

# **Volviendo a los orígenes: el cristianismo como acontecimiento emocional**

MERCEDES ARBAIZA<sup>1</sup>

*Universidad del País Vasco UPV-EHU*

**RESUMEN:** A propósito de la crítica al libro colectivo recién publicado y editado por Rafael Aguirre, *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, se reflexiona sobre las condiciones históricas que hicieron posible la novedad del cristianismo. Desde la atalaya que ofrece la historia como disciplina el desafío es pensar la irrupción de una experiencia extraordinaria, disruptiva, en el devenir histórico. La tesis es que el cristianismo como movimiento religioso nace, a modo de pliegue, como expresión de un subjetivismo intenso, ajeno en su origen a una supuesta preocupación por la universalidad de la experiencia de Dios. Se propone una comprensión del mismo como un acontecimiento emocional. La idea de acontecimiento apunta hacia la radical historicidad de la constitución de una nueva subjetividad, la de los seguidores de Jesús, el Cristo, como instante de originalidad y de autorreflexividad irrepitable, de emergencia de una nueva forma de estar y de habitar la relación con Dios y

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se inscribe dentro del Grupo de Investigación del Sistema Universitario Vasco “La experiencia de la sociedad moderna en España”, código IT1312-19 y del proyecto código: HAR2016-78223-C2-1-P, financiado por MINECO y FEDER.

Quiero agradecer los comentarios de mis compañeros de grupo de investigación José Javier Díaz Freire, Nerea Aresti y Miren Llona. Así mismo el texto se ha enriquecido por el diálogo fructífero con Rafael Aguirre, Carmen Bernabé, Carlos Gil, Loli Asúa, Demetrio Velasco, Javier Vitoria y José Antonio Zamora. Ello no significa que compartan en absoluto las conclusiones que aquí se vierten.

con el mundo. El carácter emocional del acontecimiento desplaza el campo en el que se produce el significado y la conciencia social y religiosa. El giro afectivo como forma cognitiva apunta hacia la apertura a la indeterminación de lo que va a acontecer, a las formas de desbordamiento de lo que todavía no ha sido escrito ni señalado por la escritura o por los significados ya cristalizados de la cultura.

**PALABRAS CLAVE:** experiencia, orígenes del cristianismo, acontecimiento, historia de las emociones, subjetividad.

**Abstract:** In connection with the recently published book, *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, a collection of critical articles edited by Rafael Aguirre, this essay reflects on the historical conditions that enabled the novelty of Christian origins. From the watchtower that offers history as a discipline, the challenge is to think about the emergence of an extraordinary, disruptive experience in the historical becoming. The thesis is that Christianity as a religious movement is born as an expression of an intense subjectivism, alien in its origin to a supposed concern for the universality of God's experience. An understanding of it may amount to an emotional event. The idea of the event points to the radical historicity of the constitution of a new subjectivity, constructed by the followers of Jesus, the Christ, as an instant of originality and unrepeatable self-reflexivity, of the emergence of a new way of living and of inhabiting the relationship with God and with the world. The emotional nature of the event displaces the field in which the meaning and the social and religious consciousness are produced. The affective turn as a cognitive form points towards openness to the indeterminacy of what is going to happen, to the modalities of overflow of what has not yet been written or indicated by writing or by the already crystallized meanings of culture.

**Keywords:** Experience, origins of Christianity, event, history of emotions, subjectivity.

## 1. La novedad de la experiencia cristiana

Vivimos un tiempo de pliegue o, si se prefiere, un tiempo barroco<sup>2</sup>, evocando la estética voluptuosa que adquiere el arte del s.XVII en forma de onda sinuosa que se tuerce sobre sí misma. Barroco también por la

---

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, cap.4. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995. Seguimos la propuesta que hace José Javier Díaz Freire "La experiencia de la modernidad como una experiencia barroca", *Historia Crítica*, No.36, Bogotá. Abril-Junio 2015, pp. 137-160.

exaltación de la forma y de la estética sobre el fondo, un rasgo propio de la literatura del s.XVII. Hay quienes prefieren utilizar como imagen la torsión de la metafísica<sup>3</sup>, o, incluso, un tiempo de fisura en el que se debilita el orden de lo ya representado. Son metáforas que expresan una forma de habitar el presente propia de la postmodernidad, un carácter de época, que se gira sobre la modernidad y que se distingue por su “mirada inquisidora”, como afirma Díaz Freire. Mirada crítica hacia toda forma de verdad que aparezca como certeza forjada dentro del paradigma científico, en el que el mundo aparece como autoevidente. Asistimos a una desconfianza hacia la verdad metafísica que heredamos de la Modernidad definida de forma heideggeriana como aquella en la cual la apariencia de lo real se corresponde con el ser mismo, ocluyendo todas las posibilidades de experimentar el mundo fuera de la misma representación.

El tiempo postmetafísico descansa sobre una posición de rechazo a toda forma de autoridad propia de la episteme cartesiana, una relación vertical basada en el *logos* como forma prioritaria de verdad interpretada por “el que sabe”, una relación jerárquica basada en la autoridad del experto, quién dicta “lo que es” y “lo que no es”. Esta sensación de pérdida de unidad de sentido da lugar a la emergencia de un subjetivismo intenso que se expresa con un giro al cuerpo como espacio epistémico de acceso al mundo, otra forma de conocimiento que confiere menos autoridad al *logos* (a la verdad científica) y más al *ethos* (al estado moral de lo que es bueno y es malo). Son fenómenos que aparecen como solidarios, de la misma forma que la emoción (el subjetivismo y el giro sobre uno mismo), y la horizontalidad (nos reconocemos todos iguales porque somos seres sintientes) aparecen como procesos simultáneos<sup>4</sup>.

En el campo de lo social este ambiente cultural tiene su expresión en una revitalización de los movimientos sociales en forma de oleadas de protestas populares que, desde aquella Primavera de los Pueblos de 2010, se revelan contra la política dominante basada en las descripciones sobre “lo necesario” que aluden a la razón de Estado y/o a la razón de utilidad propia de la economía de mercado, como “hechos inevitables”. Asistimos

---

<sup>3</sup> Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona, Herder, 2012, p. 15.

<sup>4</sup> Mercedes Arbaiza, “*Dones en Transició*. El feminismo como acontecimiento emocional”, en M. Teresa Ortega et al (eds.), *Mujeres, Dones, Mulleres, Emakumeak. Estudios sobre la historia de las mujeres y del género*, Cátedra, Madrid, 2019, pp. 267-286.

a una revuelta generalizada contra la política de lo posible cuya verdad no coincide precisamente con la justicia.

La teología como forma de conocimiento sobre Dios transita por estos mismos caminos. Está sometida al escrutinio propio de la postmodernidad que desconfía de las grandes certezas así como de cualquier afirmación autoevidente sobre lo sagrado, sobre el misterio de las cosas, o sobre cómo vivir la incertidumbre, experiencias espirituales que apuntan hacia un sentido de la trascendencia. El relato teologizado del cristianismo corre la misma suerte que otros grandes relatos que prometieron la salvación al ser humano, la promesa de plenitud a la que aspira la humanidad. Porque la crisis de sentido que padecen las propuestas modernas con vocación universal afecta también a nuestra relación con Dios y con el mundo, como no podía ser de otra forma. Está inscrita en la memoria colectiva cierta violencia de la verdad sobre la que descansaron aquellos proyectos utópicos que aspiraron a representar a la totalidad de la humanidad.

La propuesta que hoy nos trae el grupo de investigación dirigido por Rafael Aguirre, y sobre la que me propongo hacer una reflexión, “*Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*” (ed. Verbo Divino, 2017)<sup>5</sup> hace una nueva parada teológica. Es un gesto que tiene pleno sentido en el momento de cultura en el que hoy vivimos. Esta obra, de autoría colectiva (Rafael Aguirre, David Álvarez, Carmen Bernabé, Carlos Gil, Santiago Guijarro, Esther Miquel, Fernando Rivas, Leif E. Vaage), pretende interpretar cuál fue la novedad de la experiencia religiosa de los primeros cristianos haciendo un recorrido de carácter histórico sobre los dos primeros siglos de las comunidades cristianas. Así, lo definen como un proceso creativo, novedoso en la forma de relación con Dios, con la historia y entre los seres humanos. Fue un movimiento religioso constituido desde lo local y singular hacia lo global y universal, hasta llegar a formar la *ekklesia*. Es una narración sobre cómo se pudo constituir una experiencia extraordinaria entre personas que se reconocieron iguales a partir de la diferencia. En un lenguaje actual diríamos que el cristianismo fue un hecho disruptivo y la

---

<sup>5</sup> En el libro han participado ocho investigadores, biblistas y teólogos, expertos en Historia Antigua, de diversas universidades españolas e internacionales. Todos forman parte del Grupo de Investigación “Orígenes del Cristianismo” (GISOC).

cuestión que se dilucida, desde la perspectiva de la racionalidad crítica de las ciencias sociales, es cómo fue posible una dislocación dentro de la cultura judía y grecorromana que generara un nuevo movimiento de carácter religioso.

Estamos ante una propuesta de interpretación de una radical historicidad. Ofrece una respuesta audaz y atinada en el actual ambiente poscristiano que pide a gritos volver a fundamentar la inteligibilidad del sistema de creencias y valores teológicos sobre el que descansa la propuesta cristiana. En este sentido se aprecia una preocupación que hunde sus raíces en la pérdida de la hegemonía cultural y religiosa del cristianismo en Occidente, una autoconciencia de regresión y diálogo con otras espiritualidades y otras ofertas religiosas, de tú a tú. Vivimos tiempos babilónicos. Y los autores son conscientes de este desafío. La teología no puede ser un manto que se echa encima de la historia (p. 11), para utilizarla de forma interesada, conociendo de antemano el resultado de la misma. El libro combate la exacerbación ideológica del cristianismo desmontando una explicación muy intelectualizada de mismo. Es una advertencia sobre el peligro de que las certezas teológicas recubran la historia del tal forma que ahoguen el potencial de novedad que significa la irrupción de un tiempo nuevo que contiene el cristianismo desde su origen, el advenimiento (*ad venire*), la novedad que esperamos que llegue. Retomando la imagen del pliegue podríamos afirmar que con este libro la teología como marco de interpretación de la experiencia de Dios también se gira sobre sí misma.

La tesis del libro es que el cristianismo fue un proceso creativo derivado de una experiencia primera y fundante, una “experiencia extraordinaria”, utilizando la expresión de los autores, la muerte trágica de quien era un líder de masas, Jesús, en quien habían confiado profundamente y por el que esperaban impacientemente la llegada de un tiempo nuevo. El origen del movimiento descansa en una experiencia de *shock*, hoy diríamos un trauma, originado por una muerte atroz y cruel, un trato vejatorio hacia el líder. El impacto de la muerte de Jesús es central en la experiencia cristiana de los primeros seguidores. Fue un hecho desconcertante e inesperado. Sacudió a los suyos (“El velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo”, Mc 15, 38). Se quebraron todas las esperanzas que habían depositado en él. El ajusticiamiento en la cruz se vivió como fracaso que echó un manto de estigma sobre quienes le seguían, lo que les sumió en la más profunda de las crisis, una crisis de miedo y desconfianza hacia todo

lo que habían vivido. La experiencia de fracaso socavó una incongruencia, una “disonancia religiosa” según los autores, (p. 76), que alteró la percepción de la realidad y su propia identidad. Y aquí radica la novedad histórica de la experiencia cristiana que es la búsqueda de sentido a una dolorosa experiencia de gran vulnerabilidad a partir de la marginalidad y el sufrimiento que produjo la muerte en la cruz como germen de una nueva experiencia religiosa.

De esta forma, utilizando la metodología y categorías de las ciencias sociales, se pretende explicar cómo se pudo producir una interrupción dentro de la cultura judía, sobre la que surgió un nuevo movimiento religioso entre aquellos primeros seguidores de Jesús, gente sencilla y torpe en sus habilidades, gentiles, judíos de los extrarradios, mujeres, esclavos, gentes poco ilustradas y no precisamente seguidoras de la Ley. Los autores no dan por supuesto el credo sobre el que históricamente se ha partido en la explicación de los orígenes del cristianismo. No es este el punto de partida sino que es el punto de llegada. Es por ello por lo que el enfoque utilizado, sobre el que volveré más adelante, es la antítesis de una visión clásica teologizada sobre la experiencia de Dios. No se comienza abordando la novedad teológica, sino que se va a invertir en su estructura el orden temporal del argumento de cara a explicar la novedad del primer cristianismo. Y esta es una de las originalidades del trabajo.

Se deshecha el más mínimo atisbo de explicación sobrenatural o mágica de algo tan central para el cristianismo como es la resurrección de Jesús entre los muertos, o, enunciado de forma teológica, cómo Jesús trascendió su condición humana hasta ser proclamado el Hijo de Dios. Se va a ir transitando de lo particular hacia lo universal, a través de la misma experiencia humana de aquellos primeros testigos seguidores de Jesús, de origen territorial disperso y plurales culturalmente, hasta consolidar una comunidad cada vez más amplia, anónima en sus relaciones sociales y fuertemente cohesionada en torno a una identidad común. Una identidad construida por sus ritos de pertenencia –como el bautismo o la comida eucarística–, por las prácticas de fraternidad –como la inclusión de personas diferentes–, así como por las prácticas ascéticas, entendiendo el cuerpo como espacio que anuncia un tiempo nuevo. Es en la última parte cuando los autores analizan las creencias religiosas (el signifiante) con las que se nombra la nueva relación con Dios a partir de una reinterpretación de Jesús, hasta constituirse en la primera *ekklesia*, ya institucionalizada. En este sentido se problematiza la relación

entre el texto teologizado (conjunto de creencias que configuran la experiencia religiosa) y el significado o la subjetividad entendida como experiencia o formas de aprehensión del mundo.

El libro se enfrenta a una cuestión recurrente y compleja en el mundo de preocupaciones de las ciencias sociales y que comparto como historiadora: es la pregunta por las condiciones históricas que hicieron posible la irrupción de un nuevo movimiento social. La propuesta de interpretación sobre la novedad de un movimiento religioso como el cristiano es una atalaya privilegiada desde donde teorizar sobre la formación de la conciencia social y las condiciones de aparición de una nueva subjetividad en la historia el objeto de análisis sobre el que me voy a centrar en estas páginas que siguen. ¿Cómo fue posible aquella experiencia?

Este sería el pliegue, el giro barroco en el que se inscribe esta reflexión, abordar el misterio de lo que todavía no ha sido capturado por los conceptos ni por los significados ya cristalizados de la cultura, la apertura a la indeterminación de lo que va a acontecer, de lo que no está escrito ni señalado de antemano. Es la historia de la singularidad en la historia, de cada singularidad entendida como irrupción de lo nuevo que reordena todo el tiempo anterior. La tesis sobre la que quiero reflexionar es que el desafío de pensar los orígenes de la experiencia, en esta ocasión la cristiana, nos sitúa en el misterio mismo de la experiencia humana concebida como una radical apertura a una relación con el otro y, por lo tanto, a la expectativa de un tiempo nuevo, como origen de una explicación cabal sobre Dios mismo. Foucault proponía “pensar desde el afuera” como un pensamiento creativo, a modo de intuición no conceptual, desde lo no pensado, que surge de la experiencia y rompe los moldes que asfixian y encarcelan el pensar. Una suerte de trascendencia, diría yo. Es por ello que la pregunta por la novedad en cuanto proceso creativo, como afirman los autores, en la medida que se aborda como la cuestión de la irrupción de un significado nuevo en el devenir histórico, es la pregunta por el misterio mismo.

## **2. Volver a los orígenes. La historia es el espacio de la experiencia**

Porque ¿qué significa volver a los orígenes? ¿Acaso volver a un tiempo primigenio, un paraíso originario, que simboliza la verdad auténtica? ¿Es quizás volver al mito original que debe ser desplegado en la historia? No. Volver a los orígenes es todo lo contrario a blandir el mito fundante.

Es un gesto teológico que desnuda del manto de dogmas que recubre aquella experiencia original y rescata su sentido singular. Es transitar de nuevo con quienes la vivieron. Significa recuperar la experiencia humana en sí misma, el palpito de las sensaciones y decisiones tomadas poniéndonos en situación de quién no sabe de antemano el resultado o las consecuencias de las mismas.

Entiendo la experiencia (cristiana) como una forma de subjetivación en la historia (dentro de las coordenadas de espacio y tiempo), un instante de originalidad y autorreflexividad irrepetible, de emergencia de una nueva forma de estar y habitar, que produce una nueva relación con Dios y con el mundo. La tomo como un acto o acontecimiento, y no como una forma de conciencia de un sujeto ya constituido. En este sentido la historia como espacio de experiencia y de singularidad, como tiempo de emergencia de nuevas subjetividades, es esencial al cristianismo. Volver a los orígenes es llevar a cabo una narración de lo singular, *res gestarum*, que dio lugar a un acontecimiento que inició un tiempo nuevo. Volver a los orígenes es hacer la historia de dónde/cuándo aconteció aquella nueva relación con Dios.

Comparto plenamente la preocupación que late en esta obra, desde esta posición postmetafísica, y es la pregunta sobre cómo pudo suceder aquello, y no el por qué. ¿Cómo se pudo producir esa sensación de certeza y de seguridad entre los primeros seguidores de que Jesús era el Hijo de Dios y que había resucitado de entre los muertos? ¿Cómo y cuando la novedad teológica cristiana aparece como autoevidente, clara y transparente? ¿Qué condiciones históricas posibilitaron que las creencias contengan un carácter performativo, creando la diferenciación social y la identidad cristiana? Efectivamente en la obra *Así vivían los primeros cristianos* no se atiende al mundo de preocupaciones teístas, sobre por qué Dios se manifestó a la Humanidad, o sobre las razones del ser de Dios. Tampoco sobre las causas que condujeran a aquellos testigos a creer en Aquel que se hizo llamar Hijo de Dios. Porque, a mi juicio, está implícita la consideración teórica de que la fortaleza de las creencias no descansa en los rasgos o propiedades de las mismas, ni tampoco en la coherencia de sus enunciados, ni en su estructura formal, sino en la recepción y aprehensión de una comunidad previamente conformada emocionalmente.

En el método de investigación adoptado (la herramienta heurística) está la respuesta a la pregunta sobre el *cómo* pudo acontecer aquello. En la forma de ordenar los temas, en su estructura y metodología esta obra



adopta un enfoque, y esta es otra de las originalidades del libro, que toma prestada de las aportaciones de la neurobiología una perspectiva novedosa sobre la capacidad humana para el cambio, a través del modo de funcionamiento de la conciencia, de alteraciones drásticas del sentido de la agencia y de la percepción de la propia identidad (Capítulo I, p.28) que estimula la formación de nuevas interpretaciones y creencias. Cabe inscribir el libro dentro del paradigma epistémico denominado como el *giro emocional* o *afectivo*<sup>6</sup>, que afirma el carácter prelingüístico de la aprehensión de la realidad y según el cual el conocimiento se asienta sobre un vínculo o relación emocional expresado, de forma resumida, como “cogmoción” o, si se prefiere, “razón sentida”. La estructura del libro es coherente con esta interpretación. Se muestra a través de la forma –en el orden de los temas y en el método– una propuesta de contenido, que hemos calificado como barroca por lo que contiene de giro al cuerpo. En la medida que las fuentes lo permiten, los autores orientan el objeto de análisis hacia la alteración sensorial de los primeros testigos y a las formas de expresión de un sentimentalismo intenso para abordar, a continuación, la interpretación de estas certezas emocionales sobre las que se afirma la “evidencia” de las creencias cristianas.

La narrativa del libro nos conduce en su primera parte (Capítulos I y II, “Experiencias extraordinarias en los orígenes”) a través de la superación del trauma sufrido por los seguidores de Jesús, una historia sobre cómo se pudo transitar del miedo y desconfianza a la esperanza que aporta la experiencia de que había “resucitado” entre los muertos, la certeza de que Jesús es el Hijo de Dios. Haciendo una parada en la intensa sensorialidad del relato de la pasión, el punto de partida en el nacimiento del movimiento de seguidores de Jesús está en los testimonios de resurrección que aluden al encuentro con él, experiencias *ekstáticas* de carácter revelatorio, en forma de visiones, audiciones, sueños y éxtasis que apuntan hacia el sentido trascendente de aquel aparente fracaso postpascual.

En la segunda parte (Capítulos III y IV, “Los Ritos”) se aplican algunas de las premisas propias de la antropología en relación a los dos ritos originarios de los primeros cristianos, el bautismo o rito de entrada a la comunidad y al de la mesa compartida. Se volvieron a vivir aquellas expe-

---

<sup>6</sup> Patricia Ticineto Clough and Jean Halley, *The Affective Turn*, Durham and London, Duke University Press, 2007, pp. 2-28.

riencias revelatorias de carácter extraordinario, hasta configurar un proceso de diferenciación social en relación al judaísmo primero y a la cultura grecorromana después. Fueron espacios de construcción de unas nuevas relaciones sociales de fraternidad en torno a las que se acabará institucionalizando la eucaristía, primero y la *ekklesia*, después.

En una tercera parte (Capítulos V y VI, “Las prácticas de la vida”) se lleva a cabo un análisis sobre una serie de prácticas sociales que producen una nueva corporalidad, la cristiana, entendida como la materialización de aquellos hábitos sociales y formas de vida que definen la nueva comunidad. Se conforma una disposición corporal hacia unas relaciones sociales de ayuda horizontales definidas por una sensibilidad hacia la integración de aquellos grupos socialmente más débiles y vulnerables, como las mujeres viudas, los niños, las personas esclavas, los extranjeros y prisioneros. Abiertamente diferentes a las relaciones verticales y menos compasivas de la cultura grecorromana. La práctica de la caridad hacia el que sufre, propia de la cultura judía, se intensificó en el movimiento de Jesús al romper el gentilicio y las barreras étnicas. Es muy interesante el enfoque que se propone sobre la práctica del ascetismo ya desde el primer cristianismo, no integrándolo como parte de una cultura sacrificial ni martirial, como tradicionalmente se he entendido, sino proponiendo el cuerpo como un espacio de resistencia social que, a mi juicio, tiene una gran actualidad. Las prácticas ascéticas relacionadas con la comida, el dinero o la vida sexual, son el primer gesto democrático que anuncia que otro mundo es posible y que toda persona puede llevar a cabo<sup>7</sup>. En todo caso, me interesa señalar, que son formas de expresión corporal que apuntan desde muy temprano hacia una materialización de la experiencia cristiana muy alejada de cualquier forma de espiritualización posterior.

En la cuarta parte, (Capítulos VII y VIII, “Las creencias”) se analizan las creencias de los dos primeros siglos del cristianismo, marcadas por una tensión entre la pluralidad y la imprecisión propia de los inicios de todo movimiento social. Al situarlas después de las experiencias extraordinarias, de los ritos y de las prácticas de una vida alternativa, se afirman dos cuestiones importantes. Una primera es que el credo no es la primera fuente de inspiración de la experiencia religiosa, cuestionando así el para-

---

<sup>7</sup> Véase en la actualidad el veganismo como estilo de vida caracterizado por la abstención en el consumo de productos animales o el movimiento por la desaceleración y el decrecimiento como resistencia al consumismo y al despilfarro de recursos naturales.

digma moderno ilustrado (p. 307). Los autores así lo explican: las creencias no son anteriores al rito porque la experiencia religiosa no está subordinada al sistema teológico. Y, en segundo lugar, la fe en un Dios verdadero, un monoteísmo excluyente a partir del siglo II, no se produjo en la forma de un acercamiento intelectual a una verdad superior a la que contenía la ley judía y el texto del Antiguo Testamento. Los autores muestran cómo solo algunas de las convicciones emocionalmente incorporadas acerca de Jesús y su misión, acerca de Dios y su proyecto salvador, y acerca del ser humano y su destino, se convirtieron en creencias centrales del movimiento cristiano. La tesis que se desprende de su análisis, y en la que profundizaré en las próximas líneas, es que las creencias solo tendrán éxito si responden a convicciones o certezas constituidas por procesos cognitivos de carácter sensorial o emocional.

En este sentido, y esta es otra de las aportaciones, se problematiza la relación entre el texto teologizado o la ley (conjunto de normas y creencias que configuran la experiencia religiosa) y el significado que apunta hacia la subjetividad misma entendida como experiencia o formas de aprehensión del mundo. El libro nos advierte, con acierto, su intención de situarse dentro de la heurística no estrictamente teológica. Es una decisión metodológica que contiene implícitamente una opción teórica de fondo, eludir los riesgos de un relato sobre el cristianismo muy intelectualizado tendente a ocultar aquellas posibilidades de futuro que se abrieron en el pasado, en cada pasado, a través de la misma narración positiva de lo que sucedió. Hay que reconocer que la historia como disciplina también ha caído, al igual que la teología, en la tentación de afirmar la necesidad de lo sucedido en el pasado, es decir, interpretar el devenir de los hechos una vez conocido el resultado, de forma que se seleccionan aquellos acontecimientos ya sancionados por la memoria de los vencedores. Pues bien, el método histórico utilizado tiene la virtualidad de atender a un proceso que, a mi juicio, tiene tanta actualidad, en la medida que va conduciendo la subjetividad y el movimiento social desde lo particular hacia lo universal. Una historia genuinamente abierta al tiempo de vida, a un tiempo de incertidumbre propio de toda experiencia humana, de quien espera pero no sabe lo que va a suceder y por ello siente el tiempo como expectativa de plenitud, como la materialización del deseo de plenitud. Esta es una forma de hacer historia en la que el *tempus* mismo es central en el significado que va cobrando Dios en la vida de la Humanidad.

Solo una mirada barroca, no causalista, una posición epistémica que renuncie a la verticalidad que subyace en la pregunta por el porqué de la manifestación de Dios a la Humanidad, y que gire sobre la experiencia misma de Dios, supera cualquier tentación del Dios de la metafísica, es decir, evita la presunción, muy arraigada, de identificar a Dios con una estructura formal, ya sea el SER, el AMOR o la ARMONÍA, que actúa desde el exterior a la misma historia, de forma mágica o sobrenatural<sup>8</sup>. Como si la presencia e intervención de Dios estuviera en el origen creador y fuera anterior a las mismas posibilidades de la experiencia humana, fuera del espacio de la historia. Por eso afirmo que en la forma de la narración se despliega el fondo. Y esta es una opción profundamente teológica, como afirman los autores en su introducción, ya que solo desde la prudencia teórica, rebajando el peso del conjunto de categorías que encierran de antemano aquella experiencia en un marco de interpretación ya definido, se puede abordar una radical encarnación de Dios en Jesús. Es en la historia entendida como la intersección espacio/tiempo donde esta identificación es tal que el poder de Dios se debilita al máximo hasta fundirse en la misma experiencia de cada persona, o de cada grupo social o de cada pueblo.

Voy a interpretar los orígenes del cristianismo como un acontecimiento emocional. No busco la evidencia de la verdad del ser, la presencia o voluntad de Dios en la palabra en cuanto que revelada, sino en cuanto que expresión misma de la experiencia de Dios, como única forma o camino de acercarnos a la verosimilitud del misterio de lo sagrado. El acontecimiento por su misma naturaleza emocional materializa la experiencia de Dios, la corporiza, de tal forma que no parte de una presencia de Dios anterior al ser humano o exterior al mismo. Me alinee con una fundamentación de la inteligibilidad de Dios única y exclusivamente a través de las formas históricas de su experiencia como única expresión de lo

---

<sup>8</sup> Algunas propuestas agrupadas bajo el epígrafe de “nuevas espiritualidades” que se presentan como una alternativa al Dios de la Biblia debido al carácter metafísico del mismo, incurren precisamente en el mismo error que cuestionan debido al carácter idealista y platónico de las propuestas que hacen, dando por supuestas algunas categorías sobre un SER, una estructura formal ahistórica, que opera anterior a la misma experiencia humana. Esta forma de relación con Dios que ha aportado tanta seguridad a la Humanidad se ha desvanecido con la emergencia de la cultura moderna occidental.

trascendente y lo voy a utilizar como sinónimo del misterio de lo sagrado.

### 3. El cristianismo de los orígenes como un acontecimiento emocional

La interpretación como experiencia extraordinaria del primer cristianismo alude a un proceso creativo que se inscribe dentro de lo que he denominado como un acontecimiento emocional. La idea de *acontecimiento* apunta hacia la historicidad radical de la constitución de una nueva subjetividad, la cristiana, una forma particular de conciencia de lo social<sup>9</sup>. El cristianismo como movimiento religioso nace de una suerte de particularismo, un subjetivismo intenso ajeno en su origen a una supuesta preocupación por la universalidad de Dios. Precisamente porque irrumpe de una forma extravagante y extraña, tiene ese carácter creativo propio de todo acontecimiento definido, siguiendo a S. Zizek, como “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido”<sup>10</sup>.

La cultura cristiana asume con cierta familiaridad la propuesta de acontecimiento en la medida en que entiende que Dios irrumpe en la Historia y cambia el rumbo de la misma. Quiero distanciarme sin embargo de un significado determinado de acontecimiento, el que alude a la historia entendida como un evento o hecho, *res gestae*, algo inesperado por cuanto responde a una acción externa a la lógica inmanente del curso de la historia. La intervención de Dios tendría según este supuesto un carácter sobrenatural y nos remite a una imagen de Dios todopoderoso que, llevando a cabo su voluntad, interviene en el mundo y en la historia alteran-

---

<sup>9</sup> La teoría del acontecimiento ha sido uno de los temas principales de Gilles Deleuze en 1995 en su obra *Conversaciones*, a quien seguimos. Desde la crítica con lo instaurado, responde a la pregunta por las singularidades y los procesos de subjetivación. Propone una ontología del devenir, una ontología inmanente que anuncia siempre el desplazamiento. En el concepto de acontecimiento deleuziano se desplaza la lógica aristotélica del sujeto o individuo ya constituido, con atributos y cualidades ontológicas, compuesto por materia y forma acorde al régimen de lo empírico, hacia una comprensión del individuo como genuinamente relacional y radicalmente abierto al mundo y, por lo tanto, inestable en su expresión histórica y en su percepción del entorno. La individuación se adquiere por singularización que es intensiva, móvil y se produce por diferenciación.

<sup>10</sup> Slavoj Zizek, *Acontecimiento*, Ensayo Sexto Piso, México D.F., 2014, p.16.

do el curso de las cosas. Es por ello que, siguiendo este contenido semántico de acontecimiento, se suspenderían las leyes de la causalidad, lo que nos remitiría a una afirmación del Dios de la metafísica, un Dios que ya murió en los tiempos de la Modernidad<sup>11</sup>.

Mi propuesta del cristianismo como acontecimiento histórico se inscribe en una concepción de la historia como *res gestarum*, o historia como experiencia de lo sucedido. La propuesta semántica de acontecimiento no la tomo como la alteración de la realidad en sí misma, en su surgimiento y despliegue, sino en la forma que se nos presenta la realidad, en las condiciones que deben darse para que percibamos algo como realmente existente. En este sentido, el carácter extraordinario del cristianismo no se refiere tanto al ajusticiamiento en la cruz de Jesús, un hecho positivo que ocurrió en aquel tiempo, sino a la interpretación o hermenéutica que llevara a cabo los testigos pospascuales, a la forma de percibir aquello que sucedió y a las nuevas relaciones sociales y religiosas a las que dio lugar. La certidumbre de que “Jesús vivía de otra forma” entre ellos, algo que todavía no se había formulado doctrinalmente y que llamaron más tarde resurrección, es el punto de inflexión en los orígenes del cristianismo, y se caracteriza, como afirman los autores del libro, “por un cambio en la percepción de la realidad y de su propia identidad” (p. 66).

Efectivamente, la propuesta de interpretación que se lleva a cabo en el libro sobre los orígenes del cristianismo como una experiencia religiosa extraordinaria, explica el germen de la innovación religiosa por “descentramiento” entendido como “la capacidad de las experiencias profundas de generar cambios profundos que conforman la propia identidad en momentos de crisis, *cuando las referencias han perdido relevancia y ya no sirven para explicar la percepción de la realidad*” (p. 77), (el subrayado es mío). La novedad creativa por descentramiento incluye, siguiendo a los

---

<sup>11</sup> Zizek toma la teoría del *Big Bang* como ejemplo de esta noción de acontecimiento, una explicación sobre el principio y el fin del universo secuestrada, según él, por las ciencias de la naturaleza y la física cuántica así como las ciencias cognitivas y el evolucionismo, en la que se apunta hacia un acontecimiento primordial a partir del cual surgió el universo entero, un punto o región espacio temporal singular en el que las leyes de la física se suspenden. El filósofo explica cómo es aquí donde algunos católicos abren una puerta a la intervención de Dios fuera del tiempo y del espacio, “la suspensión de las leyes de la naturaleza en el punto de la singularidad significa que este acontecimiento no es natural; indica la intervención sobrenatural directa, y singularidad es, por lo tanto, el nombre científico para el momento de la creación”. Slavoj Zizek, *Acontecimiento*, Op.Cit., p. 54.

autores (p.30), dinámicas neurológicas, cognitivas, emocionales y socioculturales y son estructuradas en un esquema procesual de tres fases: en primer lugar la aparición impactante de algo nuevo, en segundo lugar la desestructuración parcial o total del orden y funcionamiento de lo previamente dado, para acabar con un reajuste entre elementos nuevos y antiguos del que surge una organización y funcionamiento diferente. Se inscribe en la propuesta de Michael Winkleman sobre el concepto de experiencia religiosa como proceso de alteración de la conciencia de carácter cognitivo que acude a formas prerracionales de aprendizaje y favorece la integración de la novedad (p. 31).

La idea de descentramiento como forma creativa de novedad cuenta con una larga trayectoria entre los expertos en formas de subjetivación y relaciones de poder<sup>12</sup>. Porque el desafío epistémico de los procesos de subjetivación se convierte en un desafío político y radica en la capacidad que tienen de producir la diferencia social. La propuesta de descentramiento se correspondería con la de inadecuación que lleva a cabo el antropólogo Pierre Bourdieu, y a la que se refiere, de forma análoga, como la sensación de extrañeza que se produce cuando aquello que se experimenta en la práctica social no se reviste de expresión discursiva<sup>13</sup>. Bourdieu desplaza el poder de las normas hacia el poder de los hábitos orientando la relación con el mundo desde la mente (el lenguaje) hacia el cuerpo mismo como agente cognoscente. Según el sociólogo los cambios en las relaciones sociales y de poder no se producen como respuesta a la pregunta sobre una verdad de carácter universal (¿Quién es el ser humano? o ¿Existe Dios?), ni tampoco cuando se habla en nombre de una identidad supuestamente alienada o reprimida. La diferencia social aparece como resultado del sufrimiento o malestar que produce la propia experiencia que es intrerpretada en términos políticos<sup>14</sup>. La filósofa feminista Judith Butler<sup>15</sup>, por su parte, en su reivindicación del cuerpo como parte constitutiva de la

---

<sup>12</sup> Desde la tradición feminista este ha sido un tema muy recurrente y bien analizado desde posiciones postestructuralistas, Lucía Gómez, “Subjetivación y Feminismo. Análisis de un manifiesto político”, *Athenea Digital*, núm.5, primavera 2004, pp.12-18.

<sup>13</sup> Pierre Bourdieu, *Dominación masculina*, Barcelona, Anagrama 1999, pp. 49-58.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>15</sup> Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p.28. La autora afirma es “la imagen del cuerpo la que le da al sujeto la primera forma que le permite localizar lo que pertenece al yo y lo que no le pertenece. Es en la relación identificatoria con la imagen cuando se establece el yo” p. 119

conformación de la subjetividad, influida por Lacan, denomina a este mismo fenómeno como un proceso de des-identificación del cuerpo con las normas reguladoras.

Como desbordar lo ya pensado o representado según el orden de las instituciones religiosas precisa de una interpretación o aprehensión de la relación con Dios que debilite necesariamente la ortodoxia, el canon, heredado de la ley judía, de la verdad revelada en el Antiguo Testamento. Pues bien, la naturaleza acontecimental de aquella novedad cristiana radica en que el carácter inesperado o insospechado del evento es el resultado de una fisura en el esquema de percepción y valoración del orden establecido. Porque el acontecimiento no tiene tanto que ver con los procesos que se desarrollan en la realidad sino que designa, siguiendo a Heidegger, “una nueva revelación de gran trascendencia del Ser, el surgimiento de un nuevo mundo, un nuevo horizonte de significado en el que aparecen todas las entidades”<sup>16</sup>.

Quiero explicar la segunda parte de mi propuesta de los orígenes del cristianismo, el carácter *emocional* del acontecimiento. Decía que la interpretación de la experiencia cristiana en los orígenes problematiza la relación entre texto teologizado (significante) y la subjetividad, entendida como experiencia o forma de relación del mundo. Y esto es así debido precisamente al carácter emocional del acontecimiento. El relato sobre los testimonios de los primeros cristianos abre un espacio al principio de la indeterminación que acontece debido al carácter *ekstático* o liminal de su experiencia. La novedad, la dimensión disruptiva en su forma de descenramiento es, a mi juicio, el resultado de una hermenéutica emocional. Poner las emociones en el centro de la investigación desplaza el campo en el que se produce el significado y, por lo tanto, la experiencia misma del ser humano<sup>17</sup> complejizando la relación que media entre los signos y su signi-

---

p.119. Véase una reflexión sobre las diferentes propuestas teóricas en relación al papel del cuerpo en la constitución de la subjetividad en Mercedes Arbaiza, “Sentir el Cuerpo”, subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1931)” *Política y Sociedad*, 55 (1), 2018, pp. 74-81.

<sup>16</sup> Slavoj Žizek, Op. Cit, p.33.

<sup>17</sup> José Javier Díaz Freire, “Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico”, *Arenal*, 14 (1), pp. 5-29. Alí Lara y Giazú Enciso, “El giro afectivo”, *Athena Digital*, 13 (3), pp.101-119, 2013. Sigo en las siguientes reflexiones mi propuesta en Mercedes Arbaiza, “Sentir el Cuerpo”: subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1931)”, Op.Cit, p.79 y ss.



ficado, o sea, entre el lenguaje (y su capacidad performativa o materializadora) y la subjetividad. Esta relación signo/subjetividad no es directa sino que estaría mediada por la afección o emoción, que voy a utilizar de forma sinónima, a través de la cual los objetos, los otros y la vida social se incorporan y pasan a formar parte del sujeto. El giro afectivo rematerializa a la vez la experiencia (subjetividad) y el mundo de los objetos, que cobran vida no por las propiedades intrínsecas, tal y como propondría una interpretación idealista metafísica, ni tampoco por las propiedades del lenguaje que las nombra o alumbra, propio de una interpretación constructivista de la realidad, sino porque están emocionalmente vinculados a las personas<sup>18</sup>.

La episteme afectiva propone un proceso cognitivo que nos interesa por cuanto dota a la experiencia de un significado corpóreo que performa la interpretación social, que la desborda y escapa al confinamiento lingüístico. He tenido la oportunidad de hacer una interpretación de la irrupción de algunos movimientos sociales<sup>19</sup> en la historia tomando las emociones como vector de alteración social, mostrando cómo la diferencia social (la emergencia de nueva subjetividad colectiva) se conforma emocionalmente a través de una modificación en las formas de sentir así como en la misma expresión emocional de un grupo. Las emociones, que me interesan por su carácter cognitivo como formas de aprehensión del mundo, operan socialmente como marcadores somáticos sobre el sufrimiento/malestar o sobre el deseo/bienestar de los grupos sociales que evalúan el medio de una forma sincera. Son los cambios en las formas de sentir el cuerpo y no los lenguajes los que modifican la subjetividad, el yo. Eso sí, la expresión del afecto se produce dentro de un sistema de creencias y valores socialmente aprendido<sup>20</sup>. Este paradigma cognitivo se nutre de la evidencia de las neurociencias de que la emoción es el vínculo que actúa a modo *link* o canal de conocimiento y de percepción entre el sujeto y los objetos que habitan el mundo. Las emociones son dispositivos relaciona-

---

<sup>18</sup> José Javier Díaz Freire, "Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad", *Ayer* 98/2015 (2), pp.27-29.

<sup>19</sup> Mercedes Arbaiza, "Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890)", *Ayer*, 98/2015(2): 45-70; Mercedes Arbaiza, "*Dones en Transición*. El feminismo como acontecimiento emocional", Op.Cit, pp. 267-286.

<sup>20</sup> En el debate sobre la naturaleza de las emociones seguimos la propuesta de Damasio sobre el carácter construido o cultural de la expresión de la emoción. Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nueva York, Harper Perennial, 1995.

les, no ontológicos<sup>21</sup> que tienen la singularidad de atribuir a un objeto externo, a personas o a grupos que están fuera del control del sujeto, una gran relevancia. Se suele afirmar que la emoción es “un acto de conciencia”, no “un estado de conciencia”. En este sentido, lo importante de la episteme afectiva es que la emoción se desencadena de forma autónoma al sistema de diferenciación que rige las reglas del lenguaje. Se caracteriza por mostrar la vulnerabilidad del yo, la espontaneidad y, sobre todo, el grado de sinceridad en la valoración del mundo y de las relaciones sociales en las que se integran.

Lo que me interesa señalar del giro emocional o también llamado *giro afectivo*, de cara a una concepción productiva del contenido acontecimental de la experiencia, es que el carácter cognitivo de la emoción es el *efecto* y no la *causa* de una percepción de carácter sensorial, prenarrativa o antepredicativa, que no irracional<sup>22</sup>. Atendiendo a la estructura cognitiva emocional, el cambio en el cuerpo se produce antes de la percepción del mismo, de forma que la alteración ante cualquier estímulo proveniente tanto del exterior como del interior, a través del recuerdo y la memoria, es una respuesta automática del organismo y constituye la parte prerreflexiva de la recepción sensorial, anterior a la misma explicación de lo acontecido (o estado propiamente cognitivo). En un segundo momento se percibe lo sucedido de forma todavía muy intuitiva. En el caso de los testigos postpascuales “sentirse alterado” o “sentirse poseído”, así como los sueños o las apariciones visuales bajo la manifestación de encuentros personales con el crucificado, se corresponde con el reconocimiento o la lectura de lo que el cuerpo ha experimentado como evento liminal. En los procesos de subjetivación esta sería la fase en la que el “yo” se funde con el mundo, y tiene un carácter *ekstático*<sup>23</sup> o, de otra forma enunciado, el momento de la experiencia en el que se funde o se reúnen el sujeto con el objeto<sup>24</sup>. En este sentido la emoción es una forma de relación o vínculo que circula entre ambos, el sujeto y objeto. No es una propiedad del sujeto, es decir, no ontologizamos

---

<sup>21</sup> Seguimos el concepto de emoción y cuerpo propuesto por Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, México, UNAM, 2015, edición en español, capítulo 1.

<sup>22</sup> Véase José Javier Díaz Freire, *Cuerpo a cuerpo con el giro lingüístico*, Op. Cit., p. 28.

<sup>23</sup> La forma de subjetivación que propone Lacan, reproducida por Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Op.Cit, p. 121.

<sup>24</sup> José Javier Díaz Freire, “Miguel de Unamuno y Bilbao: la experiencia melancólica de la modernidad”, Op.Cit, p.29.

la emoción alejándonos de cualquier interpretación idealista de un sujeto ya constituido<sup>25</sup>.

En un tercer momento, en esta temporalidad analítica que propongo sobre la cognición emocional, el yo (el nosotros) se gira sobre sí mismo y establece una interpretación de lo ocurrido en forma de juicio. “Estar poseído por el Espíritu de Jesús”, en el caso de las experiencias revelatorias. Es cuando se asigna un significante a lo significado. Se busca una nueva adecuación entre las nuevas prácticas expresadas en forma de deseo o de malestar y los discursos o categorías. En esta fase intervienen los materiales del pensamiento tales como recuerdos incorporados –ya que es el cuerpo el que tiene memoria y no la mente<sup>26</sup>–, la historia personal y social así como el conjunto de creencias y valores que dotan de sentido a la afección. Se produce además un proceso de separación del objeto deseado, de individuación o diferenciación. Se objetiva lo producido buscando, entonces sí, las causas y estableciendo así un nuevo tiempo de experiencia, ya que se reordena todo el tiempo pasado en relación a lo acontecido<sup>27</sup>. Actúa entonces la “memoria semántica”, como afirman los autores, tomando la narrativa judía sobre la existencia de un único Dios verdadero como marco de interpretación que provee de categorías<sup>28</sup>, eso sí, profundamente transformadas o resignificadas por las convicciones propias de los creyentes de Jesús, la nueva certeza de Dios. Y así, lo que es un encuentro contingente aparece, entonces sí, como necesario; de “no estar escrito” a “no dejar de escribirse”<sup>29</sup>. Esta estructura cognitiva que opera en los procesos de subjetivación personal es extensible a los procesos colectivos.

---

<sup>25</sup> Mercedes Arbaiza, ““Sentir el cuerpo”. Subjetividad y política en la sociedad de masas en España (1890-1936), Op.Cit, pp-74-81. Sarah Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Op.Cit., capítulo 1.

<sup>26</sup> Miren Llona, *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, Bilbao, UPV/EHU 2012, p. 20.

<sup>27</sup> Slavoj Zizek, Op. Cit, p. 126. El autor afirma en relación a la experiencia cristiana “Este es quizás el significado definitivo de la singularidad de la encarnación de Cristo. Es un acto que cambia radicalmente nuestro destino. (...) su sacrificio cambia nuestros pasado virtual y por consiguiente nos libera”.

<sup>28</sup> Roberto Casas, *Dios pasó por el Salvador. La relevancia teológica de las tradiciones narrativas de los mártires salvadoreños*, Desclée de Brouwer, Bilbao, reivindica la teología narrativa como marco teórico desde donde explicar la experiencia cristiana. Casas Andrés, “La narración, espacio de la fe y la teología”, *Iglesia Viva*, núm.220, 2004, pp.41-54.

<sup>29</sup> Slavoj Zizek, Op. Cit, p. 127.

La estructura temática del libro confirma la premisa de que toda emoción religiosa tiene una dimensión corporal y, por lo tanto, material, y otra dimensión cognitiva o interpretativa, la experiencia subjetiva de esta emoción. Me interesa la primera por las consecuencias importantes que tiene en la formulación de la experiencia: la determinación de la sensorialidad en la producción del significado<sup>30</sup>. Toda emoción esta atravesada por un tránsito, un estado de liminalidad, de apertura a algo nuevo e inédito. En este sentido la intuición de que el crucificado vivía de otra forma entre ellos fue primero una experiencia sensorial que, según los autores, alteró la forma de conciencia y que, en mi propuesta, activó la potencialidad del cuerpo como instancia de percepción que es afectada y afecta al entorno<sup>31</sup> lo que hacía humanamente plausible la expresión de “estar tomado por el Espíritu”, de sentir llamadas fuertes. Una liminalidad que se expresaba en forma de balbuceo gozoso, interpretado como un hablar en lenguas desconocidas (p.50) y caracterizada por su carácter episódico y dramático, debido a una suspensión temporal del control de la propia voluntad y de la intención (agencia) (p. 77). Un fenómeno que desbordaba todos los límites de lo pensable hasta entonces. Este conjunto de sucesos sensoriales fueron atribuidos a la acción de un Espíritu divino sobre el creyente. La “experiencia revelatoria” en cuanto que emocional o afectiva apunta hacia un grado de indeterminación, tiene un enorme componente de virtualidad y de novedad, de desbordamiento de lo ya interpretado<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> En el debate sobre el contenido de emoción como forma de percepción sigo la teoría de William James, *What is an emotion*, (1898) según el cual el cambio en el cuerpo se produce antes que la percepción del mismo.

<sup>31</sup> Prefiero tomar el cuerpo como instancia de conocimiento que la conciencia por lo que tiene de reminiscencia exclusivamente mental. No concibo el cuerpo como signo o representación ni tampoco como objeto sobre el que se ejerce el poder, sino en su sentido spinozista, como un conjunto de emociones. Entiendo el cuerpo como espacio afectado, lugar en el que las emociones se materializan moldeando la superficie del mismo y, a la vez, como espacio que afecta, que tiene un papel activo en la producción de significado. El cuerpo actúa sobre el mundo a través de la misma expresión corporal. Sigo la propuesta de Sarah Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Op.Cit, capítulo 1.

<sup>32</sup> La emoción guarda una característica que es su no transparencia, es decir, el efecto sensorial se produce antes y de forma espontánea al lenguaje y, además, la interpretación de la percepción no coincide del todo con la afección inscrita en el cuerpo debido a la opacidad que le caracteriza. De forma que la liminalidad, una vez inscrita en el cuerpo, escapa siempre al confinamiento de la propia expresión emocional y de las categorías sociales con las que se pretende interpretar. Willian Reddy, *The navigation of feeling. A framework for the history*. Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2001.

¿No estamos ante la fisura en el orden de lo ya representado a modo de pliegue de lo ya significado?<sup>33</sup> ¿No estamos hablando de la torsión de la metafísica que debilita al máximo la revelación del Dios judío, el del Antiguo Testamento? ¿No estamos ante un debilitamiento de la epistemología de quienes entonces detentaban el poder, o la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el orden social? Es en este sentido en el que el cristianismo de los orígenes tiene un carácter acontecimental, en la medida en que el efecto de lo ocurrido parecía exceder a sus causas. Afirmar el carácter emocional de este origen significa situar los cambios en las formas de sentir o en las disposiciones de los cuerpos como los síntomas del “milagro”, de la irrupción de un acontecimiento entendido como emergencia de una nueva subjetividad o nuevo significado en las formas de relación con el mundo y con Dios. El cuerpo entendido en su sentido spinozista como un conjunto de emociones que es afectado y afecta al mundo guarda una enorme potencialidad de experiencia. Es el juego de relaciones de poder, afectar y ser afectado; son los juegos del acontecer, procesos de subjetivación en cambio constante en el tiempo. Los acontecimientos irrumpen así en los bordes del poder establecido. Suceden cuando todavía no han sido categorizadas estas alteraciones sensoriales ni tampoco comunicadas socialmente las nuevas prácticas de los grupos sociales que las viven. Esta propuesta de interpretación, ya validada en otros movimientos sociales, invita a recabar en los intersticios donde se difuminan los poderes instituidos. Tomamos así la propuesta de Zizek de que “el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas”<sup>34</sup>. El filósofo se permite afirmar que hay algo de “milagroso” en un acontecimiento, utilizado de forma metafórica para connotar una característica fundamental del acontecimiento y es la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable.

---

<sup>33</sup> Desde la perspectiva deleuziana, el acontecimiento actúa en la historia, es una singularidad intensiva que se encarna en ella, pero siempre hay algo en el acontecimiento que se escapa de su efectuación, que se sustrae a toda encarnación, que no puede ser atrapado por la historia en su lineal sucesión de presentes. Los acontecimientos se efectúan en la historia pero reservan para sí ese cúmulo intensivo que solo se da en su actualización.

<sup>34</sup> Slavoj Zizek, *Op. Cit.*, p.17.

#### **4. La autoridad epistemológica de los débiles: el carácter femenino del primer cristianismo**

¿Cómo se conforma emocionalmente la conciencia de la diferencia social, en este caso la identidad cristiana en los dos primeros siglos? La propuesta de descentramiento contiene una estructura temporal de carácter analítico en la emergencia de una nueva subjetividad colectiva que consiste, en primer lugar, en la ruptura del código emocional socialmente compartido en el que se insertan las personas. Un segundo momento que permite identificar cuándo y cómo la nueva estructura de sentir, en esta ocasión en torno a las “experiencias revelatorias”, se pudo expresar colectivamente y obtuvo una cierta legitimidad social. Es decir, las nuevas prácticas sociales dejaron de ser experiencias privadas y ganaron un reconocimiento social, de forma que la expresión de las mismas ya no fue estigmatizada sino reconocida como una nueva forma de acceso a lo trascendente. Se sanciona entonces como un conocimiento “verdadero”. En este sentido, los ritos de incorporación a la comunidad como la eucaristía y el bautismo, crearon un tiempo/espacio de dramatización afectiva, como bien se explica en la segunda parte del libro (Capítulos III y IV), con gran carga cognitiva debido a la expresión colectiva de una intensa emoción religiosa. Son ritos en los que se llevó a cabo el proceso de identificación con una nueva comunidad emocional a través de nuevas formas de expresión emocional grupales. Se crearon entonces los bordes del grupo.

El rito del bautismo que busca la conversión de los testigos cristianos es un ritual de transición de un estado a otro que consistía, primero, en la separación del entorno social mediante prácticas corporales como el ayuno, la pérdida de sueño y el sometimiento a lo desconocido; y, después, en la incorporación a la comunidad a través de acciones de expresión alocutiva muy intensas como la confesión pública de los pecados, el arrepentimiento como ritual con fuerte carga moral, o la purificación con la inmersión en el agua (Capítulo III). Producían una enorme certidumbre colectiva. Eran acciones corporales con fuerte valor performativo debido precisamente al carácter interpelativo que contiene la expresión misma de la emoción, transformando la disposición de los cuerpos, esta vez del miedo hacia la confianza, ejerciendo un fuerte impulso hacia el exterior, en este caso hacia la comunidad en la que se anuncia la fe en Jesús resucitado por Dios.

El rito de la mesa compartida entre los primeros cristianos, una resignificación del banquete grecorromano, generó un espacio de reconocimiento mutuo en el que se practicó como forma de relación novedosa una fraternidad que difuminaba las diferencias étnicas, sociales y de género de los participantes. Cada encuentro, cada cena, era única e irrepetible. Se reforzaron los lazos de igualdad y amistad entre los comensales a través de una experiencia de horizontalidad en el uso de la palabra en las comidas fraternales. También por el conjunto de prácticas de integración y protección hacia los grupos más débiles y vulnerables, independientemente del origen étnico o familiar (Capítulo IV). Se creó una definitiva comunidad emocional en la que se disolvían los vínculos verticales, que jerarquizaban hasta entonces a los creyentes según el grado de pureza étnica.

Todas estas prácticas y ritos se llevan a cabo en un ambiente que hemos identificado como “refugios emocionales”, definidos como círculos reducidos de personas que se guían por un nuevo código de normas emocionales expresadas como las más puras y elevadas<sup>35</sup>. Son espacios de libertad emocional en los que cada acto está justificado como un sentimiento verdadero, y se experimenta la superioridad moral que delinea las fronteras de lo que significa, en este caso, “ser seguidor de Jesús, el Cristo”. En estos refugios emocionales se fue modificando la estructura del sentir de aquellos testigos y seguidores de los orígenes.

En esta atmósfera postpascual el contenido que se le atribuía a esta sensación de estar poseído, de sobrepasar los límites corporales del yo, estuvo muy vinculado al recuerdo sobre la memoria de la vida y la muerte de Jesús, que irrumpe en gestos y acciones con fuerte carga de sensorialidad y un mínimo componente doctrinal (Capítulo III, pp.120 y 149). Tanto los testimonios de posesión como las prácticas celebrativas de carácter bautismal y eucarísticas de los orígenes estuvieron muy apegados al recuerdo de la pasión y la muerte de Jesús, que fue revivida de forma apocalíptica y mesiánica, en el sentido que Reyes Mate propone<sup>36</sup>. Una experiencia que “desvela” una realidad trascendente y que es a la vez temporal, una revelación al ser humano de algo que, teniendo que ver con la

---

<sup>35</sup> Jan Pampler, “The History of Emotions. An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwine and Peter Stearns”, *History and Theory*, 49, 2010, p.244.

<sup>36</sup> Reyes Mate, *El tiempo, tribunal de la historia*. Ed. Trota, Madrid, 2018, pp.37-38. F. Javier Vitoria, “Interrumpir el tiempo para alumbrar lo nuevo”, *Iglesia Viva*, núm.277, enero-marzo 2019, pp.43-64. El teólogo Javier Vitoria establece una relación entre una concepción del tiempo mesiánica como condición para la experiencia cristiana.

vida misma, supera las apariencias. El carácter de esta experiencia revelatoria de algo nuevo, que se realiza en el tiempo y en el espacio que se habita pero trasciende su manifestación, tiene que ver con que “esa revelación acaba en el tiempo en el sentido de que lo consuma, es decir, lleva a la historia humana a su plenitud acabándola, poniéndole un fin en este espacio y tiempo” (p. 37). El carácter mesiánico de cada rito de paso o cada encuentro postpascual del primer cristianismo, la convicción de que la salvación definitiva había comenzado ya, urgió a un estilo de vida y a una sensibilidad moral radicalmente fraternal (Capítulo IV). La sensación de alteración ekstática produce la novedad que desencadena la irrupción de una temporalidad, capaz de reconfigurar todo el tiempo pasado, reordenándolo de otra forma<sup>37</sup>. Este sería otro de los rasgos propio de todo acontecimiento, la singularidad del mismo se reconoce por la emergencia de la experiencia de nueva temporalidad<sup>38</sup>.

A mi juicio, es a través de las expresiones emocionales, gestos y acciones de los ritos de paso como se desplegaron prácticas de movimiento y agenciamiento. La autoconciencia de la diferencia social nace dentro de un nuevo código emocional que rompía con el régimen emocional dominante. Surge así una comunidad que, como se afirma, “era de perfiles difusos, aún en trance de formación” (Capítulo IV p. 158) y que incorporó a los gentiles al movimiento de seguidores de Jesús, una de las grandes innovaciones religiosas de los grupos cristianos. La teología paulina, sintetizada en su carta a los Corintios “porque uno solo es el pan, aún siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un mismo pan” (1 Cor 10,17) hacía inteligible la novedad de aquellas relaciones sociales entorno a prácticas de fraternidad sociales.

Dos conclusiones de carácter epistemológico se pueden extraer de todo lo expuesto hasta ahora. Una primera, solo se puede explicar la novedad religiosa de la experiencia de aquellos primeros cristianos desplazando el significado que teológicamente se le ha dotado al texto revelado (como significante) hacia la recepción del mismo, ya que se asienta

---

<sup>37</sup> La necesidad de la emergencia de una nueva temporalidad como condición para la emergencia de un nuevo movimiento social es la tesis del artículo del historiador José Javier Díaz Freire, “Tiempo al tiempo. Modernidad, experiencia y tiempo”, en *Iglesia Viva*, núm.277, enero-marzo 2019, pp. 25-42.

<sup>38</sup> Roberto Casas Andrés, “La irrupción litúrgica del tiempo”, *Iglesia Viva*, núm.277, enero-marzo, 2019, pp. 99-106.



sobre un cuerpo afectado por un conjunto de emociones que lo han modificado y que hace inteligibles los nuevos relatos teológicos. Digamos que la hermenéutica cobra mayor importancia que la exégesis en la comprensión de la experiencia de Dios<sup>39</sup>. De hecho, en el proceso de los orígenes del cristianismo, el nuevo código emocional entorno al cual se constituye una nueva conciencia de Dios y del mundo, no coincide en el tiempo con la formulación de las nuevas interpretaciones teológicas. La innovación teológica de la Cruz, a través de Pablo de Tarso y los primeros intérpretes de lo sucedido, atribuyó un significante nuevo a una experiencia de carácter emocional que ya había acontecido, y que consistía en la memoria del trauma del ajusticiamiento en la cruz, primero, y la vivificación de la vulnerabilidad y de la fragilidad humana de aquella muerte violenta como forma de desprendimiento de lo más querido para Dios y, por lo tanto, una acción que incluye a toda la humanidad, (Capítulo II).

Los relatos teológicos de los dos primeros siglos del cristianismo, analizados sobre todo en la cuarta y última parte del libro (Capítulos VII y VIII), elevan a categoría de *logos* la afección (*ethos*) de las cuatro primeras generaciones de seguidores de Jesús. Los autores lo explican con gran acierto: en una etapa todavía balbuceante del movimiento, solo algunas de las certezas compartidas y articuladas en una memoria común sobre los orígenes, se convirtieron en creencias centrales del naciente movimiento cristiano<sup>40</sup>. Se objetiva así la experiencia revelada, que es sentida como “verdad” incuestionable por la sensación de certeza que provoca la materialidad corporal de aquella experiencia, asignando un nuevo significante a lo acontecido. Desde la perspectiva de la teología cristiana sería el paso del acontecimiento al Gran Acontecimiento según el cual Jesús no fue un

---

<sup>39</sup> Es oportuno recordar al respecto la propuesta de una hermenéutica de diálogo frente a una hermenéutica de aplicación que propone Halvor Moxnes, reivindicando así la propuesta que hizo, ya en 1985, Rafael Aguirre. Halvor Moxnes, “Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y hermenéutica del diálogo”, en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2008, pp.93-96.

<sup>40</sup> Según los autores para que una creencia sea central debía de producirse tres circunstancias. La primera que tenga un influjo real en la formación del grupo y respondiera a sus necesidades señalando los límites del mismo y proporcionando información importante acerca de él. Una segunda que los miembros le presten especial atención por ser inconfundible y por su carácter sobresaliente. Una tercera que las autoridades epistémicas las consideren centrales y las apoyen. (Cuarta parte, “Las Creencias”, p. 308-309).

profeta más en la historia de la humanidad, sino que eleva su condición humana a la de Mesías, Hijo de Dios. Se asienta un nuevo sentir de Dios verdadero, que ya no se corresponde con el Dios de la historia de Israel sino con el Dios que ha resucitado a Jesús y le ha exaltado a los cielos, manifestando así su estrecha relación con él (Capítulo VII, p. 319).

En el caso del cristianismo el éxito del credo desplegado por la autoridad de los intérpretes descansa en la capacidad que tuvieron de hacer inteligible una estructura de sentir, un cuerpo emocionalmente ya constituido. Porque es el cambio en la disposición corporal el que produce el efecto de certeza que se experimenta al leer el texto o escuchar comunitariamente a la autoridad experta que parece que “desvela”, que dice “lo que es”, como si la verdad fuera transparente. Quiero subrayar, como se expone en el capítulo 1 (p.66), que la prueba extraordinaria de que Dios esta con la comunidad no es la intervención sobre el enemigo, sino la experiencia colectiva de posesión espiritual que les da la fuerza, la seguridad y la convicción de poseer la autoridad divina necesaria para predicar. El texto es, por lo tanto, recibido y decodificado por un cuerpo entendido como instancia de aprehensión que es afectado por el entorno y que, además, actúa sobre el mundo en su misma expresión emocional. Así lo que parece un acto de conocimiento se convierte en un acto de reconocimiento que hace inteligible la nueva subjetividad corporizada.

Podríamos afirmar, por lo tanto, que las creencias teológicas no produjeron por sí mismas la innovación de la fe cristiana. La subjetividad cristiana no se construye por el hecho de nombrarla (revelarla en el texto evangélico) ni tampoco por normativizarla en un conjunto de ritos y prácticas organizativas de carácter eclesial. En este sentido cuestionamos las tesis constructivistas tan en boga que apelan a la idea de la invención de la religión como explicación del hecho religioso a lo largo de la historia. Cabe cuestionar la visión de las religiones como relatos inventados o ficciones culturales resultado de un contexto histórico. Porque, insisto, en contra de lo que propugna el constructivismo, el significado no está alojado en el texto o en el lenguaje sino en las formas de aprehensión del mismo. El constructivismo propone una dinámica al cambio social guiada por el principio de diferenciación entre lenguajes, aceptando que el lenguaje posee todas las propiedades y que, por lo tanto, produciría el significado que adquiere el mundo y las relaciones sociales. Según esta posición, todo nuevo relato o forma de expresión religiosa respondería a cambios en la interpretación teológica de la experiencia de Dios. Sin

abandonar el campo de la postmetafísica, y sin caer en la tentación de la ontologización de la experiencia humana, afirmamos que es la comunidad emocional corporalmente marcada por la experiencia de la muerte y la vida de Jesús –la experiencia revelatoria–, la que se apropia de las nuevas certezas sobre Dios, experimentadas como una nueva verdad. Porque el texto (las creencias y afirmaciones sobre Dios) necesita un cuerpo en el que encarnarse. Es imprescindible conformar emocionalmente la conciencia de la diferencia a través de cambios en las formas de sentir así como en la misma expresión emocional de los grupos. O, si se quiere, la producción de la diferencia social es el resultado de una experiencia emocional anterior a la misma narrativa que contiene dos movimientos simultáneos y relacionados entre sí: una alteración en el sistema de percepción del yo (que es corporal) y en el sistema de percepción de los otros (relacional) y, por lo tanto, de la relación con Dios.

Quiero acabar esta reflexión subrayando una segunda conclusión y es la dimensión política que recorre este paradigma epistémico y que de forma transversal aparece en todos los capítulos del libro. Me refiero al lugar hermenéutico de quien elabora lo sucedido y, especialmente, la posición cognitiva privilegiada de los grupos marginados, exteriores al orden social judío. La lectura del Dios de la cruz como manifestación trascendente de la debilidad, del estigma y de la impureza, fue comprendida, sobre todo por grupos excluidos del orden social vigente, que entendieron con el cuerpo (sintieron) una nueva relación con Dios. Porque la experiencia religiosa extraordinaria rebaja la importancia del conocimiento de la Ley para la innovación teológica. Personas situadas en los márgenes del sistema religioso, no precisamente garantes del cumplimiento de la Ley, iniciaron un camino propio de interpretación de la resurrección. Crearon la innovación teológica de la Cruz, atribuyéndole al crucificado un significado trascendente y convirtiendo la experiencia de fracaso en una promesa de liberación y emancipación. Fue un rasgo genuino del movimiento de Pablo romper con el gentilicio e incorporar a los extranjeros y extraños a un movimiento que hundía sus raíces en la cultura judía. Se rebajaron las fronteras de las identidades étnicas y, también las de género. Hay que resaltar, en este sentido, la autoridad epistémica de las mujeres en las revelaciones y en la experiencia de la resurrección (Capítulo I y II). El relato evangélico de Lucas es clarividente al narrar la resurrección de Jesús: “Ellas recordaron sus palabras, se volvieron del sepulcro y se lo

contaron todo a los apóstoles. Pero ellos tomaron el relato por un delirio y no les creyeron” (Lc 24,8-9 y 11). Ciertamente la emergencia de una nueva identidad cristiana en la historia fue un fenómeno que hoy calificaríamos como genuinamente femenino.

Me explico. El cristianismo fue en sus orígenes la expresión religiosa de un nuevo sentimentalismo, entendido como un momento de exaltación de la verdad de la emoción en cuanto que marcador del sufrimiento y del deseo y que opera como criterio de acción política. Los testimonios de los primeros seguidores así como los primeros intérpretes de lo acontecido adoptan un estilo de expresión narrativa con un gran fuerza sensorial, en primera persona, de relación intersubjetiva con quien percibían que “se les aparecía”, a través de un lenguaje alocutivo de carácter sentimental, aflorando la experiencia misma, en los ritos de incorporación a la comunidad, en la mesa compartida y el bautismo. La experiencia de la trascendencia surgió como una expresión de carácter sentimental, una forma de estar en el mundo femenina que considero como condición fundante de toda nueva forma de conciencia política<sup>41</sup>. Es también, si se quiere, un momento “romántico”<sup>42</sup>, tomando este adjetivo como metáfora de una relación con el mundo en la que prevalece la pasión, la emoción y la sensibilidad como criterio de acción política. Es a mi juicio una forma de conocimiento del mundo que está en la raíz de toda nueva subjetividad política<sup>43</sup>. Constituye una fase de autoconciencia muy intensa, una exalta-

---

<sup>41</sup> Mercedes Arbaiza, “Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890), Op. Cit, pp. 50-56. Mercedes Arbaiza “*Dones en Transció*. El feminismo como acontecimiento emocional”, Op. Cit, pp. 277-282.

<sup>42</sup> No aludo al movimiento cultural que tuvo lugar en el s. XIX sino que quiero expresar una forma de estar o de habitar el mundo como momento fundante de otros movimientos sociales de la contemporaneidad ya analizados en Mercedes Arbaiza, “Cuerpo, emoción y política en los orígenes de la clase obrera en España (1884-1890), Op. Cit, y Mercedes Arbaiza, “*Dones en Transció*. El feminismo como acontecimiento emocional”, Op. Cit., El momento romántico presentaría analogías, equivaldría al tiempo barroco en cuanto que hace referencia al giro subjetivista sobre el orden racional que le precede, tal y como ha mostrado José Javier Díaz Freire, “La experiencia de la modernidad como una experiencia barroca”, Op.Cit. p. 158.

<sup>43</sup> Situar el sentimiento como instancia de verdad de la acción política en cuanto que democratizadora, ha obligado a hacer una reconsideración del carácter mismo de la Modernidad. William Reddy “Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution” *The Journal of Modern History*, 72 (1), 2000, pp. 109-152. Lynn Hunt, *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009, capítulos 1 y 2.

ción de la subjetividad como fuente de verdad y de política. Esta nueva subjetividad se lleva a cabo en la propia historia como fuente de experiencia anterior a las categorías absolutas de carácter universal.

Gianni Vattimo y Santiago Zabala proponen el pensamiento débil de la hermenéutica como la forma de pensamiento propia de los mas débiles<sup>44</sup>, en busca de alternativas al poder de la metafísica, de la política de las descripciones de la realidad como “evidente” y “necesaria”. Quiero añadir el carácter emocional de toda interpretación que posibilita la participación del débil en la historia, como acto de emancipación de quienes no participan de otra forma de conocimiento que la del sentimiento o afectación propio de la experiencia corporal, narrado en primera persona. María Magdalena, después de estar llorando en el sepulcro afirma “He visto y me ha dicho” (Jn 20, 20). Solo su giro sobre el cuerpo podía eludir y “pensar desde el afuera” la ley judía y hacer posible históricamente una nueva relación social de horizontalidad dentro de las instituciones grecorromanas de la época. Porque cuando se habla en primera persona se radicalizan y se democratizan las relaciones de poder, por la capacidad que tiene el lenguaje emocional de fundir los cuerpos y establecer nuevos límites al yo. El subjetivismo propio de la episteme emocional produce nuevos agenciamientos por su disposición corporal hacia el mundo. Se introduce el yo en el tiempo y en el espacio, una experiencia de ser en el mundo que consigue, como afirman los filósofos, la torsión de la metafísica. Se lleva a cabo una comprensión o aprehensión del deseo liminal y del impulso hacia la plenitud a través de la expresión misma del sentimiento. Se elude el conocimiento científico como condición para la agencia y la política. Sería ésta la dimensión epistemológica y, por lo tanto, profundamente política de la sabiduría del evangelista Lucas (10, 21) “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños”.

Acabo. Volvemos al pliegue del pliegue. El diálogo entre tiempos barrocos converge hoy en esta interpretación de los orígenes del cristianismo. Nuestra mirada crítica hacia la Modernidad, representada en forma de onda, nos abre a una comprensión mas cabal de aquel tiempo de los orí-

---

<sup>44</sup> Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Op.Cit, p.12.

genes, un tiempo de novedad, de irrupción de lo inesperado, y, por qué no, del misterio mismo de la experiencia del ser humano en la historia.