

El giro afectivo en los estudios sociales de la religión: sensibilidad, cuerpo y resistencia

*The affective turn in the social studies of religion:
sensibility, body, and resistance*

Recibido: 5 de noviembre de 2025

Aprobado: 17 de enero de 2026

Publicado: 31 de enero de 2026

Jorge Eliécer Martínez Posada¹

<https://orcid.org/0000-0003-4377-6872>

jormartinez@unisalle.edu.co

jmartinezp2@gmail.com

Resumen

El presente artículo examina el giro afectivo como acontecimiento epistemológico en los estudios sociales y humanos, explorando su impacto en la comprensión contemporánea de la religión, la espiritualidad y la producción de subjetividad. Lejos de constituir una moda teórica, el giro afectivo reconfigura el pensamiento sobre el cuerpo, el poder y la sensibilidad, permitiendo leer lo religioso como campo de intensidades y de prácticas de gobierno del sentir. A partir de una lectura posestructuralista y situada en América Latina, se propone una articulación entre las nociones de religión vivida, biopolítica y afectividad, mostrando cómo las experiencias religiosas y espirituales constituyen tecnologías afectivas de subjetivación y, a la vez, espacios de resistencia frente a la gubernamentalidad neoliberal. El análisis se desarrolla en clave filosófica y crítica, reconociendo la vida sensible como terreno político de disputa y de creación de lo común.

Palabras clave: giro afectivo, subjetividad, religión vivida, espiritualidad, biopolítica

¹ Posdoctor en Filosofía, Universidad de Cádiz; Estudios Postdoctorado en Ciencias Sociales CINDE- CLACSO; Doctor en Filosofía programa Historia de la Subjetividad. U. Barcelona; Doctor en Ciencias Sociales. Niñez y Juventud. CINDE-UM; Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía U. Barcelona; Magíster en Desarrollo Educativo y Social CINDE- UPN, Licenciado en Filosofía USB; Profesor Titular de la Universidad de la Salle. Docente investigador de la Universidad de la Salle, Bogotá Colombia. Perteneció al Grupo de Trabajo CLACSO “Territorialidades, espiritualidades y cuerpos”.



Abstract

This article examines the affective turn as an epistemological event in the social and human sciences, exploring its impact on contemporary understandings of religion, spirituality, and the production of subjectivity. Far from being a passing theoretical fashion, the affective turn reconfigures thinking about the body, power, and sensibility, enabling the religious to be read as a field of intensities and as a set of practices for governing feeling. From a post-structuralist perspective situated in Latin America, the article proposes an articulation among the notions of lived religion, biopolitics, and affectivity, showing how religious and spiritual experiences function as affective technologies of subjectivation and, at the same time, as spaces of resistance to neoliberal governmentality. The analysis unfolds within a philosophical and critical framework, recognizing sensible life as a political terrain of dispute and of the creation of the common.

Keywords: affective turn, subjectivity, lived religion, spirituality, biopolitics

Introducción

El llamado *giro afectivo* ha transformado silenciosamente la arquitectura del pensamiento contemporáneo. Allí donde la modernidad había situado la razón como principio de orden y medida, el giro afectivo devuelve la atención a aquello que vibra, se commueve y padece: la vida sensible. Este desplazamiento no se limita a una tendencia teórica, sino que expresa un cambio de régimen epistémico en la forma de comprender la experiencia, el cuerpo y el poder.

Si las Ciencias Sociales tradicionales privilegiaron la explicación racional y el modelo representacional del conocimiento, el giro afectivo propone otro punto de partida: el afecto como potencia que antecede al pensamiento y lo condiciona. En esta nueva disposición, el sujeto ya no se define por la conciencia que tiene de sí, sino por su capacidad de afectar y ser afectado, es decir, por el modo en que la vida se deja atravesar por fuerzas, deseos y sensibilidades.

En los estudios sociales de la religión y la espiritualidad, esta inflexión adquiere una relevancia particular. La fe, la devoción y la práctica espiritual pueden entenderse no solo como sistemas simbólicos, sino como tecnologías afectivas que producen modos de existencia. La religión vivida, en su dimensión corporal y cotidiana, revela cómo los afectos sostienen el lazo social, reconfiguran las identidades y organizan las economías morales del sentir.

Pensar la religión desde el afecto implica, por tanto, una lectura genealógica del poder sobre la sensibilidad. En las sociedades contemporáneas, la afectividad se ha vuelto un campo de gobierno: se gestionan los miedos, las esperanzas y las emociones colectivas. Sin embargo, allí donde el poder captura la vida sensible, surgen también intersticios de resistencia: espacios donde el cuerpo, la espiritualidad y el afecto recuperan su fuerza creadora.

Desde este horizonte, este trabajo articula una lectura posestructuralista del giro afectivo aplicada a los estudios sociales de la religión, mostrando cómo este enfoque permite repensar la subjetividad y la espiritualidad en clave política. El texto avanza en tres niveles: una genealogía conceptual del giro afectivo; una articulación con la noción de religión vivida y espiritualidad encarnada; y una reflexión sobre la afectividad como espacio de resistencia y de creación de lo común.

Del sujeto racional al sujeto afectivo

El desplazamiento hacia el giro afectivo marca un cambio radical en el modo de comprender la subjetividad. Las ciencias humanas dejaron de concebir al sujeto como una entidad racional y autónoma para pensar la vida como un campo de intensidades. Desde mediados del siglo XX, han cuestionado el privilegio de la razón y de la representación en las ciencias humanas. En esta genealogía confluyen tres tradiciones que se rearticulan en el pensamiento contemporáneo: la ontología spinoziana de la potencia, la fenomenología del cuerpo y la crítica posestructuralista del sujeto.

En la *Ética*, Spinoza concibe el *affectus* como la variación del poder de actuar del cuerpo, una intensificación o disminución de su potencia. El afecto no es un sentimiento subjetivo, sino una modulación ontológica de la existencia. Deleuze (1981) retoma esta idea para afirmar que el afecto designa una *fuerza preindividual*, anterior a la forma y al significado, que constituye el plano mismo de la vida. Esta concepción rompe con la escisión moderna entre razón y pasión, y reubica la afectividad como condición de posibilidad del pensamiento.

En el siglo XX, la fenomenología de Merleau-Ponty y las lecturas deleuzianas de Nietzsche consolidaron la comprensión del cuerpo como campo de experiencia y no como objeto de conocimiento. Sobre este terreno emerge el trabajo de Brian Massumi (2015), quien define el afecto como una “intensidad autónoma” que excede la representación y la emoción. El afecto es, para él, una zona de indeterminación entre sensación y acción, donde la vida se prepara para devenir.

Sara Ahmed (2015) politiza esta dimensión al mostrar que las emociones “se pegan” a los cuerpos, orientándolos en el espacio social. Las emociones no son privadas: son prácticas de orientación colectiva que producen pertenencia y exclusión. Así, el afecto deviene un dispositivo de poder: un modo de organizar las relaciones entre los cuerpos y de definir lo que se considera vivible.

En esta misma línea, Judith Butler (2004) entiende la vulnerabilidad como condición constitutiva de la vida social. Los afectos no son simples respuestas emocionales, sino matrices de reconocimiento: determinan qué vidas son lloradas, amadas o temidas. La afectividad se vuelve, entonces, una categoría ética y política. En su exposición al otro, el cuerpo revela tanto su precariedad como su potencia.

Esta lectura encuentra afinidad con la crítica foucaultiana. Si Foucault había mostrado que la biopolítica regula la vida a través de la producción de saberes sobre el cuerpo, el giro afectivo permite comprender cómo el poder penetra en la sensibilidad misma. En la racionalidad neoliberal, los afectos se administran —felicidad, entusiasmo, empatía— como capital emocional. Pero, como señala Foucault (1984), allí donde hay poder hay posibilidad de resistencia: la vida, aun gobernada, conserva su capacidad de afectarse y reinventarse.

El pensamiento latinoamericano ha dado un matiz singular a esta constelación. Oliva López Sánchez (2024) propone pensar la vida sensible como núcleo de lo social: “teorizar lo sensible —dice— es disputar el monopolio de la razón moderna” (p. 270). Adrián Scribano (2019), desde su *sociología de los cuerpos y las emociones*, entiende los afectos como territorio de conflicto, donde la dominación y la esperanza se entrecruzan. Por su parte, Pablo Andrés Álvarez Cabello (2023) aplica directamente el giro afectivo al estudio del islam chileno, mostrando cómo las emociones constituyen un sistema ético incorporado en el cuerpo creyente.

Estos aportes consolidan la hipótesis central del artículo: que la subjetividad contemporánea —religiosa, espiritual o laica— se produce en un entramado afectivo que es simultáneamente político y sensible. El giro afectivo, al restituir la densidad ontológica de los afectos, permite comprender que la vida no solo piensa: también siente, y en ese sentir se gobierna y se emancipa.

Religión vivida y espiritualidad: tramas afectivas de la experiencia

Desde una lectura foucaultiana, la religión puede comprenderse en una doble clave: como dispositivo de gobierno y como archivo de saberes sobre el alma y la vida. Por un lado, constituye una maquinaria histórica de producción de subjetividad, articulada a lo que Foucault denominó *poder pastoral*: una racionalidad que guía, vigila y confiesa, orientando a los individuos hacia la salvación mediante la obediencia y la autoobservación. En esa dimensión, la religión participa de las tecnologías de control que administran los cuerpos, los afectos y los modos de verdad. Pero, al mismo tiempo, en su dimensión genealógica, la religión conserva un archivo heterogéneo de prácticas, discursos y experiencias en los que se inscriben formas de cuidado, hospitalidad y resistencia.

Esta ambivalencia —entre sujeción y posibilidad— es la que permite leerla como un campo estratégico de la biopolítica: un espacio donde el poder se ejerce sobre la vida, pero donde la vida también se escapa, se reinventa y se resiste.

La espiritualidad, desde Foucault, no designa un estado interior o una creencia trascendente, sino un proceso de transformación ética y ontológica del sujeto. En *La hermenéutica del sujeto*, afirma que “la espiritualidad postula que la verdad jamás se da al sujeto por un simple acto de conocimiento; exige una conversión de sí” (Foucault, 1984, p. 31). Esta frase define un desplazamiento decisivo: la verdad no se alcanza mediante la razón, sino a través de una práctica que involucra el cuerpo, el pensamiento y el deseo.

Lo espiritual, en esta clave, es una tecnología del yo que permite “una cierta forma de relación de uno consigo mismo por la cual el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Foucault, 1990, p. 48). Así, la espiritualidad se convierte en un ejercicio permanente de subjetivación, donde conocer implica transformarse. En *El coraje de la verdad*, Foucault amplía esta perspectiva al señalar que “no hay acceso a la verdad sin una prueba de sí mismo, sin un trabajo de sí sobre sí” (Foucault, 2009, p. 15). La espiritualidad, entonces, se configura como un campo ético y político en el que el sujeto pone en juego su libertad.

Cuando se asume como práctica crítica, deja de reproducir la obediencia pastoral y se convierte en una forma de resistencia: una estética de la existencia que cuestiona las tecnologías de control contemporáneo. En esta lectura, la espiritualidad no es la huella de una interioridad metafísica, sino una práctica de desujeción. Como sostiene Foucault (1984), “la espiritualidad es el movimiento por el cual el sujeto opera en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (p. 32). En ese gesto —entre el cuidado de sí y la insumisión frente a las normas— se juega su potencia política: una forma de libertad que no se proclama, sino que se ejerce.

Ahora bien, la religión y la espiritualidad, cuando se piensan desde el giro afectivo, dejan de ser sistemas de creencias o aparatos institucionales y se revelan como configuraciones sensibles de la vida. Lo religioso se inscribe en los cuerpos, en las intensidades, en las prácticas cotidianas que permiten habitar el mundo. En lugar de representar lo sagrado, la religión lo produce y lo experimenta en una economía del sentir: una red de afectos, gestos y materialidades.

Esta perspectiva encuentra su base en la noción de *religión vivida (lived religion)*, surgida en los estudios culturales y de la religión de finales del siglo XX. Robert Orsi (2002) propuso atender a “la religión tal como se vive y se siente”, en los espacios cotidianos donde los cuerpos oran, trabajan o padecen. Su propuesta cuestiona la dicotomía entre fe interior e institución externa, desplazando la mirada hacia la experiencia encarnada de lo sagrado.

Meredith McGuire (2008), en *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, desarrolla esta intuición y muestra que la religiosidad cotidiana es un entramado de prácticas corporales, afectivas y narrativas. La oración, la música o el cuidado se entienden como actos de *encarnación del sentido*: movimientos del cuerpo que producen significación a través del afecto.

Nancy Ammerman (2016) y Manuel Vásquez (2011) ampliaron este horizonte desde enfoques materialistas y fenomenológicos. Vásquez, en *More than Belief*, propone que la religión es un ensamblaje material de cuerpos, objetos y emociones, una ecología del sentir donde se cruzan lo simbólico, lo corporal y lo tecnológico. En esta clave, la religión vivida no puede comprenderse sin atender a la densidad afectiva de los gestos, a la energía que circula entre las cosas, los lugares y las personas.

Este desplazamiento hacia la vida sensible confluye con la expansión contemporánea de la *espiritualidad* como experiencia más allá de las instituciones religiosas. Autoras como Ann Taves (2009) y Courtney Bender (2012) han mostrado que la espiritualidad contemporánea no designa simplemente una privatización de la religión, sino una forma de politización del sentir: un proceso mediante el cual los sujetos buscan rehacer sus afectos y sus vínculos en contextos de desafección social. La espiritualidad es, así, un laboratorio afectivo en el que los individuos reconfiguran sus modos de existir, de cuidar y de experimentar la trascendencia.

En este punto, el giro afectivo ilumina una dimensión hasta ahora poco explorada: tanto la religión como la espiritualidad son dispositivos de producción de afectos. Lejos de ser expresiones de interioridad, son tecnologías que organizan la sensibilidad, orientan los cuerpos y definen qué se considera emoción legítima o experiencia verdadera. El creer y el sentir se entrelazan como prácticas de subjetivación: el sujeto deviene creyente, no porque crea, sino porque *siente* de cierta manera, porque su cuerpo es educado para responder al mundo con determinadas intensidades.

Recepción y desplazamientos latinoamericanos de la religión vivida

En América Latina, la categoría de *religión vivida* ha encontrado un terreno fértil y ha adquirido un matiz propio: se ha traducido en una lectura situada de las economías afectivas de lo religioso. Renée de la Torre (2021) señala que la religiosidad popular constituye un “espacio de experiencia que anuda emoción, memoria y cuerpo”, donde las fronteras entre lo institucional y lo cotidiano se desdibujan. La religiosidad, antes considerada subalterna, se revela como un saber sensible que disputa la hegemonía del discurso teológico y académico.

Pablo Semán (2021) y Nicolás Viotti (2017) han estudiado la religión y las espiritualidades urbanas latinoamericanas, mostrando que las prácticas devocionales, los grupos de sanación y las búsquedas terapéuticas contemporáneas funcionan como tecnologías de autenticidad. En ellas, la emoción es el criterio de verdad: la fe se valida por lo que se siente, no por lo que se confiesa. Este desplazamiento del creer al sentir reconfigura la autoridad religiosa y redefine el vínculo entre sujeto y trascendencia.

Gustavo Morello (2022) describe este fenómeno como una *modernidad encantada*: un escenario donde la secularización no extingue lo religioso, sino que lo redistribuye en formas sensibles de experiencia. La religión persiste en el cuidado, en la memoria, en el gesto solidario, en la estética de lo cotidiano. Lo sagrado se vuelve inmane a la vida y a su vulnerabilidad.

A su vez, Adrián Scribano (2019) interpreta estas transformaciones desde la *sociología de los cuerpos y las emociones*. Su propuesta permite pensar la religiosidad como un espacio de pedagogías del sentir, donde la dominación y la esperanza

coexisten. En sus términos, el afecto no es solo un síntoma de la estructura social, sino un campo de lucha por la sensibilidad.

Oliva López Sánchez (2024) profundiza en esta idea al afirmar que la vida sensible es “el lugar donde se produce el saber de lo social” (p. 268). Su lectura decolonial del giro afectivo resitúa el cuerpo como archivo histórico y político. Así, las prácticas religiosas latinoamericanas no solo expresan la fe: reconstruyen una epistemología corporal que desafía los dualismos entre razón y emoción, entre pensamiento y sentir.

Un aporte empírico clave es el de Pablo Andrés Álvarez Cabello (2023), quien en su estudio sobre comunidades musulmanas en Chile demuestra cómo las emociones islámicas operan como normas éticas corporales. El afecto, lejos de ser una interioridad, es una forma de saber que orienta la conducta y la vida común. Este tipo de investigaciones abre un diálogo entre el giro afectivo y los estudios de religión comparada en América Latina, evidenciando que las emociones religiosas son también prácticas políticas del cuerpo.

Por otra parte, desde la perspectiva latinoamericana, los estudios sociales de la religión desarrollados en la Universidad de La Salle han contribuido a consolidar un campo epistemológico que articula la experiencia religiosa con la formación humana y la producción de subjetividad. Como señalan Reyes-Sánchez et. al. (2023), este campo “se configura como una apuesta formativa que trasciende la mirada institucional de lo religioso para comprender las tramas de sentido en las que se produce la vida” (p. 13). En esa línea, la noción de religión vivida no solo orienta la investigación empírica, sino que también ha inspirado la creación de maestrías y doctorados donde se estudian las espiritualidades, los afectos y las prácticas cotidianas como modos de subjetivación y de vínculo social. Este desarrollo académico permite reconocer que la experiencia religiosa, lejos de ser un objeto estático, es un proceso vivo que se reinventa en los espacios educativos, comunitarios y de investigación crítica.

En conjunto, estas perspectivas revelan que la religión vivida y las espiritualidades latinoamericanas no son residuos arcaicos ni meros refugios subjetivos, sino espacios de reconfiguración de la sensibilidad contemporánea. Allí donde el neoliberalismo intenta gobernar la emoción —promoviendo la positividad, la autoayuda o el bienestar individual—, la experiencia espiritual puede devenir una contra-pedagogía del sentir, una reapropiación de la afectividad como fuerza común.

La religión vivida, pensada desde el giro afectivo, no describe una práctica privada ni un fenómeno devocional: designa la dimensión política de la vida sensible. En los cuerpos que oran, bailan, lloran o sanan, se juega la posibilidad de una nueva forma de comunidad, fundada no en la identidad ni en la doctrina, sino en el compartir de la afectación.

Afectos, biopolítica y producción de subjetividad

Pensar los afectos desde la biopolítica supone reconocer que la vida sensible ha sido incorporada al campo de gobierno. Si la modernidad había subordinado la emoción a la razón, las sociedades neoliberales la convierten en objeto de gestión y en materia de poder. No se trata ya de reprimir los afectos, sino de administrarlos: de producir sujetos emocionalmente autorregulados, optimistas, “resilientes”, capaces de sostener el imperativo de bienestar que el capitalismo tardío prescribe.

Michel Foucault (2009) describe este proceso como la emergencia de una gubernamentalidad biopolítica, en la cual el poder no se ejerce desde la prohibición, sino desde la incitación y la regulación de la vida. El sujeto es convocado a autogobernarse en nombre de la salud, la productividad o la felicidad. En este marco, los afectos se vuelven tecnologías de subjetivación: modos de interiorizar el control bajo la forma del deseo.

Nikolas Rose (2007) nombra esta transformación como “gubernamentalidad somática”, donde el cuerpo y la emoción son zonas estratégicas del gobierno neoliberal. El sujeto es producido como empresario de sí: responsable de su equilibrio afectivo y de su gestión emocional. La sensibilidad deja de ser un espacio privado y se convierte en terreno de cálculo. Los afectos, entonces, no son lo que escapa al poder, sino uno de sus lenguajes privilegiados.

Sin embargo, esta captura de la vida sensible no agota su potencia. Siguiendo a Foucault, allí donde el poder se ejerce, la resistencia también se despliega. La afectividad puede ser modulada, pero no completamente domesticada. En su dimensión relacional, el afecto guarda siempre una *fuerza excedente*, una posibilidad de desviación y de recomposición. Es en ese exceso donde el giro afectivo encuentra su potencia crítica: en mostrar que el sentir puede ser también una forma de insubordinación.

Judith Butler (2004) introduce la noción de vulnerabilidad como condición política. Los afectos —el duelo, la tristeza, la empatía— revelan la exposición del cuerpo al otro. En esa exposición se juega la dimensión ética de la vida: lo que puede ser reconocido y lo que permanece invisible. El poder define qué vidas son lloradas, amadas o protegidas, pero en la experiencia de la pérdida o del dolor compartido emerge una política del cuidado y del reconocimiento que desafía las normas de inteligibilidad. El cuerpo que siente deviene, así, un cuerpo que piensa desde su herida.

Roberto Esposito (2005) amplía esta reflexión desde su lectura de la biopolítica como tensión entre *inmunidad* y *comunidad*. En el intento por proteger la vida, las sociedades modernas generan mecanismos inmunitarios que separan y aislan. La afectividad, en cambio, restituye el contacto: es lo que interrumpe la lógica de la separación. Sentir es exponerse, abrirse, dejar entrar al otro. Desde esta perspectiva, la comunidad no se funda en la identidad, sino en la interdependencia de las afecciones.

Rosi Braidotti (2013) traduce este pensamiento en una ontología afirmativa. Frente al control biopolítico de la vida, propone una *ética de la potencia afectiva*: los cuerpos no como objetos de regulación, sino como fuerzas en devenir. El afecto no es mera pasividad; es el dinamismo mismo de lo vivo. En esta clave, la espiritualidad y la religión vivida pueden ser comprendidas como espacios de reappropriación de la afectividad, donde se ensayan otras modulaciones del deseo y de la alegría que no responden al mandato neoliberal del rendimiento.

Los estudios latinoamericanos de la sensibilidad —como los de Adrián Scribano (2019) u Oliva López Sánchez (2024)— profundizan este horizonte al mostrar que el capitalismo no sólo explota la fuerza de trabajo, sino también la fuerza del sentir. López Sánchez subraya que “la vida sensible es el lugar donde se disputa la politicidad del cuerpo” (p. 276). Por eso, la resistencia no se juega únicamente en el nivel del discurso o de la acción racional, sino en la reconfiguración de la sensibilidad colectiva: en la posibilidad de sentir de otro modo.

La biopolítica, entonces, no solo gobierna la vida biológica, sino la *vida afectiva*, pero ese mismo territorio se convierte en el laboratorio de nuevas subjetividades. En los rituales religiosos, en las prácticas espirituales urbanas, en los gestos de solidaridad o en las redes de acompañamiento, el afecto se despliega como una forma de vida que desborda su captura. El sentir no es solo gobernado: también crea.

En este sentido, los afectos operan como contradispositivos. Allí donde el neoliberalismo impone la obligación de felicidad o la economía del miedo, surgen formas de comunión, ternura y vulnerabilidad compartida que reescreiben las gramáticas del poder. No se trata de una utopía emocional, sino de una micropolítica del cuerpo, de una práctica de reappropriación del sentir.

El giro afectivo, al ser leído desde la biopolítica, muestra que la subjetividad contemporánea no puede entenderse sin considerar el régimen emocional que la produce, al mismo tiempo, revela que ese régimen no es total: los cuerpos se escapan, se reconfiguran, se reinventan en gestos míminos, en prácticas devocionales, en espiritualidades híbridas que restituyen a la sensibilidad su dimensión crítica.

De este modo, la afectividad se revela como el lugar de cruce entre poder y libertad, entre gobierno y creación. En cada emoción —en el miedo, el duelo, la esperanza, la compasión— se inscribe una política del cuerpo. Y en esa política se juega la posibilidad de una subjetividad distinta, capaz de pensar, creer y vivir a partir de la experiencia común de la afección.

Espiritualidad, cuerpo y resistencia

La espiritualidad, vista desde el giro afectivo, es una política del cuerpo. No se trata de una interioridad separada del mundo, sino de una práctica de sensibilidad que rehace los vínculos entre sí mismo, los otros y lo viviente. Las

espiritualidades populares, las devociones urbanas o las búsquedas terapéuticas comparten una misma gramática: convertir el afecto en fuerza de relación.

En este sentido, las prácticas espirituales son *tecnologías de sí*, como las definió Foucault, pero actualizadas en clave afectiva. No disciplinan al sujeto: lo exponen. En la oración colectiva, en la danza ritual, en el silencio meditativo, el cuerpo se entrega al contacto con lo que no puede poseer. Ese abandono momentáneo de la identidad abre un espacio de libertad, un pliegue dentro de la gobernabilidad emocional del presente.

Agamben (2005) llama *profanar* a devolver al uso común aquello que ha sido separado como sagrado o utilitario. Las espiritualidades latinoamericanas, en este sentido, profanan: devuelven al mundo su tacto. Al rezar en la calle, al cantar en medio de la ciudad, al llorar juntos, los cuerpos restituyen lo común como experiencia sensible.

Renée de la Torre (2021) ha mostrado que la religiosidad popular produce comunidad a través del afecto. No se trata de creer lo mismo, sino de sentir juntos. En esa communalidad del sentir se juega la resistencia más profunda frente al aislamiento neoliberal. Scribano (2019) lo llama una “pedagogía de los afectos”: un aprendizaje de la esperanza que nace del contacto, del compartir la vulnerabilidad.

La espiritualidad, así entendida, no busca escapar del mundo sino reinventarlo. Es un modo de cuidar el cuerpo frente a su captura, de reconfigurar la sensibilidad frente al mandato de eficiencia. Cada gesto espiritual —una vela, una palabra, una canción— es un acto de resistencia estética y política: una forma de decir que la vida sigue siendo capaz de conmoverse.

A modo de conclusiones: ontología crítica del presente y vida sensible

El giro afectivo, leído desde los estudios sociales de la religión, invita a repensar la subjetividad contemporánea desde la vulnerabilidad y el sentir. Lo que está en juego no es una mera emoción, sino la estructura misma de lo político. Si el poder gobierna a través de la sensibilidad, entonces resistir implica reapropiarla, reinventarla, volverla común.

Foucault definió la crítica como una *ontología del presente*: el arte de preguntarse quiénes somos hoy. Desde esa pregunta, el giro afectivo se vuelve un instrumento para pensar el presente como régimen de afectos. Pero también revela que en la superficie del cuerpo y en los gestos espirituales anida la posibilidad de otra historia: una historia sensible, donde la vida se piensa a través de su capacidad de sentir.

Las religiones vividas y las espiritualidades latinoamericanas muestran que el cuerpo aún puede ser lugar de comunión, y que la fe, antes que un dogma, es una manera de vibrar en el mundo. Allí donde la gubernamentalidad neoliberal convierte la emoción en rendimiento, el afecto recupera su potencia subversiva: la capacidad de vincular, de cuidar, de conmover.

Pensar la religión desde el afecto, entonces, no es añadir una dimensión emocional al análisis, sino reconocer que lo político, lo espiritual y lo ético comparten una misma materia: la vida sensible. En esa materia se decide quiénes somos y qué podemos llegar a ser. Sentir, en este contexto, es un modo de pensamiento. Y en ese pensamiento encarnado —hecho de tacto, memoria y resistencia— persiste la posibilidad de una vida más vivible, más común y más libre.

Referencias

- Álvarez Cabello, P. A. (2023). *Islam y ética: El giro afectivo como clave de interpretación de la vida cotidiana de los musulmanes en Chile*. Universidad Diego Portales.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM-Centro de Investigaciones y Estudios de Género. https://www.puees.unam.mx/curso2021/materiales/Sesion14/Ahmed2015_LaPoliticaCulturalDeLasEmociones.pdf
- Ammerman, N. T. (2016). Lived religion as an emerging field: An assessment of its contours and frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora.
- Bender, C. (2012). *The new metaphysicals: Spirituality and the American religious imagination*. University of Chicago Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Butler, J. (2004). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- De la Torre, R. (2021). *Religiosidades en movimiento*. CIESAS.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza: Filosofía práctica*. Pre-Textos.
- Esposito, R. (2005). *Inmunitas: Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Foucault, M. (1984). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II (Curso en el Collège de France, 1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009b). *El nacimiento de la biopolítica (Curso en el Collège de France, 1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- López Sánchez, O. (2024). *La vida sensible y el saber de lo social*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*. Polity Press.
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Morello, G. (2022). *Religion from below: Lived religion in Latin America*. Oxford University Press.
- Orsi, R. (2002). *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*. Princeton University Press.

- Reyes-Sánchez, G. M., Martínez-Posada, J. E., & Jiménez-Hurtado, J. L. (2023). El campo de los estudios sociales de la religión: Una apuesta en la formación humana. *Revista de la Universidad de La Salle*, 1(91), 11–24. <https://doi.org/10.19052/ruls.vol1.iss91>
- Rose, N. (2007). *The politics of life itself: Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton University Press.
- Taves, A. (2009). *Religious experience reconsidered: A building-block approach to the study of religion and other special things*. Princeton University Press.
- Scribano, A. (2019). *Sociología de los cuerpos y las emociones*. CLACSO.
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe: Entre el catolicismo y el pentecostalismo*. Siglo XXI Editores.
- Vásquez, M. A. (2011). *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford University Press.
- Viotti, N. (2017). *La espiritualidad en la era del bienestar: El fenómeno New Age en la Argentina contemporánea*. Biblos.