La política afectiva como punto de partida de la lucha de clases

Ensayo complementario
al capítulo VII de
¿Revolución o privilegio?
Las disidencias sexuales entre la calle y el espejo

Carlos Sánchez Soto

Introducción

El capítulo VII de ¿Revolución o privilegio? de Carlos Sánchez Soto plantea una tesis que merece ser desarrollada hasta sus últimas consecuencias: la política afectiva es la forma misma en que la política material se organiza como experiencia sensible. El capítulo reconoce que las emociones son dimensión política en los movimientos sociales, que funcionan como infraestructura social que sostiene la vida cotidiana y orienta la acción política, y que la rabia, el miedo, la esperanza y el duelo son fuerzas que movilizan, cohesionan y también fragmentan (Sánchez Soto, 2026, cap. VII). Sin embargo, esa intuición queda planteada como horizonte más que como tesis desarrollada. La pregunta que este ensayo quiere formular con toda su fuerza es la siguiente: ¿de qué modo podemos pensar las emociones como punto de partida de la lucha de clases, como la forma sensible en que la clase se experimenta a sí misma en condición de oprimida?

Responder a esta pregunta exige enfrentar tres problemas teóricos que la tradición marxista ha dejado sin resolver del todo.

El primero es la relación entre la experiencia afectiva y la lucha de clases como categoría específica; es decir, qué significa decir que la clase es vivida antes de ser pensada, y cómo esa vivencia afectiva se traduce en conciencia de clase.

El segundo es la mediación entre la espontaneidad emocional y la estrategia política, pues si las emociones son el punto de partida, ¿cómo se evita que la política se reduzca a la pura reactividad?

El tercero es la tensión entre las emociones que detectan la injusticia y las que constituyen comunidad sostenible: ¿cómo se sostienen simultáneamente la rabia frente a la opresión y la aceptación mutua entre quienes luchan?

Estos tres problemas no son obstáculos secundarios sino las condiciones que debe cumplir cualquier argumentación que pretenda sostener que la política afectiva es, efectivamente, punto de partida y no mero acompañamiento de la lucha de clases.

Este ensayo se articula en tres apartados que abordan cada uno de estos problemas, seguidos de unas consideraciones finales que sintetizan la tesis reformulada. El recorrido parte de una lectura afectiva de la categoría de clase, pasa por una reelaboración de la relación entre espontaneidad, memoria colectiva y estrategia, y desemboca en una teoría de la tensión simultánea entre detección y constitución como rasgo definitorio de toda política emancipatoria.

La clase como experiencia afectiva

La tradición política moderna, heredera del racionalismo ilustrado, ha operado con una división estricta entre razón y emoción, entre lo político-material y lo afectivo-subjetivo. En el marxismo clásico, esta división se expresó en la primacía de la conciencia racional de clase como condición de la emancipación: el proletariado debía pasar de clase en sí a clase para sí, es decir, de condición material compartida a conciencia política elaborada. En ese tránsito, las emociones aparecían como ruido, como obstáculo o como combustible primitivo que debía ser superado por la teoría. La rabia del obrero explotado era necesaria pero insuficiente; debía ser elevada a programa político. Esta concepción sigue operando en buena parte del pensamiento crítico contemporáneo, incluso allí donde se reconoce la dimensión afectiva de la política.

Para desmontar esta jerarquía es necesario recuperar una tradición que piensa la clase como experiencia vivida. E.P. Thompson, en “La formación de la clase obrera inglesa” (1963), argumentó que la clase es una relación y un proceso histórico, y nunca una estructura ni una categoría estática. La clase existe cuando los seres humanos, como consecuencia de sus

experiencias comunes, sienten y articulan la identidad de sus intereses entre sí y contra otros cuyos intereses son diferentes (Thompson, 1963/2012). El verbo es decisivo: sienten. Thompson sostiene que la clase existe cuando las personas sienten sus condiciones como experiencias compartidas y las articulan como intereses comunes, y no cuando analizan objetivamente sus condiciones materiales. La clase es, desde su origen, una forma de experiencia afectiva compartida, y no una estructura que la precede y la trasciende.

Esto implica una reformulación radical de la pregunta por la conciencia de clase. El análisis de clase está siempre atravesado por la dimensión afectiva, porque la clase misma es una forma de experiencia afectiva, y no un análisis objetivo al que las emociones se añadan como complemento. Cuando un trabajador precarizado siente el agotamiento al final de una jornada fragmentada en tres empleos diferentes, cuando siente la humillación de depender de una plataforma que le dicta condiciones sin ninguna negociación, cuando siente la rabia contenida ante la brecha entre lo que produce y lo que recibe, está experimentando su condición de clase. Las emociones no acompañan a la condición de clase como un suplemento, sino que la constituyen. La explotación existe simultáneamente como estructura y como sentimiento, porque la estructura objetiva solo es tal en la medida en que es vivida por sujetos concretos que la sienten, la padecen, la resisten o la interiorizan. Como señala el capítulo VII de "¿Revolución o Privilegio?", desde una perspectiva materialista las emociones son productos históricos y sociales moldeados por las condiciones materiales de existencia (Sánchez Soto, 2026, cap. VII).

El capítulo VII señalado, ofrece una pista adicional cuando desarrolla la economía política del afecto. Al mostrar cómo el capitalismo mercantiliza las emociones —el trabajo emocional descrito por Arlie Hochschild, la industria del bienestar, la resiliencia individual como respuesta privatizada a la precariedad estructural—, el capítulo está diciendo que si el capitalismo administra las emociones como parte de su lógica productiva, entonces la experiencia afectiva de la clase trabajadora es uno de los terrenos constitutivos de la explotación, y no un epifenómeno que se le superponga. La resiliencia que se le vende al trabajador precarizado como solución individual es la forma en que la explotación material se experimenta afectivamente y se gestiona emocionalmente, y no un añadido ideológico que se limite a enmascararla. El capitalismo extrae plusvalía del trabajo y también extrae plusvalía de la gestión emocional del sufrimiento que él mismo produce (Sánchez Soto, 2026, cap. VII; Hochschild, 1983/2008).

Georg Lukács, en Historia y conciencia de clase (1923), describió la cosificación como el proceso por el cual las relaciones sociales entre personas aparecen como relaciones entre cosas. La cosificación es también, y acaso primariamente, afectiva. El trabajador cosificado siente que las cosas son así naturalmente, porque la dominación se ha inscrito en su experiencia emocional. La sensación de impotencia frente al algoritmo de una plataforma, la normalización del desgaste físico como si fuera un rasgo individual y no una consecuencia sistémica, la interiorización del fracaso cuando el empleo se pierde: todo esto es cosificación afectiva, es decir, la experiencia emocional de la dominación como si fuera natural e inmutable. Politizar las emociones en el terreno de la lucha de clases significa des-cosificar la experiencia afectiva de la explotación: mostrar que el agotamiento, la humillación y la rabia son formas en que la clase trabajadora experimenta una relación de explotación que tiene causas colectivas y, por tanto, soluciones colectivas (Lukács, 1923/1985).

El mecanismo por el cual la experiencia afectiva individual se transforma en conciencia de clase es la articulación de una experiencia emocional compartida que permite nombrar lo que ya se siente, y no la adquisición de una teoría desde fuera. El trabajador precarizado siente en el cuerpo que está siendo explotado. Lo que necesita es que su experiencia individual se conecte con otras experiencias similares, se nombre como condición compartida y se traduzca en demanda colectiva. Este proceso —de la experiencia afectiva individual a la experiencia afectiva compartida, de la experiencia compartida al nombre, del nombre a la demanda

colectiva— es el proceso de formación de conciencia de clase entendido afectivamente. Cada eslabón de esa cadena es, en su nivel más básico, una operación afectiva: compartir el dolor con otros, nombrar la injusticia, sentir que la demanda es legítima. La clase se siente primero y, al articularse esa sensación, se conoce; el conocimiento de clase nace de la articulación de una experiencia emocional que lo precede.

Jacques Rancière ofrece un complemento necesario a esta perspectiva. La política comienza cuando aquellos que no tienen parte en el orden establecido irrumpen en él y reclaman su lugar, y esa irrupción es sensible antes que discursiva o programática. Es la aparición de cuerpos que no deberían estar ahí, de voces que no deberían ser escuchadas, de afectos que no deberían ser visibles. La política es, ante todo, una redistribución de lo sensible, una reconfiguración de lo que puede ser visto, dicho y sentido en un orden social determinado (Rancière, 2000/2014). Las emociones de los oprimidos son la lucha misma en su modo de aparición primario, y no un mero recurso para ella. Y cuando esos oprimidos son la clase trabajadora, la redistribución de lo sensible que la política exige es precisamente la visibilización de una experiencia afectiva de explotación que el orden dominante ha naturalizado.

Espontaneidad, memoria colectiva y estrategia

Si la clase es experiencia afectiva y si la conciencia de clase se forma mediante la articulación de experiencias emocionales compartidas, entonces la organización política no puede comenzar por la elaboración programática ni por la concientización desde fuera. Pero esta afirmación enfrenta una objeción inmediata, y es que si las emociones son el punto de partida, ¿cómo se evita que la política se reduzca a la pura espontaneidad emocional? La rabia sin mediación puede ser tan paralizante como la teoría sin rabia. Una política que parte exclusivamente de la espontaneidad emocional corre el riesgo de la reactividad, la fragmentación y la incapacidad para construir horizontes estratégicos de largo plazo. La cuestión no es elegir entre espontaneidad y estrategia, sino pensar la mediación entre ambas de un modo que no reproduzca la jerarquía racionalista que se pretende cuestionar.

Para avanzar en esta dirección es necesario distinguir entre dos sentidos de la espontaneidad. La espontaneidad como ausencia de teoría es lo que el marxismo clásico criticó con razón, dado que la mera acumulación de rabia o de sufrimiento genera automáticamente una política transformadora. Esta crítica es válida porque la experiencia emocional, por sí sola, no produce un análisis de las causas estructurales del sufrimiento ni una estrategia para transformarlas. Pero existe una segunda forma de espontaneidad que merece atención: la práctica aún no teorizada que forma parte de repertorios inscritos en la memoria colectiva. Los movimientos sociales frecuentemente desarrollan prácticas que contienen un conocimiento implícito del mundo social, un saber que aún no ha sido formulado en términos discursivos pero que orienta la acción de modo eficaz. Las Madres de Plaza de Mayo no tenían un programa político elaborado cuando comenzaron a caminar los jueves alrededor de la Pirámide de Mayo en 1977, pero su práctica de caminar en círculo contenía ya un conocimiento político profundo. Era parte de un repertorio adquirido y aún no racionalizado que comprendía que el espacio público podía ser ocupado, que el duelo podía ser convertido en acción, que la visibilidad era una forma de protección. Ese conocimiento no venía de la teoría; venía de la propia experiencia emocional puesta en práctica, activando un repertorio de acción inscrito en la memoria colectiva de los pueblos latinoamericanos.

Charles Tilly acuñó el concepto de "repertorios de acción colectiva" para describir los conjuntos de prácticas que los movimientos sociales emplean para hacer reclamos —manifestaciones, peticiones, ocupaciones, boicots. Tilly los pensó fundamentalmente como repertorios cognitivos y estratégicos. Releídos desde la política afectiva, los repertorios son también, y acaso primariamente, tecnologías afectivas: modos heredados de sentir juntos, de compartir rabia, de sostener duelo, de celebrar victoria. Caminar en círculo es una táctica de visibilidad, y al mismo tiempo una forma de sentir el duelo colectivamente que las Madres recibieron de

una tradición de peregrinación y transformaron en herramienta política. El Paro Internacional de Mujeres no inventó la huelga; activó un repertorio obrero —la huelga como herramienta de lucha— y lo expandió a un terreno nuevo: el trabajo reproductivo y emocional. Los repertorios son, en este sentido, memoria colectiva en estado activo: formas de sentir y actuar que viajan en el tiempo y se actualizan en contextos nuevos (Tilly, 2004/2010).

La memoria colectiva cumple aquí una función decisiva que conviene explicitar. La aparente espontaneidad de los movimientos siempre se apoya en una historia sedimentada. La rabia de una comunidad mapuche hoy frente a la militarización del Wallmapu lleva la carga afectiva de siglos de despojo territorial, y esto no es metáfora ni exageración retórica sino un mecanismo político concreto. La memoria colectiva de la resistencia mapuche —las rebeliones, las masacres, las amenazas persistentes sobre la existencia del pueblo— constituye un repertorio afectivo que se transmite de generación en generación a través de la narrativa oral, los rituales, la relación con el territorio y, muy especialmente, a través de las emociones que esos medios producen. Un joven mapuche que siente rabia frente al despliegue militar está activando un repertorio afectivo que le precede. Esto explica algo que el modelo racionalista no puede explicar: cómo movimientos que no tienen acceso a formación teórica elaborada pueden, sin embargo, desplegar respuestas políticas sofisticadas. No es porque sean espontáneamente geniales, sino porque la memoria colectiva les provee un repertorio afectivo que la teoría aún no ha nombrado.

Así como el capitalismo administra las emociones, también administra la memoria. La destrucción de archivos, la negación del pasado, la individualización del trauma, la sustitución de la historia colectiva por narrativas de superación individual: todo esto es gestión capitalista de la memoria colectiva, y cumple una función precisa. Si los movimientos sociales dependen de repertorios afectivos heredados para articular sus luchas, entonces destruir la memoria es destruir la materia prima de la política emancipatoria. La resiliencia individual que se vende como solución a la precariedad gestiona el sufrimiento presente y, al mismo tiempo, corta la conexión afectiva con el pasado, convirtiendo lo que podría ser experiencia compartida de clase en fracaso personal aislado. La defensa de la memoria colectiva es una forma de defensa de la infraestructura afectiva que hace posible la lucha de clases, y no un ejercicio cultural complementario a ella.

Antonio Gramsci ofrece herramientas decisivas para pensar la mediación entre esta espontaneidad arraigada en la memoria y la elaboración estratégica. En sus Cuadernos de la cárcel, Gramsci distingue entre la filosofía de la praxis y el sentido común, y también entre la espontaneidad pura y la espontaneidad organizada. Para Gramsci, la espontaneidad del subalterno contiene siempre un germen de organización, una dirección implícita que el intelectual orgánico debe descubrir y elaborar, y no imponer desde fuera. El intelectual orgánico no trae la teoría a las masas como un regalo ilustrado; su tarea es articular el conocimiento que ya está presente en la práctica espontánea del subalterno, darle coherencia, nombrarlo y conectarlo con un horizonte estratégico más amplio (Gramsci, 1949/1981).

Releído desde la política afectiva, este concepto de Gramsci adquiere una dimensión adicional. Si la experiencia emocional compartida es el punto de partida de la lucha, entonces el intelectual orgánico reconoce que las emociones ya contienen un conocimiento del mundo social y su tarea es hacer ese conocimiento explícito sin traicionarlo, en lugar de traducir las emociones a un lenguaje racional que las sustituya. Esto implica una relación radicalmente distinta entre teoría y emoción, dado que la teoría nace de la emoción y vuelve a ella, sin sustituirla ni corregirla. Es el lenguaje que permite a la experiencia emocional devenir autoconsciente y estratégica sin dejar de ser emocional. La teoría es la emoción que ha aprendido a pensarse a sí misma, y no su opuesto. Esto radicaliza la tesis de que las emociones son el punto de partida, al mostrar que la elaboración teórica es una profundización del propio proceso afectivo que la genera, y no un momento separado y posterior.

El capítulo VII apunta en esta dirección cuando habla de la práctica consciente de articulación colectiva capaz de convertir el duelo disperso en memoria organizada, la rabia individual en demanda compartida y la alegría en acto de cohesión (Sánchez Soto, 2026, cap. VII). Esa formulación describe precisamente la mediación que aquí se está teorizando: la articulación colectiva es una práctica que permite a las emociones devenir políticas sin perder su carácter emocional, y no una operación racional que se añade a las emociones desde fuera. En el modelo racionalista, la teoría organiza a las emociones desde fuera; en el modelo afectivo, la articulación permite que las emociones se organicen desde sí mismas, con la asistencia de un lenguaje que nace de esa misma experiencia y de la memoria colectiva en que está inscrita.

Un ejemplo contemporáneo ilustra este mecanismo. El Paro Internacional de Mujeres, que desde 2017 convoca marchas masivas en América Latina y el mundo, partió de la indignación compartida ante la violencia patriarcal. Esa indignación era espontánea en el sentido de que no fue producida por un marco teórico, pero no carecía de conocimiento político. Las mujeres que se negaron a ir a trabajar, a cuidar y a consumir el 8 de marzo estaban ejecutando una acción que contenía un análisis implícito: que la economía depende del trabajo no remunerado de las mujeres, que la violencia patriarcal es estructural y no incidental, que el cuerpo es un territorio de disputa política. La teoría feminista —los conceptos de trabajo reproductivo, de división sexual del trabajo, de economía feminista— nombró lo que la indignación ya contenía, y no lo produjo. Al nombrarla, permitió que la protesta pasara de la reacción a la estrategia: el paro como herramienta que redefine qué cuenta como trabajo, qué cuenta como producción y qué cuenta como economía. Este es el modelo de mediación que una política afectiva de la lucha de clases necesita: el desarrollo de prácticas colectivas que permiten a la experiencia emocional devenir autoconsciente, sostenida por repertorios de acción que la memoria colectiva pone a disposición.

La mediación entre espontaneidad emocional y estrategia política es el desarrollo de prácticas de articulación colectiva que permiten a las emociones devenir autoconscientes y estratégicas, y no la sustitución de la primera por la segunda. La estrategia se construye a partir de la espontaneidad emocional, mediante un proceso en el que la teoría nombra lo que la experiencia ya sabe y, al nombrarlo, lo dota de horizonte y dirección, sin construirla contra ella ni desde fuera de ella. Este proceso no elimina el riesgo de la reactividad —ninguna mediación lo hace—, pero proporciona los instrumentos para que la reactividad se transforme gradualmente en acción política autoconsciente. Toda teoría política fecunda nace de una experiencia emocional compartida y vuelve a ella para alimentarla y orientarla, en lugar de oponer la emoción a la teoría como instancias separadas.

Detección y constitución: la tensión simultánea

Si la clase es experiencia afectiva y si la articulación de esa experiencia permite el paso de la espontaneidad a la estrategia, resta preguntarse por la cualidad de las emociones involucradas. Humberto Maturana introduce una distinción que resulta aquí decisiva. Para Maturana, el amor —entendido biológicamente, y no en sentido romántico, como la emoción que constituye la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia— es la emoción que funda propiamente lo social. Comunidades constituidas en otras emociones, como el miedo o la obediencia, dan lugar a dominios de acción distintos, de dominación o sumisión, y no de colaboración genuina, aunque puedan coexistir con ella durante un tiempo (Maturana, 1990).

Si las emociones son el punto de partida de la lucha de clases, ¿qué emociones, exactamente? La rabia del trabajador explotado, el miedo de la comunidad mapuche frente a la militarización del Wallmapu, el duelo de las Madres de Plaza de Mayo, todas son emociones políticas, todas son formas de conocimiento del mundo social, y todas tienen, como se ha argumentado, valor cognitivo genuino. Pero Maturana tiene razón en señalar que ninguna de ellas funda, por sí misma, comunidad sostenible. Un movimiento que se sostiene únicamente en la rabia compartida, sin una emoción que constituya la legitimidad recíproca entre sus miembros, corre

el riesgo de reproducir hacia adentro la misma lógica de negación del otro que combate hacia afuera. Esto es lo que el capítulo VII denomina afectividad disidente cuando muestra cómo las relaciones internas de los movimientos reproducen a menudo las lógicas de exclusión que pretenden combatir (Sánchez Soto, 2026, cap. VII).

La tentación es resolver esta tensión de modo secuencial, pensando en que primero viene la rabia, que detecta la injusticia; luego viene el amor-aceptación, que constituye comunidad; y la política afectiva consiste en pasar de la primera a la segunda, es una lectura insuficiente por varias razones. Primero, porque implica que la rabia es una fase que debe ser superada, lo cual contradice la tesis de que las emociones son formas de conocimiento. Segundo, porque sugiere que la constitución de comunidad es un estado posterior y separado de la detección, cuando en la experiencia concreta de los movimientos ambas dimensiones coexisten simultáneamente. Tercero, porque oscurece el hecho de que la detección y la constitución son dos dimensiones de un mismo proceso que deben ser sostenidas en tensión permanente, y no dos momentos sucesivos.

La formulación alternativa que aquí se propone es la que la rabia y el amor-aceptación son dos dimensiones simultáneas de toda política emancipatoria que debe sostener ambas al mismo tiempo, y no dos estaciones sucesivas en un recorrido. Un movimiento que solo detecta pero no constituye —un movimiento que acumula rabia sin desarrollar prácticas de aceptación mutua— es intenso pero frágil: la energía emocional se disipa porque no hay una trama de relaciones que la sostenga en el tiempo. Este es el caso de movimientos que emergen con fuerza ante una catástrofe —un crimen de odio, una masacre, una crisis— pero que se fragmentan cuando la urgencia disminuye, porque no han construido los vínculos internos que permiten sostener la acción más allá del pico emocional. La rabia compartida sin aceptación mutua reproduce hacia adentro la lógica de negación del otro que combate hacia afuera: se excluye al disidente interno, se silencia al crítico, se expulsa al diferente.

Pero un movimiento que solo constituye pero no detecta —un movimiento que prioriza la armonía interna y evita el conflicto— es armónico pero ciego: pierde la capacidad de percibir la injusticia, de nombrar al enemigo, de articular demandas que desafíen el orden establecido. Este es el riesgo de ciertas lecturas del cuidado mutuo que, en su legítimo rechazo a la lógica de la confrontación, terminan neutralizando la capacidad de respuesta frente a la violencia sistémica. La transformación requiere necesariamente la capacidad de decir que algo es intolerable, y un movimiento que no puede sentir rabia frente a la injusticia no puede construir una política transformadora. La tarea política es desarrollar prácticas organizativas que permitan sostener ambas dimensiones simultáneamente, y no elegir entre la rabia y el amor-aceptación ni organizar una transición ordenada de la primera al segundo.

La detección y la constitución se entrelazan en cada práctica concreta del movimiento, y no se realizan en momentos diferentes. La asamblea que debate una estrategia de acción está al mismo tiempo detectando una injusticia y constituyendo comunidad, pues detecta porque la discusión nombra lo que es intolerable, y constituye porque la práctica de deliberar colectivamente, de escuchar al otro, de construir acuerdo, es ya una práctica de aceptación mutua. El ritual de duelo que convierte la pérdida en memoria está al mismo tiempo detectando —el reconocimiento del daño— y constituyendo —el acto de compartirlo y sostenerlo colectivamente—. Toda práctica política emancipatoria contiene ambas dimensiones, y la calidad de un movimiento depende de su capacidad para sostenerlas simultáneamente sin sacrificar ninguna.

La memoria colectiva cumple aquí una función particularmente reveladora, pues opera simultáneamente como detección y como constitución. La memoria detecta porque recuerda la injusticia pasada y la hace presente en la experiencia emocional actual, por ejemplo, el dolor de una madre hoy se conecta con el dolor de las Madres, la rabia de una trabajadora precarizada se conecta con décadas de luchas obreras, la resistencia mapuche actual se conecta con siglos de despojo territorial. Y la memoria constituye porque es un bien compartido que crea

comunidad entre quienes la poseen. El memorial que honra a un caído nombra la injusticia y, al mismo tiempo, produce un espacio de encuentro donde el duelo se comparte; la conmemoración de una lucha histórica recuerda lo que fue intolerable y reúne a quienes se reconocen en esa memoria. La memoria colectiva es la práctica política más directa de la tensión simultánea descrita en este apartado: detección del pasado y constitución del presente al mismo tiempo.

El zapatismo ofrece un ejemplo paradigmático de esta tensión sostenida. Desde su irrupción pública en 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha hecho de la emoción un elemento central de su política. La digna rabia está acompañada desde el origen por prácticas de aceptación mutua que constituyen comunidad. Los caracoles y las Juntas de Buen Gobierno son expresiones simultáneas de la misma lógica política que produce la rabia digna, y no estructuras que vinieron después de la rabia para organizarla. Cuando el zapatismo dice que mandar obedeciendo, está mostrando que la rabia solo es digna —es decir, solo es políticamente fecunda— cuando se ejerce en un marco de aceptación recíproca. La digna rabia es rabia que se ejerce en condiciones de legitimidad mutua, es decir, en condiciones donde los sujetos que rabian se reconocen recíprocamente como legítimos otros en la convivencia, para usar la formulación de Maturana (Maturana, 1990). El zapatismo no pide que los indígenas chiapanecos dejen de sentir rabia para organizarse políticamente; les pide que organicen esa rabia, que la hagan digna, es decir, que la conecten con un proyecto colectivo que le dé sentido y dirección sin dejar de ser rabia.

Lo mismo puede observarse en las marchas feministas y LGBT+ que el capítulo VII menciona como casos donde la indignación se convierte en performance colectivo y la alegría en celebración política (Sánchez Soto, 2026, cap. VII). Cuando las marchas del orgullo celebran la alegría como resistencia, están sosteniendo ambas dimensiones al mismo tiempo, sin sustituir la rabia por la alegría ni pasar de la detección a la constitución. La alegría en esas condiciones es un acto de detección —denuncia la opresión al mostrar que la vida disidente merece ser celebrada— y un acto de constitución —produce comunidad al compartir esa celebración en el espacio público—. La indignación que se expresa en “Un violador en tu camino”, de Las Tesis, detecta la violencia al nombrarla y constituye comunidad al convertirla en performance colectivo donde miles de cuerpos comparten un mismo gesto y un mismo ritmo. Todo ocurre al mismo tiempo: un mismo movimiento que es, simultáneamente, conocimiento de la injusticia y construcción de comunidad.

Esto permite formular con precisión la relación entre las emociones de detección y la emoción de constitución. Las emociones de detección —la rabia, el miedo, el duelo, la indignación— son el punto de partida en el sentido de que son la forma primaria en que la injusticia se hace presente en la experiencia de los oprimidos. Pero ese punto de partida solo se convierte en política emancipatoria cuando es acompañado simultáneamente por prácticas de aceptación mutua que constituyen comunidad sostenible. La rabia sin aceptación es combustible sin motor; la aceptación sin rabia es motor sin combustible. La política afectiva emancipatoria es la práctica que mantiene encendido simultáneamente la detección de la injusticia y la constitución de la comunidad. El punto de partida no es una emoción aislada sino una configuración afectiva compleja donde la detección y la constitución se sostienen recíprocamente, y esta formulación precisa la tesis de que las emociones son el punto de partida sin debilitarla.

Consideraciones finales

La tesis que este ensayo ha desarrollado puede enunciarse en sus términos más completos. La política material es, desde su origen, política afectiva, porque las relaciones de explotación y dominación existen como experiencias vividas por sujetos concretos que las sienten, las padecen, las resisten o las interiorizan, y no solo como estructuras objetivas que las precederían. La clase misma es una forma de experiencia afectiva compartida que se constituye cuando sujetos que comparten condiciones de explotación articulan sus experiencias emocionales y las

traducen en demanda colectiva. Ese proceso de articulación se apoya en repertorios de acción inscritos en la memoria colectiva y es el desarrollo de prácticas colectivas que permiten a las emociones devenir autoconscientes y estratégicas, y no la sustitución de la emoción por la teoría. Y ese proceso solo es sostenible cuando la detección de la injusticia se acompaña simultáneamente de prácticas de aceptación mutua que constituyen comunidad.

Las implicaciones de esta formulación operan en varios niveles. En el nivel teórico, la distinción entre política afectiva y política material es falsa: toda política es ya afectiva en su constitución misma, y la tarea teórica es reconocer que el análisis material está siempre ya atravesado por la dimensión afectiva, en lugar de añadir las emociones a un análisis material que ya estaría completo sin ellas. En el nivel organizativo, la inversión en infraestructura afectiva colectiva —espacios de cuidado, rituales de duelo, prácticas de deliberación, narrativas compartidas— es la forma misma de organización de la lucha de clases, y no un complemento de ella. Un movimiento que no sostiene afectivamente a sus miembros se agota, se fragmenta, reproduce la lógica capitalista del desgaste individual. Un movimiento que sí los sostiene genera un tipo de energía colectiva que no puede producirse por ningún otro medio: la energía que nace de saberse acompañado en el sufrimiento y la esperanza, de sentir que la propia vida importa para otros y que la vida de otros importa para uno.

En el nivel estratégico, los espacios de expresión emocional, los rituales de duelo, las prácticas de cuidado mutuo son la organización política misma en su fase constitutiva, y no actividades complementarias de ella. La clase trabajadora se organiza políticamente cuando desarrolla las condiciones en que su experiencia afectiva compartida de explotación puede articularse, nombrarse y traducirse en demanda colectiva, apoyándose en la memoria de luchas pasadas que la dotan de repertorios afectivos disponibles. El programa es un momento de ese proceso, y no su condición de posibilidad. La política afectiva es la forma en que la lucha de clases se constituye como experiencia vivida.

Referencias

Gramsci, A. (1981). Cuadernos de la cárcel (J. C. Portantiero, coord. y trad.). Era. (Trabajo original publicado en 1949).

Hochschild, A. R. (2008). La mercantilización de la vida íntima: Apuntes de la casa y el trabajo. Katz. (Trabajo original publicado en 1983).

Lukács, G. (1985). Historia y conciencia de clase (F. G. Gómez, trad.). Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1923).

Maturana, H. (1990). Emociones y lenguaje en educación y política. Hachette/CED.

Rancière, J. (2014). El reparto de lo sensible: Estética y política (M. Padró, trad.). Prometeo Libros. (Trabajo original publicado en 2000).

Sánchez Soto, C. (2026). ¿Revolución o privilegio? Las disidencias sexuales entre la calle y el espejo. [Editorial y lugar de edición pendientes de confirmar por el autor].

Thompson, E. P. (2012). La formación de la clase obrera inglesa (A. García, trad.). Crítica. (Trabajo original publicado en 1963).

Tilly, C. (2010). Repertorios de acción colectiva y derechos políticos en Cataluña (R. Saura, trad.). Universidad de Barcelona. (Trabajo original publicado en 2004).