

El cristianismo, un nuevo estilo de vida **Santiago Guijarro Oporto**

In: *El Cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018, pg. 159-177.

En los capítulos precedentes hemos examinado con cierto detalle dos textos que reflejan la situación de los cristianos de la provincia romana de Ponto y Bitinia en dos momentos clave para entender los mecanismos y los procesos que propiciaron el arraigo del cristianismo en sus inicios. Se trata, como hemos visto, de textos muy diferentes no sólo por la distancia temporal que los separa, sino también por el punto de vista que presuponen y por la finalidad que persiguen. Pero estas diferencias, que nos permiten observar aquellos grupos cristianos desde diversos ángulos y en distintos momentos, son precisamente las que hacen de ellos un instrumento adecuado para apreciar cómo la primera difusión del cristianismo se fue consolidando en los individuos y en los grupos.

En este arraigo inicial del cristianismo fue decisiva la generación subapostólica, es decir, aquella que continuó la obra de los apóstoles. Fue, en gran medida, una «generación anónima», que atribuyó sus esfuerzos y escritos a los grandes misioneros de la primera hora. Su trabajo paciente y discreto consistió, principalmente, en traducir el primer anuncio del evangelio en una forma de vida que con el tiempo llegaría a transformar la sociedad en que vivían. Los dos escritos estudiados nos han permitido observar este proceso desde dentro y comprobar desde fuera sus primeros resultados.

El objetivo de este capítulo final es identificar algunos de los rasgos de aquella mutación, además de intentar comprender los mecanismos que contribuyeron a la transformación de los individuos y los grupos. Para ello será de gran utilidad contar con un marco teórico adecuado, una teoría de la acción que permita contextualizar las reiteradas alusiones al nuevo estilo de vida que hemos visto en ambos escritos.

1. La exhortación (*CPe*) y sus efectos (*CPLi*)

El análisis de la Carta de Plinio y de la Primera carta de Pedro se basa en el postulado de que entre ambos escritos existe, al mismo tiempo, continuidad geográfica y distancia temporal. La continuidad geográfica permite presuponer que ambos textos hablan de la situación de los grupos cristianos en la provincia de Ponto y Bitinia. Este primer aspecto del postulado cuenta con numerosos argumentos a su favor y no requiere una justificación ulterior. Sin embargo, el segundo aspecto, la distancia temporal, se enfrenta a la dificultad de que no es posible datar con certeza *CPe*. En el capítulo primero se han expuesto los argumentos que han convencido a la mayoría de los estudiosos para situar su composición en las últimas décadas del siglo I

d.C. No faltan, sin embargo, como también se ha indicado, los que la ambientan en tiempos de Trajano, sosteniendo que *CPLi* refleja la situación que presupone la epístola petrina. El principal argumento de quienes así piensan es que en los dos escritos se habla de tener que sufrir por el hecho de ser cristianos (*1Pe* 4, 15-16;

Plinio, *Ep.* 96, 2)¹. Sin embargo, parece claro que se refieren a situaciones diferentes, de modo que la coincidencia sería más un dato a favor de la continuidad geográfica, que un argumento en contra de la distancia temporal².

Con todo, esta no es la única relación que puede establecerse entre ambos textos, pues aunque se trata de composiciones diversas, escritas desde concepciones e intereses muy diferentes, es posible encontrar en ellos elementos de continuidad e indicios de evolución. Es importante subrayar que se trata de indicios, no de evidencias irrefutables. El valor de esta comparación no reside, por tanto, en los detalles, sino en la visión de conjunto. En consecuencia, los puntos de contacto que se enumeran a continuación no pretenden probar que los dos escritos describen la evolución de un grupo cristiano particular, sino mostrar que en ellos ha quedado reflejada la situación de las comunidades cristianas de Ponto y Bitinia en dos momentos cruciales para el primer arraigo del cristianismo. Por eso, aunque la relación entre ellos no hubiera existido o no pudiera probarse, en absoluto esto sería un inconveniente para identificar en *CPe* una exhortación cuya principal finalidad fue consolidar las creencias y el estilo de vida de los cristianos a los que se dirige. En este sentido, los datos aportados por *CPl* representan sólo un posible efecto de esta exhortación y sirven para imaginar en concreto las consecuencias que pudo haber tenido.

Un primer punto de contacto entre ambos escritos lo encontramos en la importancia que los dos conceden al comportamiento cristiano. Las prácticas de vida son, de hecho, el principal descriptor para ambos de la identidad del grupo. La *CPe* recuerda a los cristianos que han abandonado el comportamiento vano heredado de sus antepasados para adoptar un nuevo estilo de vida que tiene como referencia la santidad de Dios (*1Pe* 1, 15-16.18). Este nuevo estilo de vida está determinado por la nueva relación que tienen con Él y con Cristo, y por eso se describe como un comportamiento «en temor» (ἐν φόβῳ, *1Pe* 1, 17), es decir, inspirado en la reverencia a Dios, y «en Cristo» (ἐν Χριστῷ *1Pe* 3, 16). Dicho comportamiento se define genéricamente como «hacer el bien» (*1Pe* 2, 15) y se traduce en acciones concretas, tales como abandonar «toda malicia y todo engaño, hipocresía, envidia, y toda maledicencia» (*1Pe* 2, 1), o actuar de tal modo que nadie tenga que sufrir «por asesino o ladrón, por malhechor o por meterse en asuntos ajenos» (*1Pe* 3, 15). En *CPl* encontramos un posible efecto de estas recomendaciones cuando se dice que, en su reunión matinal, los cristianos se obligaban mutuamente con juramento «a no cometer hurtos, ni robos, ni adulterios, a no faltar a la palabra dada, a no negarse a restituir un depósito si se lo reclamaban» (*Ep.* 96, 7). Este compromiso de vida llamó la atención de Plinio, pues reflejaba un estilo de vida consolidado.

La forma en que ambos escritos aluden a las creencias que sustentan este nuevo estilo de vida es otro punto de contacto entre ellos. En *CPe* se habla explícitamente de la «fe» de los destinatarios, la cual tiene como referencia fundamental a Dios (*1Pe* 1, 21). Ahora bien, esta fe en Dios tiene que ver, sobre todo, con Cristo, a quien se menciona más de veinte veces en la carta. La fe en él se funda en el papel que desempeña en el proyecto de Dios, como recuerda la fórmula tradicional: «designado antes de la creación del mundo y manifestado al final de los tiempos por vosotros, los que por medio de él creéis en Dios, que lo resucitó de entre los

¹ Los argumentos básicos a favor de esta tesis fueron expuestos en una breve nota por J. Knox, *Pliny and 1 Peter*.

² D.G. Horrell, *Becoming Christian*, 196-197.

muertos y lo colmó de gloria» (1Pe 1, 20-21). Sin embargo, dada la situación de los destinatarios, la carta insiste sobre todo en la pasión de Cristo, presentada como ejemplo del comportamiento que sus seguidores deben adoptar (1Pe 2, 21-24). Esta fe en Cristo y en Dios es el fundamento de la esperanza que los sostiene en este mundo, en el que viven como forasteros (1Pe 1, 3-12). En *CPlí* estos fundamentos de la fe cristiana aparecen como algo plenamente asumido por los cristianos a los que interrogó. Muchos de ellos, en efecto, estuvieron dispuestos a dar su vida antes que renegar de su fe en Dios y maldecir a Cristo (*Ep.* 96, 5)³. El escrito de Plinio también se hace eco de la centralidad de Cristo en la fe de aquellos grupos cristianos cuando afirma que, en la misma reunión matinal, cantaban a coros «un himno a Cristo como Dios» (*Ep.* 96, 7). De hecho, es interesante observar que la relación que se establece en *CPlí* entre la alabanza a Cristo y el compromiso de los cristianos es similar al que encontramos en *CPe* entre el ejemplo de Cristo y el estilo de vida que se propone a los destinatarios. La fe en Cristo y el compromiso de vida parecen haber encontrado una expresión ritual en la reunión matinal que celebraban en tiempos de Plinio.

La expresión ritual de las creencias es un medio privilegiado para consolidarlas; de hecho, gracias a las acciones rituales, las creencias se expresan corporalmente y se interiorizan emocionalmente. La relación entre *CPe* y *CPlí* en lo que se refiere a este aspecto es muy reveladora, pues se advierte un claro progreso. En *CPe* sólo se habla de la expresión ritual de la fe en relación con el bautismo, al que se alude implícitamente en el exordio y explícitamente al hablar del fundamento del comportamiento en Cristo (1Pe 3, 21-22). No se mencionan, sin embargo, las reuniones del grupo. Estas, sin duda, existirían, pues hemos de suponer que fue en ellas donde se leyó la carta. Sin embargo, este aspecto que el autor de la carta daba por supuesto era el que más llamaba la atención de quienes observaban a los cristianos desde fuera. En consecuencia, *CPlí* constituye un testimonio único de la importancia que tenían los encuentros del grupo y las acciones rituales que en ellos realizaban los cristianos. Si, como hemos dicho más arriba, este documento es el primer testimonio sobre un encuentro matinal de los grupos cristianos, el hecho de que se reunieran dos veces el mismo día (presumiblemente, el día del Señor) muestra que la expresión ritual de la fe había cobrado más importancia, lo cual revela también un interés por afianzar e interiorizar las creencias y la forma de vida del grupo.

Por último, la difusión del cristianismo en la provincia de Ponto y Bitinia en tiempos de Plinio puede explicarse como un efecto de la estrategia misionera propuesta en *CPe*. En efecto, *CPlí* afirma que el cristianismo había «invadido no sólo las ciudades, sino también las aldeas y hasta los campos» (*Ep.* 96, 9), esbozando así una cierta trayectoria que se habría iniciado en las ciudades. Pero también se dice, indirectamente, que la fe cristiana había llegado a los diversos estratos sociales, cuando se mencionan esclavas a las que se tortura, hombres libres a los que se condena y ciudadanos romanos a los que se envía al emperador (*Ep.* 96, 3. 4. 8). De hecho, esta difusión capilar del cristianismo en diversos estratos y ambientes sociales se convirtió en un grave problema que afectaba a la economía y a los

³ Este procedimiento se describe al hablar de los que renegaban de su fe. Consistía en invocar a los dioses con una fórmula propuesta por el gobernador, ofrecer incienso y vino a la imagen del emperador y a las estatuas de las divinidades, y maldecir además a Cristo. Lógicamente, este mismo procedimiento servía para identificar como culpables a quienes confesaban su fe y fueron condenados a muerte por ello (*Ep.* 96, 2-3).

templos (*Ep.* 96, 10). Aunque Plinio pudo haber exagerado alguno de estos datos para convencer al emperador de que el procedimiento seguido por él era el adecuado, no cabe duda de que la difusión del cristianismo llamó su atención.

Esta situación podría explicarse como resultado de la estrategia misionera propuesta en *CPe*. Dicha estrategia se diferencia notablemente de la que siguieron los cristianos de la primera generación, para quienes la movilidad geográfica fue un factor determinante. En *CPe*, sin embargo, el estilo de vida de los creyentes se presenta como el principal instrumento misionero. La invitación que leemos en *1Pe* 3, 15: «Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones», no se refiere, en primer término a un testimonio de palabra, sino al buen comportamiento en Cristo, que avergonzará a quienes los calumnian (*1Pe* 3, 16). De igual modo, se espera que las esposas conviertan a sus maridos no con palabras, sino con un comportamiento irreprochable inspirado en su fe en Dios (*1Pe* 3, 1-2)⁴. Esta estrategia misionera arraigo de las creencias y del estilo de vida cristianos, al tiempo que explicaría una difusión en forma de onda expansiva como la que parece presuponer la descripción de Plinio⁵.

2. La transformación del «*habitus*»

La relación de continuidad y progreso que se observa al comparar las exhortaciones que hace *CPe* a los cristianos de Ponto y Bitinia con la información que nos proporciona sobre ellas unos años más tarde *CPLi* revela que en dichas comunidades estaba arraigando una nueva forma de vida. En general, puede decirse que una forma de vida ha arraigado en una persona o en un grupo cuando se ha hecho habitual y permanente. Si esta forma de vida es nueva, distinta de la anterior, los individuos y los grupos pasan por un proceso de transformación complejo que no sólo afecta a sus ideas y a sus emociones, sino también a sus cuerpos. El resultado de este proceso es un comportamiento coherente que sigue patrones nuevos.

Para entender un poco mejor este proceso, puede ser útil recurrir a la teoría de la acción propuesta por el antropólogo y sociólogo francés Pierre Bourdieu a partir de la categoría del *habitus*⁶. Dicha teoría pretende explicar por qué las acciones humanas siguen patrones regulares. A diferencia del estructuralismo objetivista, que explicaba este hecho como resultado del influjo que ejercen las estructuras sociales en la persona, y del existencialismo subjetivista, que explicaba este fenómeno como resultado de las decisiones del individuo, Bourdieu justificó la regularidad de la acción humana como efecto del *habitus*. Según él, el *habitus* puede definirse como:

Un sistema de disposiciones durables y transferibles --estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes-- que integra todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las

⁴ Cf. T. Seeland, *Resident Aliens in Mission*.

⁵ Resulta tentador, en este sentido, relacionar este proceso de difusión local del cristianismo con la importancia que tienen los esclavos domésticos en la exhortación de *CPe*, pues una de las tareas que se encomendaba a los esclavos era la gestión de las propiedades rurales, lo cual habría facilitado el contacto con los trabajadores o arrendatarios de las mismas, cf. K. Bradley, *Slavery and Society*, 58-60.

⁶ La siguiente exposición no pretende ofrecer una visión completa de esta teoría de la acción, sino señalar algunos aspectos de ella que ayuden a comprender mejor la insistencia de los escritos estudiados en el comportamiento.

acciones de los agentes en una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir⁷.

La descripción del sistema de disposiciones que configura el *habitus* como un conjunto de «estructuras estructuradas» revela dos características importantes. En primer lugar, muestra que no se trata de una simple agregación de disposiciones desconectadas entre sí, sino de un conjunto articulado, orgánicamente dispuesto. En segundo lugar, deja ver que dicha estructura ha sido construida a partir de las experiencias pasadas. El *habitus*, de hecho, se configura en el proceso de socialización a través de diversas interacciones por medio de la repetición, la imitación y la participación en el juego de las relaciones sociales. Ahora bien, el hecho de que este conjunto de disposiciones se adquiriera a través del proceso de socialización revela, además, que el *habitus* tiene una naturaleza colectiva: quienes han sido socializados en el mismo grupo poseen el mismo *habitus*.

Según la definición de Bourdieu, estas «estructuras estructuradas» actúan en el individuo como «estructuras estructurantes», lo cual significa que el conjunto de disposiciones que configura el *habitus* funciona como matriz que organiza las percepciones, apreciaciones y acciones de los agentes en una coyuntura o acontecimiento. El *habitus* funciona, así, como una especie de «gramática generativa» a diversos niveles: el nivel mental de las percepciones, el nivel emocional de las apreciaciones y el nivel práctico de las acciones. Es una competencia social adquirida que opera de forma inconsciente y que el individuo transfiere de forma espontánea a distintos ámbitos de la vida, generando así un comportamiento coherente y regular⁸.

Ahora bien, la naturaleza estructurada y estructurante de las disposiciones que configuran el *habitus* podría hacer pensar que se trata de algo inmutable o rígido; sin embargo, no es así. El *habitus* es ciertamente persistente, pero también es dinámico y maleable; está en permanente revisión, y cuando se dan las condiciones adecuadas, puede transformarse. Es posible hablar entonces de un *habitus* primario, que se configura en el proceso de socialización primaria (familia), y de un *habitus* secundario, que se acuña en procesos ulteriores (la escuela, el grupo religioso, etc.). El *habitus* es una competencia heredada, pero permite la innovación; predispone, pero no determina⁹.

Para entender el proceso de transformación del estilo de vida que se dio en los grupos cristianos de Ponto y Bitinia resulta especialmente relevante comprender cómo funciona esta transformación del *habitus*. Todo indica que se trata de un proceso complejo en el que la capacidad reflexiva del individuo interviene para modificar algunas de las disposiciones básicas que lo configuran¹⁰. La reflexividad es, por tanto, un elemento importante, pero no el único, pues la transformación de las disposiciones está condicionada por otros elementos que determinan y limitan la acción.

En efecto, según Bourdieu, la acción humana no depende sólo del *habitus*, sino también de otros dos factores que interactúan con él. El primero de ellos es el

⁷ P. Bourdieu ofrece diversas definiciones, muy similares todas. Esta procede de uno de sus primeros escritos: *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 178. Cf. también E. Martín Criado, *Habitus*; y G. Sapiro, *Habitus*, 486-488.

⁸ Cf. una exposición más detallada sobre el *habitus*, según Bourdieu, en L. Wacquant, *A Concise Genealogy*, y en D. L. Swartz, *The Sociology of Habit*.

⁹ L. Wacquant, *A Concise Genealogy*, 68.

¹⁰ Sobre la capacidad reflexiva del *habitus*, cf. C. L. Decoteau, *The Reflexive Habitus*; Sh. Rafieian and H. Davis, *Dissociation, Reflexivity and Habitus*.

«capital», o sea, los recursos que el *habitus* necesita para transformarse en acción. Estos recursos pueden ser de tipo económico, social, cultural o simbólico, y constituyen un activo que está distribuido de forma desigual entre los diversos grupos sociales. La combinación de capital y disposiciones determina las posibilidades de acción. El segundo factor que determina la acción es el «campo». Con este término denomina el pensador francés el contexto social estructurado en el que tiene lugar la acción generada por el *habitus*. Un campo es una situación social concreta en la que la combinación de *habitus* y capital producen acciones determinadas. Puede decirse, pues, que la acción humana es el resultado de una compleja interacción entre las disposiciones del *habitus*, los recursos del capital y la definición del campo¹¹. Dada la estrecha relación que existe entre estos tres elementos, cualquier modificación que se dé en uno de ellos afecta a los demás. En una situación estable, en la que la definición del campo y los recursos disponibles no cambian, el *habitus* será también estable, pues se habrá alcanzado un equilibrio entre las expectativas subjetivas y las condiciones objetivas. Sin embargo, un cambio en la situación o en los recursos disponibles puede inducir una modificación del *habitus* a través de un proceso en el que interviene la reflexividad. Un ejemplo típico de ello son las situaciones de crisis. Cuando estas se producen, el equilibrio entre las estructuras objetivas y las expectativas subjetivas se rompe, poniendo así en cuestión los presupuestos sobre los que se basaba el anterior equilibrio. Se abre entonces la posibilidad de una praxis más innovadora¹². Las situaciones de crisis y otras similares en las que se modifica el capital (recursos) y/o el campo (situación social) inducen, de hecho, a reflexionar sobre las disposiciones que configuran el *habitus*. Esta reflexión puede, en algunos casos, propiciar una modificación inicial del mismo, pero para que esta sea estable no basta con que se modifiquen las percepciones mentales (ideas), sino que es necesario además que cambien las apreciaciones emocionales (sentimientos) y las expresiones corporales (formas de estar y de actuar). La transformación del *habitus* en cuanto conjunto estructurado de disposiciones estables supone la redefinición de las disposiciones mentales, emocionales y corporales. Se trata de un verdadero proceso de resocialización, en el que están implicadas todas las dimensiones de la persona. Este proceso no sólo requiere tiempo, sino también una acción coordinada para que, además del *habitus*, cambien las situaciones sociales en las que este se expresa¹³. Finalmente, es necesario tener presente que los nuevos movimientos sociales facilitan una interacción entre el *habitus* y la reflexividad que va más allá de los momentos de crisis. En sus inicios, dichos movimientos critican aspectos del *habitus* adquirido, pero si quieren sobrevivir deben lograr un cierto grado de estabilidad en los comportamientos de quienes promueven este cambio y de sus seguidores. Esta estabilidad configura un nuevo *habitus*, que consiste en nuevas formas de pensar, sentir y actuar. Ahora bien, como ya vimos, esta transformación del *habitus* es sólo uno de los factores que contribuyen al éxito del nuevo movimiento. Para que este prospere, ha de contar con los recursos suficientes y con una situación social adecuada¹⁴.

¹¹ D. L. Swartz, *The Sociology of Habit*, 65-66.

¹² N. Crossley, *From Reproduction to Transformation*, 46-49.

¹³ D. L. Swartz, *The Sociology of Habit*, 67-68.

¹⁴ N. Crossley, *From Reproduction to Transformation*, 55-60.

3. El estilo de vida cristiano como expresión de un nuevo «*habitus*»

Resulta evidente que *CPe* trató de promover una transformación del estilo de vida, de la forma de actuar de los cristianos. Este nuevo estilo de vida que los cristianos eran invitados a adoptar se inspiraba en el ser mismo de Dios: su santidad. Evidentemente, se trataba de una conducta muy diferente a la que antes habían tenido. Su antiguo modo de vida, expresión de su ignorancia y de sus pasiones, era un comportamiento vano. El nuevo, sin embargo, era bueno y honorable, pues brotaba de la santidad de Dios y estaba determinado por el conocimiento de su voluntad y por el ejemplo de Cristo.

En realidad, este estilo de vida no era algo nuevo para ellos. Las alusiones de la carta al proceso de iniciación a la vida cristiana revelan que lo habían adoptado en el pasado, después de su bautismo. La *CPe* menciona varias veces este proceso de iniciación, y aunque alude a él de forma indirecta, pues se trata de algo bien conocido para los destinatarios, no resulta difícil descubrir que había supuesto para ellos una verdadera transformación del *habitus*.

Dicho proceso había operado, en primer lugar, un cambio de mentalidad. Gracias a la predicación de la buena noticia, los cristianos habían conocido que la salvación anunciada por Dios a través de sus profetas estaba destinada a ellos (*1Pe* 1, 10-12), que esta salvación les había llegado gracias a la entrega de Cristo, en quien creían sin haberlo visto (*1Pe* 1, 8), y que esta salvación se manifestaría plenamente en el momento final (*1Pe* 1, 5). Todas estas convicciones de fe habían redefinido su concepción del tiempo y su visión del mundo: habían transformado sus disposiciones mentales.

En segundo lugar, durante el proceso de iniciación a la vida cristiana se había producido una intensa modificación de las disposiciones emocionales. Las alusiones a los registros emotivos y valorativos son frecuentes en la carta. Ya en la *praescriptio* epistolar, se les recuerda que, aunque ahora viven como forasteros y extranjeros en situación de diáspora, han sido elegidos por un designio divino (*1Pe* 1, 1-2). Gracias a la fe han renacido para una esperanza viva y una herencia incorruptible (*1Pe* 1, 3-4). Por eso, aunque sometidos a la prueba, se alegran con un gozo inefable y radiante (*1Pe* 1, 6,8), y se sienten orgullosos de ser cristianos, puesto que saben que son un linaje escogido, un sacerdocio regio, una nación santa, un pueblo adquirido para anunciar las hazañas del Señor (*1Pe* 2, 9). La buena noticia que habían aceptado no representaba para ellos únicamente una transformación de las disposiciones mentales, sino también un cambio profundo en las disposiciones emocionales.

Esta transformación de las disposiciones mentales y emocionales había contribuido decisivamente a la construcción de una nueva identidad social. Según la conocida definición de Henry Tajfel, la identidad social es «aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social, junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia»¹⁵. En los grupos religiosos, como es obvio, son las creencias compartidas las que determinan la pertenencia al grupo. Dichas creencias son también la causa de la valoración positiva que los miembros del grupo hacen de su situación.¹⁶ Las creencias compartidas y la valoración positiva que los miembros del grupo hacen de su situación gracias a ellas son, en *CPe*, el fundamento de una

¹⁵ H. Tajfel, *Grupos humanos*, 292.

¹⁶ D. Bar-Tal, *Las creencias grupales*.

nueva identidad grupal. Por eso, la exhortación que se les dirige utiliza siempre el plural: se trata de una identidad compartida.

Esta identidad compartida, fruto de la transformación de las disposiciones mentales (creencias) y emocionales (valoraciones), era el fundamento de la nueva forma de vida de los cristianos. También en esta dimensión, es decir, en las disposiciones que determinan la acción, se había producido un cambio, como hemos visto. Sin embargo, el cambio en la forma de vida no se había consolidado aún y, por esto, la situación de rechazo y de amenaza que estaban viviendo suponía para ellos un verdadero peligro, una «prueba de fuego» (1Pe 4, 12), y necesitaba ser reforzado. Por consiguiente, este es el aspecto en el que más insiste la carta¹⁷.

Esta observación es coherente con lo que se observa en los procesos de transformación del *habitus*. En ellos, en efecto, el elemento más persistente, el más resistente al cambio, son justamente los comportamientos. La tendencia conservadora de las disposiciones relacionadas con el comportamiento hace que su modificación sea una tarea laboriosa y lenta¹⁸. El cambio de tales disposiciones supone un verdadero proceso de resocialización que conlleva la interiorización de nuevos patrones de comportamiento. Tal interiorización no se produce sólo con un cambio de mentalidad, sino que requiere además la participación del cuerpo, que debe ser modelado para que pueda expresar de modo espontáneo el nuevo estilo de vida. A esta modulación del cuerpo se refiere la carta cuando, dirigiéndose a los esclavos domésticos, les recuerda que Cristo «llevó nuestros pecados en su cuerpo» (1Pe 2, 25); o cuando, dirigiéndose a las esposas, las exhorta a no estar preocupadas por el atavío exterior (peinado, alhajas y vestidos), sino «por la persona oculta en el corazón, el adorno inmarchitable de un espíritu apacible y sereno, que es de gran valor ante Dios» (1Pe 3, 3-4)¹⁹.

La exhortación de la carta se sitúa, pues, en la coyuntura precisa en que la transformación inicial de las disposiciones mentales y emocionales estaba operando una transformación de las disposiciones que determinan el comportamiento. Por tanto, la consolidación del *habitus* en esta dimensión particular es la principal finalidad de la exhortación, tal como se afirma al final de la *peroratio*:

Y el Dios de toda gracia, que os ha llamado a su eterna gloria en Cristo, después de un corto sufrimiento os *restablecerá*, os *fortalecerá*, os *robustecerá* y os *consolidará*. Suyo es el poder por siempre. Amén (1Pe 5, 10-11).

Son las últimas palabras de la exhortación, las que quedarán resonando en la memoria sus oyentes o lectores. En ellas se evoca la elección de los creyentes, que ha sido el tema del exordio inicial (1Pe 1, 3), pero sobre todo se expresa el deseo de que no sucumban a la prueba y de que el proceso iniciado con dicha elección se

¹⁷ Las creencias y la valoración que se desprende de las mismas tienen en la exhortación una función subsidiaria, pues se habla de ellas en el *exordium* para motivar el tema principal de la conducta cristiana (1Pe 1, 3-12), o se alude a ellas de pasada para fundamentar dicho comportamiento (1Pe 1, 18-21; 2, 21-25; 3, 18-19).

¹⁸ D. L. Swartz, *The Sociology of Habit*, 68, hace la siguiente observación: «La transformación exitosa del comportamiento, sea para formar nuevos hábitos o para desechar los viejos, requerirá periodos relativamente largos de entrenamiento práctico para interiorizar disposiciones particulares».

¹⁹ En este sentido, resulta elocuente la diferencia que hemos observado entre las exhortaciones de *CPe* y la descripción que hace *CPLi* de la conducta y de las prácticas de los cristianos. Da la impresión de que la labor paciente realizada durante la generación subapostólica en este aspecto había comenzado a dar resultados en tiempos de Plinio.

consolide. En la formulación de este deseo, llama la atención la superposición de cuatro verbos casi sinónimos (en cursiva) que expresan la idea de solidez, arraigo o firmeza. Tal acumulación busca reforzar en los lectores y oyentes, tal vez inseguros sobre su capacidad para mantenerse firmes, la certeza de que contarán para ello con la ayuda de Dios²⁰. Ahora bien, el hecho mismo de que se recurra a Dios y a su poder para garantizar la consolidación del nuevo *habitus* da idea de hasta qué punto necesitaba ser reforzado²¹.

La finalidad de la carta es, en definitiva, consolidar el nuevo estilo de vida que los cristianos habían adoptado tras su bautismo, y que ahora se veía amenazado por la prueba de fuego que se les presentaba inesperadamente. Para lograr este objetivo, el autor de la carta pretende renovar sus convicciones, recordándoles la buena noticia que les fue anunciada, y estimular sus emociones, haciéndoles caer en la cuenta del gran don que han recibido y de la herencia que les aguarda en el cielo. Pero, sobre todo, les orienta sobre cómo debe ser dicho comportamiento en la situación particular que estaban viviendo.

Ahora bien, el estilo de vida que se les recomienda no es un comportamiento complaciente con los patrones culturales de la sociedad del entorno, como podría hacer pensar a primera vista la típica expresión «hacer el bien». El estilo de vida cristiano no debe estar determinado en absoluto por dichos patrones, sino por la santidad de Dios, su principal referencia, y por el comportamiento de Cristo, su único modelo.

Esta caracterización del comportamiento cristiano muestra hasta qué punto la nueva forma de vida estaba condicionada por los dos factores que, según Bourdieu, determinan la configuración del *habitus* en una circunstancia concreta. Las disposiciones interiores que estructuran la acción humana nunca se expresan en el vacío, sino en una situación concreta que determina dicha expresión. Esta situación concreta está configurada, como hemos dicho, por dos factores que interactúan con el *habitus*: el capital y el campo. Recordemos que el capital son los recursos de los que dispone el *habitus* para transformarse en acción, mientras que el campo se refiere a la situación social en la que la combinación de *habitus* y capital producen acciones determinadas. Ambos factores aparecen claramente reflejados en *CPe*, lo cual nos permite identificar de qué forma concreta influyeron en la configuración del comportamiento cristiano.

Las motivaciones que la carta aduce para alentar este comportamiento revelan que los cristianos de Ponto y Bitinia, lo mismo que otros grupos cristianos, disponían de un importante capital simbólico. La buena noticia que habían aceptado les había hecho conscientes de su condición de elegidos: habían nacido de nuevo, habían comenzado a disfrutar de la salvación y sabían que les aguardaba una herencia incorruptible. El anuncio cristiano era, efectivamente, una buena noticia, y constituía un enorme capital simbólico capaz de movilizar, a su vez, un capital social cada vez más considerable, pues dicho anuncio era acogido por más y más personas. La confluencia de capital y *habitus* es un factor clave en el surgimiento de un nuevo movimiento y es también clave para explicar el surgimiento del cristianismo en la provincia de Ponto y Bitinia²².

²⁰ J. H. Elliott, *1 Peter*, 866-867.

²¹ En el *postscriptum* epistolar se expresa de forma más discreta el papel del autor de la carta: «Os he escrito brevemente para exhortaros y aseguraros que esta es la verdadera gracia de Dios» (*1Pe* 5, 12).

²² N. Crossley, *From Reproduction to Transformation*, 56-57.

Por otro lado, *CPe* nos ofrece una información bastante detallada del campo en que se manifestaba esta confluencia de *habitus* y capital. En el capítulo precedente hemos concluido que los cristianos eran objeto de un prejuicio social generalizado, y que dicho prejuicio suponía una amenaza real. En la mayoría de los casos, dicha amenaza se había traducido en diversas formas de hostigamiento verbal y de exclusión social, pero existía siempre la posibilidad de que se transformara en acusaciones formales ante los tribunales locales o el tribunal provincial, con el consiguiente peligro para sus vidas.

La situación en que los grupos cristianos en Ponto y Bitinia fueron invitados a reforzar y consolidar un comportamiento inspirado en la voluntad de Dios y en el ejemplo de Cristo se caracteriza, por tanto, por una tensión entre el capital simbólico disponible y una situación social que dificultaba la expresión del nuevo *habitus*. La respuesta lógica a una situación como esta es el comportamiento resistente, es decir, que no sólo no se ajusta a los patrones de la sociedad, sino que aspira a transformarlos²³.

El comportamiento resistente puede adoptar diversas formas. Una de ellas es la que hemos identificado en las recomendaciones de la carta. Dicho comportamiento no cuestiona los patrones sociales abiertamente y de forma explícita, sino que lo hace veladamente. La conducta que se recomienda a los esclavos domésticos y a las esposas en la casa, lo mismo que la que se propone a todos los cristianos en la vida pública, tiene muy presente la situación amenazante en que viven. Pero, al mismo tiempo, no renuncia a las profundas convicciones de fe que la inspiran. Se trata de un comportamiento resistente propio de los grupos marginales o minoritarios, que pretende cambiar la sociedad desde sus raíces, haciendo protagonistas de este cambio a los más débiles y amenazados.

Este tipo de circunstancias, en las que la situación social adversa se mantiene durante tiempo, da lugar a lo que los sociólogos califican como «*habitus radical*». Por su misma naturaleza, el *habitus*, una vez transformado, busca un cierto grado de estabilidad. Cuando el comportamiento resistente logra transformar la situación social, el nuevo *habitus* se adapta a ella. Sin embargo, cuando la situación social no cambia, el comportamiento resistente se instala en esa actitud y da lugar a un tipo de *habitus* que convierte en estables las actitudes resistentes, pues únicamente así puede sobrevivir en una situación adversa.

Los cristianos de Ponto y Bitinia se hallaban en esta situación durante la generación subapostólica. Ello explica que *CPe* les proponga adoptar un comportamiento resistente como el que hemos visto. Esta situación no había cambiado sustancialmente en tiempos de Plinio, sino que, en cierto modo, se había hecho más dramática. Por un lado, el capital humano había aumentado y, según el testimonio de Plinio, tendía a aumentar. Por otro, la situación social se había vuelto más compleja y peligrosa, pues los cristianos eran percibidos como una amenaza para la sociedad y fueron acusados ante los tribunales. Finalmente, el paciente y callado trabajo de consolidación del *habitus* realizado durante la generación precedente parecía haber dado sus frutos, de modo que los cristianos tenían una forma de actuar característica. La persistencia de esta situación transformó el *habitus* resistente en un *habitus radical*²⁴.

²³ *Ibid.*, 59.

²⁴ N. Crossley, *From Reproduction to Transformation*, 50-52, observa que la participación prolongada en una situación de protesta genera un *habitus* que estructura un comportamiento resistente.

Este *habitus* radical, que define el estilo de vida de los cristianos de Ponto y Bitinia, refleja una actitud particular con respecto al mundo. Dicha actitud supone la aceptación de la sociedad con sus normas y estructuras. Pero, al mismo tiempo, supone la decisión de hacerlo de forma crítica, adoptando un comportamiento que trata de transformar dicha sociedad. La actitud de los cristianos hacia el mundo combina así la aceptación y la distancia; dicho de otro modo, es ese estar en el mundo sin ser del mundo, que tan acertadamente describirá unos años más tarde la Carta a Diogneto (5, 5.8-9):

Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, y todo lo soportan como extranjeros... están en la carne, pero no viven según la carne; pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo.

4. Conclusión

La teoría de la acción elaborada por Pierre Bourdieu a partir de la categoría del *habitus* nos ofrece una clave para comprender la centralidad que tiene en *CPe* la exhortación a consolidar el estilo de vida asumido en el proceso de iniciación a la vida cristiana. El hecho de que la exhortación de la carta esté focalizada en este aspecto no es casual, pues las disposiciones que estructuran el comportamiento son las más persistentes y, en consecuencia, son las que tardan más tiempo en modificarse.

Por este motivo, la transformación del *habitus* no está completa hasta que estas disposiciones se han interiorizado y ejercen una función estructurante de la acción. El arraigo del cristianismo en los grupos de discípulos de Ponto y Bitinia había comenzado con una transformación de las disposiciones mentales y emocionales. Aquellos cristianos cambiaron también su forma de actuar después de recibir el bautismo. Sin embargo, la prueba de fuego que estaban viviendo puso de manifiesto que todas estas disposiciones, sobre todo aquellas que tenían que ver con la conducta, no estaban aún consolidadas. Dicha prueba fue para ellos una ocasión para reforzar, afianzar y cimentar un estilo de vida que expresaba en el espacio y el tiempo, en la realidad de sus cuerpos y de sus relaciones sociales, la buena noticia que habían aceptado.

La experiencia vivida por aquellos grupos de seguidores de Jesús durante la generación subapostólica pone de manifiesto que en el cristianismo existe una profunda relación entre las creencias y la forma de vida. Esta coherencia entre fe y praxis fue una novedad llamativa en el panorama religioso del mundo antiguo y ha sido un rasgo característico del cristianismo a lo largo de su historia.

Las circunstancias en que cada grupo cristiano vive su fe, pueden ser diferentes, pero en todas ellas la fe debe traducirse necesariamente en una conducta, en un modo de actuar. La consolidación de este estilo de vida en las personas y en los grupos es un signo inequívoco de que el cristianismo ha arraigado en ellos. En este sentido puede decirse que el cristianismo es, ante todo, una forma de vida.