

## Capítulo 21

# 1 Pedro

## *¿Inmigrantes perseguidos en un imperio xenofóbico?*

### Bosquejo

Saludo, 1:1-2  
 Una viva esperanza, 1:3-12  
 Afirmación de la identidad santa y la dignidad de los cristianos gentiles, 1:13-25  
 El nuevo pueblo de Dios, 2:1-10  
 Tabla de responsabilidades para las casas (*Haustafel*), 2:11–3:7  
     Introducción, 2:11-12  
     Sumisión subversiva a las autoridades, 2:13-17  
     Sumisión subversiva de los esclavos, 2:18-25  
     Sumisión subversiva de las esposas, 3:1-6 (+ esposos creyentes, v. 7)  
 Comportamiento cristiano frente a la hostilidad, 3:8–4:6  
 El cristiano ante la proximidad del fin, 4:7-19  
 Vida en comunidad: ancianos, 5:1-4; jóvenes, todos, 5:5-11  
 Despedida, 5:12-14

### Comentario

Tal vez ningún biblista moderno estaría de acuerdo con la conclusión tradicional de la Iglesia Católica Romana de que 1 Pedro sea “la primera encíclica del primer Papa” (o mucho menos que la mujer en 5:13 sea su esposa). Actualmente la mayoría de los investigadores sostienen que 1 Pedro no procede de la mano de Pedro mismo (martirizado en Roma 64-65 d.C.), sino del círculo petrino en Roma, hacia 80 d.C., tal vez de Silvano (5:12). Así como “Babilonia” es un nombre simbólico para Roma (5:13), “Pedro” sería el nombre simbólico para el discípulo del Apóstol que escribió la carta, probablemente incluyendo tradiciones del mismo Pedro, pero adaptadas para las comunidades cristianas gentiles de cinco provincias del Imperio Romano en Asia Menor (hoy Turquía, 1:1). Cp → 2 Pedro (hacia 90 d.C.), tampoco de Pedro.

**1. Pobres inmigrantes, esclavos/as y la liberación integral.** 1 Pedro se dirige a “los extranjeros” (1:1) en la Dispersión, creyentes gentiles que vivían en cinco provincias del Imperio Romano, en lo que hoy es Turquía (ver “extranjeros y forasteros”, 2:11). Es notable cómo la cuestión de una interpretación literal afecta nuestra comprensión de la epístola. Todos han aceptado siempre que “Babilonia” (5:13) no es literal, sino un símbolo, una metáfora para Roma. Tradicionalmente “Pedro” fue tomado literalmente, pero las palabras “extranjeros” y “forasteros” fueron entendidas como metáforas para los cristianos, que caminan como “extranjeros” en el mundo hacia su verdadera patria celestial (como en Hebreos 11:13; 13:14). Sin embargo, hoy es común tomar a “Pedro” como símbolo de un autor posterior, y a la vez entender que los “extranjeros” y “forasteros” son literalmente inmigrantes que sufrieron la opresión común a su clase, por la xenofobia dominante en la historia y las culturas humanas (John Elliott 1981/1990; Moses Chin 1991:94-112; cp T.R. Schreiner 2003:40). Karen Jobes defiende la interpretación socio-económica y literal de Elliot, señalando la falta de evangelización en las regiones mencionadas y cómo los esclavos/as (2:18-25, *oiketai*), débiles, vulnerables y pobres, representan el paradigma para todos los creyentes (ver la relación con el sufrimiento y la muerte redentora de Jesús (2:21-24) y la referencia al “esclavo sufriente” de Isa 53:9; (2005:24-41, 180-201).

La tendencia de dar a 1 Pedro una interpretación neoplatónica (el tránsito del alma hacia su verdadera patria celestial) o literal (inmigrantes oprimidos) es evidente en las traducciones del griego *psyche* (ver “psico-logía”, el estudio del alma). La traducción neoplatónica sería “alma”, pero aun la RVR y BJ traducen *psyche* por “personas” en 3:20, reflejando el contexto hebreo. Como bien señala la BJ en su nota 1:9: “La palabra *alma* en el lenguaje bíblico puede significar también *persona* o *vida*”. Las teologías latinoamericanas han insistido en que la misión de la iglesia no es solamente “salvar almas”, sino ofrecer

## Capítulo 16

a las personas una liberación integral, conforme con la antropología hebrea que concibió al ser humano como una unidad (un cuerpo vivificado por el soplo divino), no un “alma” encarcelada en un cuerpo (como en la dicotomía griega).

El griego *psyche* (“alma, persona, vida”) aparece seis veces en 1 Pedro:

	RV95 y BJ	BP	DHH	NVI
1:9	almas (ver notas)	personal	[la/su] (ver nota)	[su]
22	almas	conciencias	[se]	[se]
2:11 (singular)	alma	espíritu	alma	vida
25	almas	almas	[ustedes]	vidas
3:20	personas	personas (cp. 3:19)	personas	personas
4:19	almas	vidas	almas	[se]

Algunos sostienen que la referencia en 1:4 a “una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para ustedes” apoya más la interpretación metafórica tradicional de almas en tránsito al cielo. Pero en el concepto apocalíptico del cristianismo primitivo, la nueva Jerusalén desciende finalmente a la tierra (Apocalipsis 21–22). Otros citan 1 Pedro 2:5, 11 y 4:17 en apoyo de la interpretación metafórica. El autor bien puede dirigirse mayormente a personas inmigrantes literalmente pero, a la vez, incluir un matiz metafórico que habla de todo el pueblo de Dios como peregrinos hacia una patria celestial (NBJ nota 1:1a). Por lo tanto, nada en 1 Pedro refuta una interpretación literal de los extranjeros, forasteros e inmigrantes de 1:1 y 2:11. La interpretación exclusivamente metafórica reflejaría el predominio del pensamiento neoplatónico de la teología tradicional y haría que la metáfora de peregrinos, rumbo al cielo, en la Epístola a los Hebreos (11:9, 13) distorsionara la interpretación de los peregrinos, forasteros e inmigrantes (mayormente literales) a quienes se dirige 1 Pedro.

Paul Achtemeier (1996:104) también rechaza la interpretación tradicional neoplatónica de “almas” exiliadas del cielo en tránsito a su patria celestial e insiste en que la palabra griega *psyche* en 1 Pedro nunca significa “alma” (una naturaleza interior), sino “persona” (el ser humano íntegro; ver Marcos 8:35). Achtemeier, sin embargo, concluye que 1 Pedro presenta a los gentiles convertidos bajo la metáfora de “exiliados” de su cultura pagana (como Israel en la dispersión) que sufren la misma discriminación, opresión y violencia que sufren los inmigrantes (1996:55-7, 71, 81-3, 173-5; T. Hanks 1992: 420).

Probablemente 1 Pedro está dirigido a comunidades con núcleos originales de verdaderos inmigrantes sin negar todo matiz metafórico (Elliot 2000:101-2). Abraham, padre de Israel y de la iglesia, era un inmigrante (Génesis 12), los esclavos israelitas vivieron como inmigrantes en Egipto (Éxodo), como también los judíos después del exilio. La “Profesión de Fe” de Israel (Deut 26:4-9) les hacía recordar su opresión como inmigrantes, y la Ley mandaba repetidamente justicia y misericordia para los inmigrantes, las viudas y los huérfanos (Éx 22:21; 23:9; Lev 19:33-34; Deut 24:17-18, 27:19). En Jerusalén, para Pentecostés, había peregrinos de tres de las cinco provincias que 1 Pedro nombra (Capadocia, Ponto y Asia; Hechos 2:9) y muy pronto surgió la persecución que obligó a muchos creyentes judíos a emigrar (Hechos 8:1-4). En → Rom 16, Pablo saludó a 28 inmigrantes en las iglesias que había conocido en otros lugares (ver especialmente Priscila y Aquila). Como marginados y oprimidos, en muchos lugares los inmigrantes respondieron pronto a las buenas nuevas (ver Rahab en Josué 2; cp. Mateo 21:31). Podemos concluir que las comunidades cristianas incluyeron un gran porcentaje de inmigrantes y que tal hecho hizo apta la extensión de su situación en 1 Pedro como metáfora para las comunidades enteras.

**2. Xenofobia, homofobia y minorías sexuales.** Siempre ha sido común acusar a los inmigrantes y extranjeros de importar prácticas sexuales, inauditas y abominables. La misma Biblia Hebrea advierte contra ciertos pecados considerados típicos de los egipcios o de los cananeos (Lev 18:3, 24; 20:23). En la historia de Europa y las Américas encontramos descripciones de la “sodomía” como un vicio importado por los italianos, los franceses, los ingleses, los pueblos indígenas, etc. En África, las tribus comúnmente han culpado a otras tribus de la introducción de prácticas homoeróticas (Stephen Murray y Will Roscoe 1998:xi-xxii, 267). John Boswell demostró que la homofobia y el antisemitismo surgieron en el siglo XII y culminaron en el siglo XX en la Shoah nazi, que mató a miles de homosexuales y otras minorías junto con seis millones de judíos (1980:15).

Según 1 Pedro, el autor implícito estaba acompañado solamente por Silvano (5:12) y Marcos (5:13), ambos solteros. En todo el Nuevo Testamento, además de Pedro, Santiago y Judas (hermanos de Jesús) son los únicos autores casados (1 Corintios 9:5) y la esposa de Pedro (sin nombre en el Nuevo Testamento) no se menciona. Si 1-2 Pedro no fueran del mismo Pedro, entonces Santiago y Judas serían los únicos libros en el NT escritos por autores casados. Y aun si Pedro, Santiago y Judas realmente escribieron los libros que llevan su nombre, solamente el 5% del Nuevo Testamento sería de autores casados,

mientras 95% vendría de minorías sexuales. El énfasis en 1 Pedro en las iglesias como “casa/familia de Dios”, poseería, entonces, un especial significado no solamente para personas literalmente peregrinas e inmigrantes, sino también para personas que no tenían esposas/os e hijos/as literales. La nueva “familia”, la comunidad de los discípulos del soltero Jesús, suplanta a la familia patriarcal en el proyecto liberador de Dios (→ Marcos 3:31-35).

Para los inmigrantes a quienes estaba dirigida la carta, muchos de ellos minorías sexuales (no casados), 1 Pedro enfoca al pueblo de Dios como “casa/hogar del Espíritu” (2:5) y “casa de Dios” (4:17). Como en toda la Biblia, y contrario a las ideologías dominantes modernas, 1 Pedro nunca habla de “familia”, sino de “casa”. De acuerdo con este enfoque en la “casa”, 1 Pedro utiliza otras palabras de la misma raíz: “construcción de un edificio”, 2:5, con fundación, 5:10; y “criados de casa”, 2:18. Aun cuando 1 Pedro se dirige a parejas casadas (3:7), su uso del término “morar en una misma casa / bajo un mismo techo” nos hace recordar que era común incluir bajo tal techo esclavos, viudas, huérfanos y otros parientes no casados. Tal pareja no vivía sola o solamente con sus propios hijos. En el nuevo pueblo de Dios, la nueva casa del soltero Jesús, personas sin casa podían encontrar su hogar y sentirse en casa. El pueblo de Dios en todo el mundo constituye una “hermandad” (2:17; 5:9 [sólo en 1 Pedro]), cuya característica principal es el amor fraternal (1:22; 2:17; 3:8; cp. 4:8-9; 5:14). Este amor fraternal implica el respeto a los derechos de privacidad (4:15).

**3. Mujeres.** 1 Pedro 2:18–3:7 es un código doméstico (*Haustafel*, para casas patriarcales) que manda la sumisión de esclavos/as a sus amos (2:18-25), y de las esposas a sus maridos (cabezas de familias extendidas; 3:1-6; → Colosenses 3:18–4:1; Efesios 5:22–6:9; Tito 2:1-10). El hecho de que no se mencionan amos creyentes y que solamente 3:7 habla de maridos creyentes, señala que 1 Pedro se dirige a comunidades de inmigrantes donde esclavos y mujeres eran la mayoría. Ha sido común ver en estos códigos domésticos una concesión que promueve la conformidad con el mundo y que traiciona la igualdad y la justicia radical de las comunidades primitivas (Gálatas 3:28; ver Balch 1981 y Schüssler Fiorenza 1983 y 2006 abajo). Sin embargo, 1 Pedro continuamente advierte contra la conformidad con la cultura de su entorno (1:14-16; 4:3-4; Achtemeier 1996:53). Aunque las “esposas” ocupan el segundo lugar en el código doméstico (3:1-6), en 1 Pedro no se nombra ninguna mujer específica. Por la inclusión de 2:13-17, que manda sumisión a las autoridades imperiales (como Romanos 13:1-7), en el caso de 1 Pedro algunos preferían hablar de 2:13–3:7 como un “código para la comunidad” (no solamente para la “casa”). Pero al calificar a Roma como “Babilonia” (5:13, imperio violento y opresor), 1 Pedro comparte con el Apocalipsis un elemento de denuncia profética contra la injusticia y, por lo tanto, subraya la diversidad de criterios bíblicos frente al estado (lo cual depende de contextos históricos distintos).

Para los grupos oprimidos (inmigrantes, esclavos/as y mujeres), 1 Pedro desarrolla una estrategia dialéctica: primero, los anima y fortalece en su dignidad (1:1–2:10); luego los llama a una sumisión voluntaria y subversiva frente a las estructuras imperiales y patriarcales (2:11–4:18). Esta sumisión no se presenta como “ética” universal, sino como estrategia o táctica subversiva frente a una situación concreta de opresión y como sabia expresión de la libertad cristiana en este contexto histórico (2:16). Betsy Bauman-Martin señala que, según el código, en Pedro todos los amos de esclavos y casi todos los maridos serían paganos y concluye que “Debemos dejar el consejo para las mujeres en 1 Pedro al siglo I; aquellas mujeres son un ejemplo de coraje en una situación que ya no existe” (2004:277; ver abajo). Sobre la Biblia Hebrea y la tradición judía que permitió al varón tener acceso sexual a sus esclavos/as, ver → 1 Tesalonicenses y Jennifer Glancy (2002:60-61, 148-51).

Con toda justicia han protestado las personas de color y las mujeres contra el *uso* tradicional de la carta que intenta justificar las estructuras de la opresión. Pero tal abuso de la carta no representa el propósito original. Las exhortaciones a la sumisión son táctica en un contexto de dignificación y habilitación de la nueva comunidad (1:1–2:10), ante un imperio aparentemente invencible (Apoc 13:4), y como parte de un canon de libros que hablan de otros contextos históricos, frente a los cuales se dan consejos muy distintos (el Éxodo, las denuncias de los profetas → Gálatas 3:28; Romanos 16).

**4. El judaísmo y la ley.** Aunque el ministerio de Pedro estaba dirigido a sus compatriotas judíos (Gál 2:7), la carta de 1 Pedro se dirige a comunidades cuya mayoría era gentil (1:14, 18; 2:9-12; 4:3-4). Sin embargo, 1 Pedro habla de estos gentiles que profesaban fe en Jesús como Mesías como si fueran judíos. La gran metáfora es que los receptores de la carta han llegado a formar parte de Israel: viven en la “dispersión”, 1:1; habían participado en el Éxodo y ahora son herederos de los títulos y privilegios del pueblo de Dios, 2:9-10 (Achtemeier 1996:69-73). Probablemente este hecho se debe a la convicción de que los cristianos en esta época todavía eran considerados como un grupo dentro del judaísmo (como los fariseos, saduceos, la secta de Qumrán etc.).

## Capítulo 16

La carta procede de la comunidad de creyentes en Roma (“Babilonia”, 5:13), que sería en este momento *una* congregación, no varias como en la época anterior cuando Pablo escribió Romanos 16 (cp. Hebreos 13). En 1 Pedro, el opresor y perseguidor de judíos y gentiles creyentes es “Babilonia” (Roma) y la carta no da ninguna evidencia del tipo de conflicto (ver Gálatas; Filipenses; Romanos; Mateo; Juan) entre judíos tradicionales y otros, quienes con ciertos gentiles habían seguido el “camino” del rabí Jesús. 1 Pedro habla serenamente a los gentiles como herederos de los privilegios de Israel, sin sugerir que los haya quitado a los judíos (J. Ramsey Michels 1988:xlix-lv; Paul J. Achtemeier 1996:69-73; → Efesios). La carta advierte contra la incredulidad y falta de compromiso, pero sin especificar “judíos” como particularmente culpables (2:4-8; cp. el sermón de Pedro en Hechos 4:11-12). Como autoridad, 1 Pedro cita solamente la Biblia Hebrea: 1:16 (Lev 19:2); 2:6-8 (Isaías 28:16; 8:14; Salmo 118:22); 1:24-25 (Isaías 40:6-8); 3:10-12 (Salmo 34:13-17); 4:8 (Proverbios 10:12); 4:18 (Prov 11:31); y 5:5b (Prov 3:34). Además, la carta contiene más de 30 alusiones a la Biblia Hebrea (ver BJ y DHHBE, notas) pero muy pocas a los libros de la Ley (Achtemeier 1996:12).

**5. Débiles, discapacitados y enfermos.** Los lectores originales tenían en común con toda la humanidad la debilidad de la carne (1:24), y antes de su conversión habían vivido en “tinieblas” (2:9, es decir como “ciegos”). Pero, además, como inmigrantes que no eran ciudadanos romanos, eran social y económicamente débiles y, como minoría dentro del judaísmo, su debilidad era aún mayor. Y en su mayoría eran esclavos y mujeres. Por lo tanto, la persecución, la opresión y la violencia eran sus experiencias comunes. Obviamente, la persecución violenta hubiera dejado heridos y discapacitados, pero no hay referencias específicas a tal grupo de enfermos. Ser “sanados” de heridas (2:24) es una metáfora que puede reflejar la realidad literal de muchos destinatarios de la carta.

**6. La crucifixión de Jesús.** La manera de enfocar la muerte de Jesús como sacrificio (1 Pedro 2:21-25; 3:9-4:2) ha provocado una fuerte crítica por parte de muchas teólogas feministas y teólogos afro-americanos, quienes objetan que los opresores siempre promueven “sacrificios” de los oprimidos, pero evitan el sacrificio de sus privilegios y poderes. De hecho, 1 Pedro, como todo el NT, ofrece una variedad de perspectivas y metáforas que ayudan a apreciar cuánta opresión y violencia sufrió Jesús por nosotros en la cruz. Su muerte se presenta como:

- un *sacrificio* eficaz para limpiar la inmundicia interior del pecado (1:2),
- una *debilidad* que con la ayuda divina logra triunfar sobre las fuerzas del mal (3:19),
- un *pago* de un gran precio para redimir esclavos (1:18-19),
- un *ejemplo solidario* de amor que debemos seguir e imitar en nuestras relaciones con los oprimidos (2:21-23),
- un *castigo* sufrido por parte de un inocente (2:24a), y
- como *heridas* que nos sanan (2:24b).

Podemos admitir que ciertas imágenes bíblicas de sufrimiento (Abraham sacrificando a su hijo Isaac, o la propiciación de la ira divina) encierran un riesgo alto de no comprenderlas y abusar de ellas y es mejor no usarlas. Sin embargo, si por oposición al posible abuso de los textos, nos oponemos a todo lenguaje que hable de sacrificios, el compromiso y solidaridad de figuras como la Madre Teresa de Calcuta, el Che Guevara y Martin Luther King también serían descalificados. 1 Pedro, como los Evangelios, no nos habla solamente de “realizarnos” y buscar vidas cómodas y prósperas, al estilo de ciertas sectas populares modernas. Las interpretaciones y los énfasis pueden variar, pero no podemos eliminar la centralidad de la cruz de Jesús sin desnaturalizar la fe cristiana. 1 Pedro es uno de los varios documentos del Nuevo Testamento que hace patente este hecho.

Dos textos en 1 Pedro provocan mucha discusión (3:18-20 y 4:6) y se citan para apoyar la frase del Credo Apostólico: “descendió a los infiernos” (Mateo 27:52; Efesios 4:8; Filipenses 2:10; Colosenses 2:15). Sin embargo, es más común ahora entender que por “la proclamación a los espíritus” (3:19), Pedro se refiere a la proclamación de Jesús después de su resurrección, para anunciar condenación a ángeles/espíritus maléficos (Génesis 6:1-4). Entonces, nada tiene que ver con el otro texto (4:6) donde los “muertos” evangelizados son los creyentes que murieron antes de la segunda venida (1 Tesalonicenses 4:13-18; Brown 1997:714-6; Achtemeier 1996:252-62; 290-1; Dalton 1989; Jobs 2005:270-3).

La estrategia subversiva de 1 Pedro frente a “Babilonia” (el Imperio Romano opresor), establece y consolida a las nuevas comunidades de base. Es notable, por lo tanto, que la epístola que representa la tradición de Pedro en Roma no habla de un Pedro primer “papa” con cardenales, una ciudad vaticana privilegiada, con jerarquía clerical e innumerables propiedades. El

“Pedro apóstol” de esta carta habla, con humildad subversiva, de ser nada más que otro “anciano / presbítero” entre muchos (5:1-2), se opone a toda tiranía eclesiástica (5:3) y se dirige a comunidades eclesiásticas cuyos integrantes son “sacerdotes y reyes” (2:9), donde todos tienen sus dones y capacidades (5:11).

Como muchos libros del Nuevo Testamento, 1 Pedro insiste en que “el fin de todas las cosas está cerca” (4:7), cuando Jesús volverá para establecer su nuevo orden justo y universal (1:5-9). A la luz de 2000 años de historia, no podemos interpretar literalmente las palabras de la inminencia de la venida de Jesús. Sin embargo, en contextos de opresión y en momentos de aflicción, podemos mantener la esperanza de que “El Dios de toda gracia, el que os ha llamado a su eterna gloria en Cristo, *después de breves sufrimientos*, os restablecerá, afianzará, robustecerá y os consolidará” (5:10), pues “A Dios es el poder por los siglos de los siglos” (5:11).

### **Bibliografía (+ = de Pedro mismo; - = no de Pedro; ? = incierta/o)**

- Achtemeier, Paul J. *1 Peter. A Commentary on First Peter*. Hermeneia: Minneapolis: Fortress, 1996.
- Balch, D. L. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. SBLMC 26. Chico, CA: Scholars Press, 1981.
- Bauman-Martin, Betsy J. (2004). “Women on the Edge: New Perspectives on Women in the Petrine *Haustafel*”. *Journal of Biblical Literature* 123/2, 253-279.
- Boring, Eugene M. *1 Peter*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 1999.
- Boswell, John. *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona: Muchnik, 1980/92.
- Brox, Norbert. *La Primera Carta de Pedro*. Salamanca: Sígueme, 1994. Originalmente publicado en alemán (1979).
- Chin, Moses. “A Heavenly Home for the Homeless: Aliens and Strangers in 1 Peter”. *Tyndale Bulletin* 42 (1991): 94-112.
- Corley, Kathleen E. “1 Peter”. En *Searching the Scriptures*, tomo 2, *A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 349-360. New York: Crossroad, 1994.
- Cothenet, Édouard. *Las Cartas de Pedro*. Cuadernos Bíblicos 47. Estella: Verbo Divino, 1997.
- Dalton, William J. *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6*. Analecta Biblica 23. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965; rev. ed. 1989.
- + Davids, Peter H. *The First Epistle of Peter*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Dowd, Sharyn. “1 Peter.” En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon Ringe, 462-64. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- Elliott, John 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*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- . *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress, 1981/90.
- . “Peter, First Epistle Of”. En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 5:269-278. New York: Doubleday, 1992.
- . *1 Peter*. Anchor Bible. New York: Doubleday, 2001.
- Foulkes, Irene. “Der erste Brief des Petrus: Überlebensstrategien für bedrängte Gemeinden”. En *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, ed. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, 701-707. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher, 1998/99.
- Glancy, Jennifer (2002). *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University.
- Gorsline, Robin Hawley (2006). “1 and 2 Peter”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 724-36.
- + Green, Eugenio. *1 Pedro y 2 Pedro*. Miami: Caribe, 1993.
- + Jobes, Karen H. (2005). *1 Peter*. ECNT. Grand Rapids: Baker.
- Kidd, José E. Ramírez. *Alterity and Identity in Israel: The GER in the Old Testament*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- Martin, Clarice J. “The Haustafeln [Códigos Domésticos] in African-American Biblical Interpretation:

## Capítulo 16

- 'Free Slaves' and 'Subordinate Women'. En *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, ed. Cain Hope Felder, 206-231. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- + Michaels, J. Ramsey. *1 Peter*. WBC 49. Dallas: Word, 1988.
- Murray, Stephen O. Y Roscoe, Will, eds. *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: St. Martin's, 1998.
- Perkins, Pheme. *Peter: Apostle for the Whole Church*. Columbia: University of South Carolina, 1994.
- + Schreiner, Thomas R. (2003). *1, 2 Peter, Jude*. NAC37 Nashville: Broadman.

**Elisabeth Schüssler Fiorenza, “The First Letter of Peter (380-403). Fernando F. Segovia y R. S. Sugirtharajah. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York/London: T&T Clark / Continuum, 2007.** [Nota: este capítulo es complejo y muy difícil de resumir]

“El escrito del Testamento Cristiano llamado 1 Pedro invita a una interpretación postcolonial. La carta se dirige a los ‘expatriados’ que viven en la provincia romana de Asia Menor, un grupo marginado que sufre discriminación y opresión. Es, por lo tanto, apropiada una interpretación postcolonial de la carta que es, a la vez, una interpretación crítica feminista” (380).

[Nota. Fernando Segovia señala en la Introducción (54) y el capítulo sobre Juan (193) que sería apropiada una lectura en diálogo con la hermenéutica queer (ver arriba). No obstante, a pesar de varios capítulos que utilizan la metodología postcolonial junto con un método feminista, ninguno de los autores combina la metodología postcolonial con un método queer. Elisabeth Schüssler Fiorenza se queja que “la discusión sobre la óptica y el método de estudios bíblicos postcoloniales no interacciona con mis propuestas teóricas y metodológicas” (381). ¡Nosotros también!]

**Introducción. Una Analítica Feminista Crítica Decolonial (380-2).** (1) Prefiere conceptualizar un comentario crítico feminista como ‘interpretación’ en vez de lectura, pues muchas personas son analfabetas pero pueden interpretar. Una interpretación bíblica crítica emancipatoria requiere concientización y análisis sistémico. Ella ha elaborado tal análisis de las estructuras e ideologías kyriarcales, es decir, de señor, dueño de esclavos/as, padre, esposo, y dominación por varones de elites. (2) ‘Postcolonial’ tiene muchos sentidos y es ‘una actitud mental más que un método’ (citando Sugirtharajah 1998:93). Procura interpretar 1 Pedro como “un texto histórico ‘mundanal’ (worldly) empotrado en relaciones de poder”. (3) Sigue a Chela Sandoval en su análisis ‘doblado’ de poder: (a) como un *pirámide* de relaciones kyriarcales de dominación; (b) como una red (“network”) *horizontal* de relaciones de dominación. Frente a una globalización transnacional que cruza toda frontera, explota todos los pueblos y coloniza a todos los ciudadanos, Sandoval propone una metodología de los oprimidos que apoye una globalización disidente. (4) Tal análisis (doblado) de poder requiere que dejemos la política de identidades y que desarrollemos un método crítico de interpretar las inscripciones de poder. Schüssler Fiorenza procura identificar los destinatarios y reconstruir sus voces y argumentos que el autor de 1 Pedro trata de contestar.

**1 El Autor Inscrito, los Destinatarios y el Mundo Socio-político.** 1 Pedro es una comunicación retórica entre los que viven en el centro metropolitano del Imperio Romano (ver el seudónimo “Babilonia”, 5:13) con los que viven en Asia Menor como sujetos coloniales. Esta comunicación enviada desde el centro del imperio se presenta como una carta autoritativa que aconseja a la gente colonial de las provincias ‘buena conducta y subordinación’. Los destinatarios no se caracterizan en términos democráticos y comunales como *ekklesia* (383), sino en términos políticos individuales como inmigrantes. La mayoría reconoce que la carta es seudónima y escrita a fines del primer siglo, décadas después de la muerte de Pedro. Sin embargo, sigue el debate si la mujer mencionada en 5:13 es una metáfora para la comunidad judeo-‘cristiana’ en Roma o si se refiere a una mujer líder de la iglesia en Roma (384, citando a Judith Applegate 1992 que argumenta que es una mujer líder) [NBJ, NVI y BA traducen literalmente: “la que está en Babilonia...”; RV60 y DHH traducen con una paráfrasis: “La iglesia que está en Babilonia...”]. Applegate señala que tres otros saludos refieren a individuos masc./fem. (1 Cor 16:19; Col 4:15; Rom 16:5) y que “elegida” siempre califica a individuos, no a una iglesia (Rom 16:13). Si *oikos tou theou* en 4:17 no se entiende como templo sino como “casa de Dios” entonces la ‘hermandad’ es concebida como la familia del *pater familias* o Padre Dios [RV60, NBJ y BA traducen literalmente “casa”; DHH y NVI traducen con la paráfrasis “familia”]. Aunque los miembros, como recién nacidos, “anhelan la pura leche espiritual” (2:2), no hay mención explícita de una madre (383-9). .

Es ambiguo en la carta el concepto de hermandad, que podría ser una casa patriarcal o una hermandad igualitaria de mujeres y varones. También son ambiguas las referencias a los destinatarios como “expatriados” (1:1) y “peregrinos” (2:11), tradicionalmente espiritualizados como referencias al peregrinaje del creyente a su patria celestial, pero últimamente entendido como referencias literales a los destinatarios como inmigrantes (386-8; [ver arriba Elliot 1982/95; 2000; Jobs 2005]). Schüssler Fiorenza señala que “*oikos* no significa ‘hogar’ y familia nuclear sino que designa la casa (“household”) como institución social fundamental para la estabilidad del imperio colonial. Aunque la palabra inglesa ‘family’ (familia) deriva del latín *familia*, no tiene el mismo significado (“valence”)” (387).

Una tercera ambigüedad en la carta (388-9) es si los destinatarios son judíos mesiánicos (como Pedro) o si son gentiles convertidos que adoptan los títulos tradicionales de los judíos (2:9-10). El universo simbólico inscrito de 1 Pedro es el de Israel. El lenguaje es teocéntrico con el título ‘*kurios*’ fluctuando entre Dios (“G\*d”) y Cristo. Jesús es el Mesías que inaugura el fin de las edades y funciona como mediador del plan salvífico y las acciones de Dios (“G\*d”). Sin embargo, la carta no describe la comunidad ‘cristiana’ como ‘el nuevo Israel’, pues Israel todavía no es visto como un ‘otro’ comunitario, sino como su identidad constitutiva (1:15-16). La identidad ‘judía’ de la hermandad es prominente especialmente en 2:4-10 (ver Ex 19:6). No obstante, a pesar del reconocimiento de la procedencia judía de los destinatarios, los exegetas insisten que la carta fue escrita a cristianos gentiles y apropia para los lectores el lenguaje y el estatus de Israel como elegido, una lectura colonial supersedionista que supone que es el cristianismo, no el judaísmo, quien ha heredado las promesas a Israel, el pueblo del pacto. Más bien debemos entender que la comunidad fue *una comunidad judía mesiánica*, viviendo en la dispersión, cuya identidad fue determinada por el gran número de personas convertidas en su medio (389).

## 2 El Argumento Inscrito, el Mundo Socio-Simbólico y la Situación Retórica (389-91).

**2.1 La Estrategia Retórica del Sufrimiento (391-2).** El sufrimiento, el tema de la carta (1:6, 11; 2:18-25; 3:13-18; 4:1, 12-19; 5:1, 8-10), refleja la discriminación y opresión que los lectores sufrieron como “mesiánicos / cristianos” (4:16). Los sufrimientos de Cristo funcionan en 1 Pedro como paradigmáticos para los esclavos domésticos (2:18-25; ver 3:13-22; 4:12-19), pero no como una estrategia anti-colonial de resistencia, sino como una lección moral.

**2.2 La Estrategia de Elección y Honor (393-4).** La cultura mediterránea antigua fue estructurada por un dualismo binario de honor y vergüenza (ver 1 Ped 2:12). Sin embargo, esta hermenéutica se construye en términos kyriocéntricos: el honor es varonil y la vergüenza es femenina.

**2.3 La Retórica de Subordinación o de Ser ‘Sujetos’ (394-6).** El mandamiento de “someterse” (*hipotassein*) ocurre cinco veces en 1 Pedro (2:13, todos, a las autoridades imperiales; 2:18 esclavos; 3:1 esposas; 5:1 jóvenes; cp. la descripción de los ángeles etc., sometidos a Jesucristo 3:22). Según el análisis retórico, 2:11-3:12, con 3 imperativos de someterse, es el núcleo de la carta y según Campbell (1998:231) podría titularse: “Háganse sujetos coloniales”. Obviamente, entonces, 1 Pedro teologiza y moraliza el espíritu (“ethos”) dominante kyriarcal del imperialismo romano. En resumen, la retórica cultural colonial romana de sumisión recomienda la sumisión de inmigrantes y extranjeros en Asia Menor y enfoca como problema los casos de sufrimiento injusto de esclavos/as domésticos/as y la relación matrimonial entre mujeres cristianas y varones gentiles. La sumisión en 1 Pedro tiene un carácter de elite varonil y una función colonizadora que 1 Pedro teologiza como la voluntad de Dios.

**3 Reconstruyendo los Argumentos de los Subordinados (396-402).** Los destinatarios comparten con el autor de 1 Pedro una situación social común (el colonialismo romano), un universo teológico común y una conciencia y comprensión religiosa elevada. Sin embargo, discreparon sobre como relacionar su comprensión religiosa con la situación socio-político colonial. Por lo tanto 1 Pedro aconseja una adaptación limitada (sumisión) frente al abuso, opresión y sufrimiento y acepta oposición solamente en la esfera religiosa, pero no socio-política. Algunos de los destinatarios, por otro lado, pudieran haber favorecido una separación de la cultura y sociedad dominante. Hubieran podido insistir que la separación de estructuras sociales opresivas, al limitar los contactos con no-creyentes, reduciría el conflicto y el sufrimiento. Esclavos/as hubieran podido huir de dueños/as injustos/as y esposas hubieran podido dejar a los maridos no dispuestos a convertirse. Si toda la comunidad consistió mayormente de prosélitos que ahora formaban parte de la oposición judía mesiánica al colonialismo romano, hubieron sido acusados de ser *Cristianoi*, es decir, revolucionarios mesiánicos subvirtiendo la sociedad dominante. Y peor la situación si aceptaron como miembros los esclavos escapados y esposas divorciadas. Tal parece ser la situación que 1 Pedro procuró tranquilizar con su consejo de sumisión.

## Capítulo 16

Schüssler Fiorenza procura refutar el ataque mordaz contra su interpretación de 1 Pedro (*In Memory of Her* 1983:260-6) hecho por John Elliott. Según Elliott el argumento de Schüssler Fiorenza se basa en “una reconstrucción fantasiosa del movimiento de Jesús” en la cual ella imagina que “Jesús derrotó (overthrew) las estructuras patriarcales de su sociedad” e inauguró “una época dorada igualitaria”, una suposición que Elliott califica “fantástica y totalmente sin apoyo de los datos sociales... un ejemplo atroz/insigne (egregious) de exégesis determinada por ideología” (2000:597). Schüssler Fiorenza contesta que Elliott malinterpreta su postura y, al suprimir las voces de los destinatarios, olvida que un proceso retórico requiere al menos dos voces. Para ella el ataque de Elliott es un ejemplo de cómo funciona el discurso kyriarcal de honor y vergüenza por varones de elite: él interpreta las admoniciones de sumisión como una clave teológica y las justifica como una revelación divina. Ella insiste en que es esencial distinguir las voces de los destinatarios (esclavos/as, esposas) y no identificarlas con la del autor.

Por ejemplo, los/las esclavos/as domésticos/as hubieran podido insistir que la voluntad de Dios sería ser tratados/as justamente como miembros elegidos del pueblo de Dios en vez de sufrir pasivamente el abuso sexual y la violencia. [Nota: los comentaristas, al justificar la exhortación de 1 Pedro de someterse, tradicionalmente ignoran que los/as dueños/as esperaban servicio sexual de los/as esclavos/as domésticos/as → Filemón]. Al escaparse de tales situaciones, podrían citar el mandamiento de la Biblia Hebrea de acoger tales refugiados: “No entregarás a su amo el esclavo que se haya acogido a ti huyendo de él. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que escoja en una de tus ciudades, donde le parezca bien; *no le oprimirás*” (Deut 23:15-16). Asimismo, las esposas libres y prósperas hubieran podido insistir que la voluntad de Dios sería separarse/divorciarse de maridos violentos y abusivos de ellas y de los/as hijos/as, citando los consejos flexibles de Pablo (1 Cor 7:10-16; 1 Cor 6:14-7:1). Las admoniciones del autor de la carta, por otro lado, parecen reflejar los intereses de la clase de ‘dueños y patronos’ en la comunidad cristiana y se opone a la estrategia alternativa separatista.

En vez de una interpretación colonialista de 1 Pedro, que reinscribe los valores kyriarcales del imperio y legitima tales prácticas cristológicamente (con referencias al sufrimiento de Cristo), un análisis crítico feminista postcolonial de la carta deconstruye la perspectiva imperial y revaloriza la visión liberacionista que también se encuentra inscrita en la retórica de la carta. La meta de tal análisis es la de abrir la comprensión de la carta en términos de la igualdad democrática radical del pueblo de Dios (402).

### **Bauman-Martin, Betsy J. (2004). “Women on the Edge: New Perspectives on Women in the Petrine *Haustafel*”. *Journal of Biblical Literature* 123/2, 253-279.**

Betsy Bauman-Martin señala que el código doméstico (*Haustafel*) en 1 Pedro 2:18-3:11 difiere de los códigos en → Col 3:18-4:1 y Ef 5:21-6:9 de tres maneras importantes (268):

1 1 Pedro no se dirige a casas cristianas sino a grupos socialmente inferiores (esclavos, esposas) que sufren por sus creencias y acciones en *casas no-cristianas* (cp. 1 Cor 7:12-17, excepcional en esta carta).

2 1 Pedro considera que estos grupos son elegidos y distintos y los anima a *seguir en su comportamiento desconforme* en vez de asimilarse a las maneras de vivir no-cristianas.

3 Debemos entender las exhortaciones en este contexto de *disconformidad y no de asimilación* (como otros han insistido).

Además Bauman-Martin indica otras diferencias de menor importancia (264; cf. → Colosenses y Efesios):

4 1 Pedro incluye una exhortación a todos a que obedezcan a las autoridades del gobierno (2:13-17 → Rom 13:1-7);

5 1 Pedro omite las exhortaciones a niños y padres;

6 1 Pedro omite las exhortaciones a los dueños y solamente exhorta a los esclavos;



**7** Al dirigirse a las esposas y los esclavos 1 Pedro emplea *participios* imperativos (“sometiéndose”; 2:18; 3:1), una forma más suave, en vez de simples *imperativos* (cp. “sometanse”; 2:13; ver el Apéndice sobre los participios imperativos en 1 Pedro, 277-9 y los ejemplos en 1 Ped 1:13ab, 14, 18, 22; 2:1, 4, 12, **18, 3:1, 6cd, 7a, b, 9a, b**, 16; 4:8, 10; 5:9—los textos en negrita son del código doméstico). Como en el hebreo, los participios imperativos se usan para expresar las normas comunes y consensuadas y se distinguen de los imperativos simples que expresan mandatos absolutos con autoridad (278);

**8** 1 Pedro emplea el mismo verbo “someterse” (*participios* imperativos, “sometiéndose”) tanto con los esclavos como con las esposas (2:18; 3:1), mientras que → Col y → Ef usan el verbo “obedecer” para esclavos (y niños) y “someterse” solamente para las esposas;

**9** La secuencia en 1 Pedro procede desde afuera (las autoridades civiles) hacia adentro (esposas), mientras que en Colosenses es desde adentro (matrimonio) hacia fuera (esclavos);

**10** Al dirigirse a relaciones entre creyentes (esclavos y esposas) y no-creyentes (dueños y maridos), el código en 1 Pedro se vincula más con el contexto (la persecución y el sufrimiento), mientras que en Col y Ef los códigos parecen más divorciados del contexto.

Bauman-Martin (254, 264) así acepta la conclusión de John Elliott (1981; 2000) que 1 Pedro enfoca el conflicto para fortalecer la cohesión de la comunidad cristiana, mientras que David Balch (1981) y Elizabeth Schüssler-Fiorenza (1983:260-5) concluyen que los Cristianos de 1 Pedro no son enemigos del orden político romano sino que lo apoyan y que la carta promueva asimilación a las normas grecorromanas para la familia y la sociedad (256).

Muchas feministas concluyen, siguiendo a Schüssler Fiorenza, que el código doméstico en 1 Pedro es un “texto kyriarcal” (del griego *Kúrios*, Señor), que enseña el dominio del señor o dueño por medio de las estructuras de control utilizadas por los varones de elites con propiedad (257). Bauman-Martin no está de acuerdo en el caso de 1 Pedro, porque difiere de los códigos de Colosenses y Efesios en contenido y contexto (*kurioi*, señores, en 1 Pedro ocurre solamente en 2:18 donde se describen como “de mal genio”, BNP). Concluye que el código en 1 Pedro no anima a las mujeres a someterse a los maridos para mantener la armonía de la casa, sino de desobedecer (romper con su idolatría) y entonces someterse a la persecución que resulta (257, nota 19). Estructuralmente el código está en un contexto que identifica a los lectores como “Israel”, calificados como “linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para posesión de Dios” (2:9). Los lectores (esclavos y mujeres incluso) fueron escogidos para ser separados y superiores, no para asimilarse (268).

Por lo tanto, Bauman-Martin sugiere: “El consejo de 1 Pedro a las mujeres debe ser dejado en el primer siglo: las mujeres son un ejemplo de coraje en una situación que ya no existe más. Las instrucciones son un ejemplo de confusión y compromiso frente a una fuerte persecución y problemas de género. A la vez subvierten y reinscriben el sistema antiguo patriarcal de opresión” (277). Entonces concluye que “usar las exhortaciones de 1 Pedro como una norma universal de comportamiento (como hacen algunos sacerdotes y pastores) o condenar el texto como universalmente destructivo porque en el pasado se prestó a usos destructivos (como hacen algunas feministas) es ignorar un ejemplo positivo del coraje de mujeres de la antigüedad y emplear una hermenéutica atemporal y absolutista que la mayoría de biblistas rechazan” (277). Señala que en muchos contextos hoy “el abuso de mujeres cristianas ocurre con más frecuencia a manos de sus esposos cristianos” (276; ver 253 con la referencia al estudio de James y Phyllis Alsdurf, *Battered into Submission: The Tragedy of Wife Abuse in the Christian Home*, Downers Grove: InterVarsity, 1989). Concluye que para mujeres cristianas abusadas hoy, el uso de los Códigos Domésticos del Nuevo Testamento, especialmente de 1 Pedro, es un error pastoral gravísimo.

**Gorsline, Robin Hawley (2006). “1 and 2 Peter”. *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 724-36.**

## Capítulo 16

En sus observaciones sobre 1 Pedro (pseudónimo ca. 70-95 d. C.), Robert Gorsline resume bien la variedad de interpretaciones de los “expatriados” (1:1) y “extranjeros y peregrinos” (2:11), sean literales o metáforas para el creyente rumbo a la patria celestial, o una doble referencia; y entonces señala lo parecido de la situación de la gente queer moderna, tratando de sobrevivir frente al odio o violencia y con un mínimo de protección y recursos legales (725-7, citando a John Elliott). También trata del problema del Código Doméstico (2:13-3:7), aceptando las conclusiones negativas de Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983) y Kathleen Corley (1994) sobre los daños a mujeres y esclavos que han resultado del texto (727-9; cp. Bauman-Martin arriba).

En su conclusión “Puede este libro ser salvado” (729-32), Gorsline reconoce que 1 Pedro no dice nada sobre la homosexualidad pero cita como un texto que fácilmente se presta a abusos: “Amados, les ruego que se abstengan de las codicias carnales que combaten contra el alma / la vida” (2:11). Sin embargo, el verbo “codiciar/desear” es el mismo que se emplea en los Diez Mandamientos en la prohibición que advierte a varones libres heterosexuales de no codiciar/desear la esposa del prójimo (ver también → Romanos 13:8-10 sobre la codicia que hace daño al prójimo y destruye la comunidad).

Siguiendo a Schüssler Fiorenza, Gorsline concluye que el énfasis en la sumisión de los esclavos y las mujeres bajo la autoridad de no-creyentes revela la preocupación del libro con esclavos y mujeres no sumisos (ya habían expresado su “libertad” al afiliarse con otra religión; 2:16; ver arriba). Sin embargo, al recordar que los esclavos/as debían someterse también a los reclamos sexuales de sus dueños (2:18, que reconoce la existencia común de dueños *skoliois*, doblados, torcidos, perversos; BDAG 2000:930), 1 Pedro en efecto contradice las interpretaciones de → Rom 1:27 como una prohibición universal contra relaciones homoeróticas. Lo que 1 Pedro (y Romanos) condenan como perverso no es el homoerotismo en sí, sino los actos no-consensuales, injustos, opresivos, violentos, sin amor (es decir los abusos de poder por parte de los opresores; sobre los usos/abusos sexuales de esclavos ver Glancy 2002:21-24, 148-51 → cp. Lucas 7:1-10 // Mateo 8:5-13 sobre el Centurión y su querido esclavo, que sugieren que también existieron relaciones homoeróticas entre dueños y esclavos que eran consensuales y tiernas).