos de la Primera Carta de Clemente a los Corintios", en: E. ESTÉVEZ – F. MILLÁN (EDS.), *Soli Deo Gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga y Marciano Vidal*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2006, pp. 373-385.

RIVAS, F., "Exempla bíblicos dirigidos a las mujeres en el epistolario de San Jerónimo", *Estudios Eclesiásticos* 84 (2009) 423-445.

RIVAS, F., "Primera carta de Clemente de Roma a los corintios (1Clem)", en: R. AGUIRRE (ED.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2010, 366-371.

RIVAS, F., *La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Qué se sabe de...), Verbo Divino, Estella, 2011.

RODA, R., "La estructura del grupo: estatus, rol, normas y cohesión", en: F. GIL – C. M. ALCOVER DE LA HERA, *Introducción a la Psicología de los grupos*, Pirámide, Salamanca, 2008, pp. 191-222.

RODRÍGUEZ, C., *Psicología social. Cómo influimos en el pensamiento y la conducta de los demás*, Pirámide, Madrid, 2003.

ROITTO, R., "Act as a Christ-Believer, as a Household Member or as Both? – A Cognitive Perspective on the Relationship between the Social Identity in Christ and Household Identities in Pauline and Deutero-Pauline Texts", en: B. HOLMBERG – M. WINNINGE (EDS.), *Identity Formation in the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 227), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 141-161.

ROITTO, R., "Behaving like a Christ-Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in the Early Christ-Movement", en: B. HOLMBERG (ED.), *Exploring Early Christian Identity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 92-114.

ROSCH, E., "Universals in Color Naming and Memory", *Journal of Experimental Psychology* 93 (1972) 10-20.

ROSCH, E., "Natural categories", *Cognitive Psychology* 4 (1973) 328-350.

ROSCH, E. "On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories", en: T. E. MOORE, *Cognitive Development and the Acquisition of Language*, New York, Academic Press, 1973, pp. 111-144.

ROSCH, E., "Basic objects in natural categories", *Cognitive Psychology* 8 (1976) 382-439.

ROSCH, E., "Principles of Categorization", en: E. ROSCH – B. B. LLOYD (EDS.), *Cognition and Categorization*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1978, pp. 27-48.

ROSCH, E. – LLOYD, B. B. (EDS.), *Cognition and Categorization*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1978.

ROSCH, E. – MERVIS, C., "Family resemblances: studies in the internal structure of categories", *Cognitive Psychology* 7 (1975) 573-605.

ROTHBART, M. – JOHN, O., "Social categorization and behavioral episodes: a cognitive analysis of the effects of intergroup contact", *Journal of Social Issues* 41 (1985) 81-104.

SAAP, D. A. "The LXX, 1QIs<sup>a</sup>, and MT Versions of Isaiah 53 and the Christian Doctrine of Atonement", en: W. H. BELLINGER – W. R. FARMER (EDS.), *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2009, pp. 170-192.

SACCHI, A., *Lettere Paoline e altre Lettere*, Editrice Elle Di Ci, Leumann, 2006.

SACCHI, A., "Le Lettere di Pietro e di Giuda", en: A. SACCHI, *Lettere Paoline e altre Lettere*, Editrice Elle Di Ci, Leumann, 2006, pp. 269-290.

SACHDEV, I. – BOURHIS, R., "Power and status differentials in minority and majority group relations", *European Journal of Social Psychology* (1991) 1-24.

SAINZ, J., "Conceptos naturales y conceptos artificiales", en: J. MAYOR – J. L. PINILLOS, *Tratado de psicología general 5*, Alhambra Longman, S. A., Madrid, 1991, pp. 181-302.

SAMPLEY, J. P., 'And the two shall become one flesh': A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

SANDNES, K. O., "Revised Conventions in Early Christian Paraenesis – "Working Good" in 1 Peter as an Example", en: J. STARR – T. ENGBERG-PEDERSEN, *Early Christian Paraenesis in Context*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005, pp. 373-403.

SCHÄFERS, B., *Introducción a la Sociología de grupos: historia, teorías, análisis*, Herder, Barcelona, 1984.

SCHELKLE, K. H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Herder, Freiburg, 1961.

SCHELKLE, K. H., *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia, 1981.

SCHLIER, H., *Carta a los efesios. Comentario*, Sígueme, Salamanca, 1991.

SCHLOSSER, J., “Ancien Testament et Christologie dans la Prima Petri”, en: C. PERROT – E. COTHENET – C. LEPELLEY – J. SCHLOSSER – A. VANHOYE – P. SANDEVOIR – M.-A. CHEVALLIER – J. DUPLACY – C.-B. AMPHOUX – M. CARREZ – A.-M. LA BONNARDIÈRE, (EDS.), *Études sur la Première Lettre de Pierre*, Cerf, Paris, 1980, pp. 65-96.

SCHLOSSER, J. (ED.), *The Catholic Epistles and the Tradition*, Leuven University Press, Leuven, 2004.

SCHLOSSER, J., *La première épître de Pierre*, Cerf, Paris, 2011.

SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1987.

SCHÜSLER FIORENZA, E., “Cultic Language in Qumran and in the NT”, *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 159-177.

SCHUTTER, W. L., *Hermeneutic and Composition in I Peter* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 30), J. C. B. Mohr, Tübingen, 1989.

SCHWIZER, E., *La carta a los colosenses*, Sígueme, Salamanca, 1987.

SCOTT, J. C. *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla, 2003

SCROGGS, R., “The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research”, *New Testament Studies* 26 (1980) 164-179.

SEDIKIDES, C. – STRUBE, M. J., “Self evaluation: To thine own self be good, to thine own self be sure, to thine own self be true, and to thine own self be better”, en: M. P. ZANNA (ED.), *Advances in experimental social psychology*, Academic press, New York, 1998, pp. 209-269.

SEGOVIA, F. (ED.), *Discipleship in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.

SELAND, T., “πάραικος καὶ παρεπίδημος”: Proselyte Characterizations in 1 Peter?”, *Bulletin for Biblical Research* 112 (2001) 239-268.

SELAND, T., *Strangers in the Night: Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter* (Biblical Interpretation Series 76), Brill, Leiden, 2005.

SELAND, T., "Resident Aliens in Mission: Missional Practices in the Emerging Church of 1 Peter", *Bulletin for Biblical Research* 19 (2009) 565-589.

SELWYN, E. G., *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays*, Baker Book House, Grand Rapids, <sup>2</sup>1947.

SESBOÜÉ, B., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I. Problemática y relectura doctrinal*, Secretariado Trinitario, Salamanca, <sup>2</sup>2010.

SHAW, M. E., *Dinámica de grupo*, Herder, Barcelona, 1980.

SHERIF, M., *Group Conflict and Co-operation. Their Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966.

SHIMADA, K., *The Formulary Material in First Peter*, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, 1966.

SHIMADA, K., "Is 1 Peter Dependent on Romans?", *Annual of the Japanese Biblical Institute* 19 (1993) 87-137.

SILVA, D., "A 1 Peter Bibliography", *Journal of the Evangelical Theological Society* 25 (1982) 75-89.

SMITH, V., "La psicología social de las relaciones intergrupales: modelos e hipótesis", *Actualidades en Psicología* 20 (2006) 45-71.

SMITH, E. – ZARATE, M., "Exemplar and Prototype Use in social categorization", *Social Cognition* 8 (1990) 243-262.

SOARDS, M. L., "1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School", en: H. TEMPORINI – W. HAASE, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1988, pp. 3828-3849.

SOLIS, C., (COMP.) *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*, Paidós, Barcelona, 1998.

SOLIS, C. – SOTO, P., "Thomas Kuhn y la ciencia cognitiva", en: C. SOLIS (COMP.) *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 295-346.

SPENCER, A. B., "Peter's Pedagogical Method in 1 Peter 3:6", *Bulletin for Biblical Research* 10 (2000) 107-119.

SPICQ, C., "La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale. À propos de Tit III,4", *Studia Theologica* 12 (1958) 169-191.

SPICQ, C., "Ce que signifie le titre de Chrétien", *Studia Theologica* 15 (1961) 68-78.

SPICQ, C., *San Pietro. La Prima Lettera*, Città Nuova, Roma, 1971.

- SPICQ, C., “Le vocabulaire de l’esclavage”, *Revue Biblique* 85 (1978) 201-226.
- SPÖRRI, TH., *Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief: Ein Beitrag zur Struktur des urchristlichen Kirchenbegriffs*, C. Bertelsmann, Gütersloh, 1925.
- STAMBAUGH, J. E. – BALCH, D., *El Nuevo Testamento en su entorno social*, DDB, Bilbao, 1993.
- STARR, J. – ENGBERG-PEDERSEN, T., *Early Christian Paraenesis in Context*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005.
- STEGEMANN, E. W. – STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella, 2001.
- STERLING, G., “Recension”, *The Exegete* 3 (1984).
- STOWERS, S. K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster Press, Philadelphia, 1986.
- STRACK, H. L. – STEMBERGER, G., *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- SWETNAM, J., *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, Biblical Institute Press, Rome, 1981.
- SYRÉN, R., “Targum Isaiah 52:13-53:12 and Christian Interpretation”, *Journal of Jewish Studies* (1989) 201-212.
- TAJFEL, H., “Social identity and intergroup behavior”, *Social Science Information* 13 (1974) 65-93.
- TAJFEL, H., “Individuals and groups in Social Psychology”, *British Journal of Social and Clinical Psychology* 18 (1979) 183-190.
- TAJFEL, H., *Grupos humanos y categorías sociales*, Herder, Barcelona, 1984.
- TAJFEL, H. – TURNER, J. C., “La teoría de la identidad social de la conducta intergrupala”, en: J. F. MORALES – C. HUICI, *Lecturas de Psicología Social*, Ediciones Universidad Nacional de educación a distancia, Madrid, 1989.
- TAJFEL, H. – TURNER, J. C., “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, en: M. A. HOGG – D. ABRAMS (ED.), *Intergroup Relations: Essential Readings*, Psychology Press, Philadelphia, 2001, pp. 94-109.
- TALBERT, C. H., “Once Again: The Plan of 1 Peter”, en: C. H. TALBERT, (ED). *Perspectives on 1 Peter* (NABPR Special Studies Series 9), Wipf & Stock, Eugene, 1986, pp. 141-151.

TALBERT, C. H. (ED.), *Perspectives on 1 Peter* (NABPR Special Studies Series 9), Wipf & Stock, Eugene, 1986.

TAYLOR, J., "Why Were the Disciples First Called 'Christians' at Antioch? (Acts 11,26)", *Revue Biblique* 101/1 (1994) 75-94.

TELLBE, M., "The Prototypical Christ-believer: Early Christian Identity Formation in Ephesus", en: B. HOLMBERG, *Exploring Early Christian Identity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, pp. 115-138.

TEMPORINI H. – HAASE W. (EDS.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1988.

THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985.

THEISSEN, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Fortress, Philadelphia, 1987.

THEISSEN, G., *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2000.

THEISSEN, G., *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca, 2005.

THEISSEN, G., "Exégesis socio-histórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural", en: C. BERNABÉ – C. GIL (EDS.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 2008, pp. 53-99.

THIBAUT, J. W. – KELLEY, H. H., *The Social Psychology of Groups*, Wiley, New York, 1959.

THISELTON, A. C., "Semantics and New Testament Interpretation", en: I. H. MARSHALL (ED.), *New Testament interpretation. Essays on Principles and Methods*, Paternoster Press, Exeter, 1977, pp. 75-105.

THOMPSON, J. W., "Be Submissive to Your Masters: A study of I Peter 2:18-25", *Restoration Quarterly* 9 (1966) 66-78.

THORNTON, T. C. G., "I Peter. A Paschal liturgy?", *Journal of Theological Studies* 12 (1961) 14-26.

THURÉN, L., *The Rhetorical Strategy of 1 Peter, with Special Regard to Ambiguous Expressions*, Åbo Academy Press, Åbo Finland, 1990.

THURÉN, L., *Argument and Theology in 1 Peter. The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.

TREBILCO, P., *Jewish Communities in Asia Minor* (Society for New Testament Studies Monograph Series 69), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

TREBILCO, P., *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge University Press, New York, 2012.

TROYANO Y. – GARCÍA, A. J., “Aproximaciones al conflicto integrupal”, en: M. MARÍN – Y. TROYANO (COORDS.), *Psicología social de los procesos grupales*, Pirámide, Madrid, 2012, pp. 129-141.

TURNER, J. C., “Towards a cognitive redefinition of the social group”, *Cahiers de Psychologie Cognitive* 1/2 (1981) 93-138.

TURNER, J. C. – GILES, H. (EDS.), *Intergroup behaviour*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.

TURNER, J. C. – GILES, H., “Introduction: The social psychology of intergroup behavior”, en: J. C. TURNER – H. GILES (EDS.), *Intergroup behaviour*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 1-33.

TURNER, J. C. – HOGG, M. A. – OAKES, P. J. – REICHER, S. D. – WETHERELL, M. S. (EDS.), *Redescubrir el grupo social: una teoría de categorización del yo*, Morata, Madrid, 1990.

TVERSKY, A., “Features of similarity”, *Psychological Review* 84 (1977) 327-352.

VAN DER WATT, J. G., *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John*, Brill, Leiden, 2000.

VANHOYE, A., *La structure littéraire de l'épître aux Hebreux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, <sup>2</sup>1976.

VANHOYE, A., “1 Pierre au Carrefour des Théologies du Nouveau Testament”, en: C. PERROT (ED.), *Études sur la Première Lettre de Pierre* (Lectio Divina 102), Cerf, Paris, 1980, pp. 97-128.

VANHOYE, A., *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano, 2000.

VAN UNNIK, W. C., “The Teaching of Good Works in 1 Peter”, *New Testament Studies* 1 (1954-55) 92-110.

VAN UNNIK, W. C., “A Classical Parallel to I Peter ii.4 and 20”, *New Testament Studies* 2 (1955-1956), 198-202.

VAN UNNIK, W. C., “Christianity According to I Peter”, *Expository Times* 68 (1956-1957) 79-83.

VARO, F., “El cuarto canto del Siervo (Is 52,13-53,12) Balance de diez años de investigación”, *Scripta Theologica* 22 (1990), pp. 517-538.

VERMEYLEN, J., *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Leuven University Press, Leuven, 1989.

VERNER, D. C., *The Household of God. The Social world of the Pastoral Epistles* (SBL Sources for Biblical Study 71), Scholars Press, Chico, 1983.

VEYNE, P., *El Imperio grecorromano*, Ediciones Akal, Madrid, 2009.

VICIANO, A., *Cristianización del imperio romano: orígenes de Europa*, Fund. Universitaria San Antonio, Murcia, 2003.

VIDAL, S., *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander, 2007.

VOLF, M., "Soft Difference: Reflections on the Relation between Church and Culture in 1 Peter", *Ex Auditu* 10 (1994) 15-30.

VOLPI, I., "Approccio di Struttura su 1Pet 2,11-5,14", en: L. PROVERA (ED.), *Gesù Apostolo e Sommo Sacerdote. Studi Biblici in memoria di P. T. Ballarini*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pp. 153-172.

VOLPI, M. L., *Battesimo e Diluvio (Ricerca su 1Pet 3,20b-21 nel contesto di 3,18-21)*, Diss. P. I. B., Roma, 1988.

VON GEMÜNDEN, P. – HORRELL, D. G. – KÜCHLER, M. (EDS.), *Jesus - Gestalt und Gestaltungen: Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft: Festschrift für Gerd Theissen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 2013, pp. 299-315.

VON HARNACK, A., *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Die Chronologie I*, J. H. Heinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1897.

VOUGA, F., *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 2002,

VOUGA, F., "La Christologie de la Première de Pierre", en: J. SCHLOSSER (ED.), *The Catholic Epistles and the Tradition*, Leuven University Press, Leuven, 2004, pp. 307-325.

WALL, R. W., "Teaching 1 Peter as Scripture", *Word and World* 24 (2004) pp. 368-377.

WALTERS, J., "Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought", en: J. P. HALLETT – M. B. SKINNER (EDS.), *Roman Sexualities*, Princeton University Press, Princeton, 1997, pp. 29-43.

WEBB, R. L. – BAUMAN-MARTIN, B. (EDS.), *Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter*, T&T Clark, London, 2007.

WENHAM, D. (ED.), *Gospel Perspectives V. The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Jso Press, Sheffield, 1985.

WESTERMANN, W. L., *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1955.

WETHERELL, M. – POTTER, J. “El análisis del discurso y la identificación de los repertorios interpretativos”, en: A. GORDO – J. LINAZA (EDS.), *Psicologías, discursos y poder*, Visor, Madrid, 1996.

WHITMARSH, T., “Greece and Rome”, en: G. BOYS-STONES – B. GRAZIOSI – PH. VASUNIA (EDS.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2009, pp. 114-128.

WHYBRAY, R. H., *Isaiah 40-66* (New Century Bible Commentary), Paperback, 1981.

WIÉNER, C., *El segundo Isaías, el profeta del nuevo éxodo* (Cuadernillos Bíblicos 20), Verbo Divino, Estella, 1980.

WILCOX, M., “Upon the Tree – Deut 21:22-23 in the New Testament”, *Journal of Biblical Literature* 96 (1977) 85-99.

WILEY, T., *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles*, Sígueme, Salamanca, 2005.

WILLIAMS, M., *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

WILLIAMS T. B., *Persecution in 1 Peter. Differentiating and Contextualizing Early Christian Suffering* (NovTSup 145), Brill, Leiden Boston, 2012.

WILLIAMS, T. B., *Good Works in 1 Peter*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.

WILSON, B. R., “An Analysis of Sect Development”, *American Sociological Review* 24 (1959)

WILSON, B. R., *Sects and Society: A Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science and Christadelphians*, University of California Press, Berkeley, 1961.

WINDISCH, H. – PREISKER, H., *Die Katholischen Briefe* (Handbuch zum Neuen Testament 15), Verlag J. C. B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen, <sup>3</sup>1951.

WIRE, A., “Review Essays. A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of I Peter, Its Situation and Strategy. J. H. Elliott. Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in I Peter. D. L. Balch”, *Religious Studies Review* 10 (1984) 209-216.

WITHERINGTON III, B., *Letters and Homilies for Hellenized Christians. A Socio-Rhetorical Commentary on 1-2 Peter*, InterVarsity, Downers Grove, 2007.

WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, <sup>2</sup>1958.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.

WLOSOK, A., “Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte”, en: R. KLEIN (ED.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Verlag, Darmstadt, <sup>2</sup>1982.

WOLFF, C., “Christ und Welt Im 1. Petrusbrief”, *Theologische Literaturzeitung* 100 (1975) 334-342.

YUBERO, S. “El conflicto entre grupos profesionales”, en: F. MORALES – S. YUBERO (COORDS.), *El grupo y sus conflictos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 117-136.

YUBERO, S. – MORALES, J. F., “La identificación en las organizaciones y su relación con la prototipicidad y el conflicto entre grupos profesionales”, *Psicothema* Vol. 18, No. 3 (2006) 400-406.

YZERBYT, V. – SCHADRON, G., “Estereotipos y juicio social”, en: R. Y. BOURHIS – J-PH. LEYENS, *Estereotipos, discriminación y relaciones entre grupos*, McGraw-Hill, Madrid, 1996, pp.113-137.

ZANNA, M. P. (ED.), *Advances in experimental social psychology*, Academic press, New York, 1998.

ZARCO, V. – RODRÍGUEZ, A. (DIRS.) – MARTÍN-QUIRÓS, M. A. – DÍAZ, F. (COORDS.), *Psicología de los grupos y de las organizaciones*, Pirámide, Madrid, 2008.