



COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

**Luces en el camino:
Filosofía y Ciencias Sociales
en tiempos de desconcierto**

Coordinador
Manuel Bermúdez Vázquez

Dykinson, S.L.

LUCES EN EL CAMINO:
FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES
EN TIEMPOS DE DESCONCIERTO

LUCES EN EL CAMINO:
FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES
EN TIEMPOS DE DESCONCIERTO

Coordinador

Manuel Bermúdez Vázquez

Dykinson, S.L.

2021

DIFERENCIALIDAD, CONCIENCIA OPOSITIVA Y METODOLOGÍA DE LA EMANCIPACIÓN

MIGUEL MANDUJANO ESTRADA
Universidad de La Laguna, España

RESUMEN

Siguiendo la obra de Chela Sandoval (2000), presentaré en este trabajo el estudio del modo diferencial de la conciencia de oposición a partir del examen del feminismo estadounidense del tercer mundo como movimiento social diferencial (1), el análisis de algunas de las formas teóricas que la autora chicana identifica con la percepción diferencial de la metodología de la emancipación (2), y el modo diferencial de la conciencia (3). Destacaré, precisamente, la diferencialidad, la función que permite acoplar y desacoplar los engranajes en el sistema de transmisión del poder y un concepto fundamental en la historia de la formación de la conciencia de las personas oprimidas y los movimientos sociales de la última parte del siglo XX así como para la configuración de una conciencia liberadora, efecto de una metodología de la emancipación en clave sociopolítica.

PALABRAS CLAVE

Conciencia opositiva, Diferencialidad, Metodología de la emancipación.

INTRODUCCIÓN

Una de las cuestiones recurrentes, en el ámbito de las emancipaciones sociopolíticas, es la articulación de pautas que permitan explicar la transición de la opresión a la liberación. No es fácil, sobre todo filosóficamente, articular claves que den razón de lo que ocurre en el pasaje de la *teoría* a la *práctica* y que puedan trasladarse, por lo menos como fuente de inspiración, a realidades sociopolíticas distintas. En este sentido, la *metodología* que Chela Sandoval reconstruyó en su *Methodology of the Oppressed* (2000) resulta de enorme interés, no solo porque su estudio de una “conciencia opositiva” influyó decisivamente en la historia de la formación de la conciencia de los movimientos sociales estadounidenses de la última parte del siglo XX sino porque nos ofrece un modelo, metodológico pero también filosófico, para despensar y repensar los movimientos liberadores desde la conciencia de oposición.

En lo siguiente, presentaré esta *metodología de la emancipación* destacando la diferencialidad y/o el modo diferencial como su característica principal. Siguiendo la obra de Sandoval (1990, 1991, 2000), comenzaré por el feminismo del tercer mundo en Estados Unidos como modelo de movimiento social diferencial. A continuación, me detendré en dos de las formas teóricas que representan la percepción diferencial de la metodología de la emancipación para finalizar el recorrido en el modo diferencial de la conciencia en los movimientos sociales.¹⁸³

1. EL FEMINISMO DEL TERCER MUNDO

El feminismo del tercer mundo en Estados Unidos desarrolló una forma original de conciencia opositiva histórica reuniendo distintos movimientos en torno a un lenguaje común y contribuyendo así a la conceptualización de las resistencias en las décadas de los 60-80. No obstante, mientras que los vínculos entre el feminismo y otros movimientos de

¹⁸³ En lo fundamental, realizo este trabajo junto con el capítulo “Una metodología del amor revolucionario. Conciencia opositiva y política diferencial”, que publicará la Editorial Comares en la primera parte del 2021 (*Ética y política. Ensayos indisciplinares para repensar la filosofía*).

color¹⁸⁴ se estrecharon, la distancia con las feministas blancas se amplió irreparablemente. No es que estas ignoraran la categoría de raza (Puleo, 2018), sino que la tensión alcanzada por la “alianza incómoda” entre distintas concepciones de la dominación terminó por romper la sociedad. Las feministas blancas, centradas en desmontar la sujeción de las mujeres y la subordinación al patriarcado, radicalizaron la veta igualitarista iniciada por los movimientos sufragistas, mientras que las feministas del tercer mundo se enfocaron en la naturaleza de la resistencia efectiva (Sandoval, 2000, p. 42). El feminismo liberal organizó las demandas de las mujeres de acuerdo con la división primordial binaria de género hombre/mujer pudiendo ocultar la peculiaridad de la raza, el sexo, la cultura o la clase, interacciones que habitualmente producen otros estamentos dentro de la jerarquía social (Sandoval, 1991, p. 4). La negación de una pertenencia estable a estas categorías aguzó la capacidad de las feministas del tercer mundo para analizar las redes de poder desde una identidad formada por la otredad, la diferencia y la especificidad, convirtiendo “mujeres de color” en una voz política relevante (Haraway, 1991/1995, p. 265). El discurso de Frances Beale (1970) emulando las palabras de la esclava liberada Sojourner Truth “¿Acaso no soy yo –también– una mujer?” y la posterior formación de la *Third World Women’s Alliance* (TWWA), son dos de los símbolos de esta confluencia surgida a partir de la bifurcación con el feminismo hegemónico, decisiva para la composición de la interrelación categorial que será conocida como interseccionalidad (Crenshaw, 1989).

Cómo fueron después las relaciones entre feministas blancas y feministas del tercer mundo lo atestiguan estos versos de Jo Carrillo (2015):

Our white sisters
radical friends
love to own pictures of us

¹⁸⁴ “De color” no es aquí un eufemismo para “negro” o “afroamericano” sino la denominación que se dieron a sí mismos estos movimientos y feminismos de negras/os, chicanas/os, latinas/os, asiáticas/os etc. A diferencia de “feminismo del tercer mundo” (definido en oposición al Primer Mundo), “feminismo de color” es un nombre afirmativo. En el contexto, no obstante, tanto este último como “feminismo del tercer mundo estadounidense” (con minúsculas, como Sandoval indica su desgaste geoeconómico) son posiciones políticas utilizadas sin distinción.

sitting at a factory machine
wielding a machete
in our bright bandanas
holding brown yellow black red children
reading books from literacy campaigns
holding machine guns bayonets bombs knives
[...]
And when our white sisters
radical friends see us
in the flesh
not as a picture they own,
they are not quite as sure
if
they like us as much.
We're not as happy as we look
on
their
wall.

El feminismo del tercer mundo, identificando los discursos que negaban, permitían o producían la diferencia, emergió con una movilidad de la propia conciencia que originó una subjetividad y una forma de resistencia acordes.

En *Methodology of the Oppressed* (2000) Sandoval identifica cinco categorías que organizan la conciencia opositiva en su respuesta al poder dominante. La primera es la forma de la “igualdad de derechos” que podemos reconocer en los movimientos de liberación que siguieron a la Segunda Guerra Mundial: los inicios de la *National Organization for Women* (NOW), la *League of United Latin American Citizens* (LULAC) o el movimiento de derechos civiles impulsado por Martin Luther King Jr. Es la forma de conciencia de oposición que el feminismo hegemónico reivindica como feminismo liberal. En segundo lugar, si esta forma de la conciencia de oposición destaca la igualdad por encima de las diferencias, una “forma revolucionaria” estima que no es posible asimilar una cantidad amplia de diferencias en el orden social actual, por el contrario, la manera en que la sociedad puede afirmarlas, darles valor y legitimarlas, será reestructurando en lo fundamental la diferencia dominante, como hicieron los grupos sociales de las diferencias, socialistas o

insurgentes como el *Black Panther Party*, el Movimiento Americano Indio o los *Browns Berets*. Finalmente, en su recorrido por las formas que toma la resistencia, Sandoval reconoce en tercer y cuarto lugar las formas “supremacista” o de nacionalismo cultural y “separatista”, en virtud de si los grupos se reconocen en una posición de superioridad respecto de quienes detentan el poder social –y asumen, por tanto, el deber de elevar la visión ética y moral del orden social– o por el contrario, si la inferioridad a la que están sentenciados les impide integrarse mediante la igualdad de derechos y se organizan para proteger sus diferencias separándose del orden social dominante (pp. 56-58).

Para Sandoval (2000), las feministas del tercer mundo estadounidense pusieron en práctica una o más de estas cuatro posiciones ideológicas en su trayecto compartido con los movimientos de liberación predominantes de los 70, haciendo gala de una oscilación, no siempre bien recibida, “between and among” (Anzaldúa, 2015, p. 209) distintas prácticas e ideologías opositivas, como una quinta forma de conciencia que actúa como diferencial –una suerte de embrague que permite acoplar y desacoplar componentes en el sistema de transmisión del poder– de acuerdo con sus correlaciones, intensidades, coyunturas o crisis. En este sentido, más que una quinta forma, la conciencia diferencial es el modo que le permite a la conciencia realizar la función de engranaje y desengranaje entre las anteriores, leer las situaciones de poder más allá de las determinaciones de raza, sexo o estatus sociopolítico y adoptar la posición ideológica mejor situada, una habilidad de supervivencia bien conocida por quienes padecen la opresión (p. 60).

2. LA PERCEPCIÓN DIFERENCIAL DE LA METODOLOGÍA DE LA EMANCIPACIÓN

Este modo de conciencia requiere de un nivel metodológico que dé certeza al compromiso ético-político de la conciencia diferencial y favorezca el surgimiento de una nueva ciudadanía, en un proceso flexible que tome los distintos modos existentes no como estrategias predominantes sino como tácticas para la intervención y la transformación de las relaciones sociales. Este nivel metodológico no está dado en el modo

diferencial de la conciencia y movimiento social, sino en el “trance tecnológico” de la metodología de la emancipación.

En su segunda faceta, el movimiento de la conciencia diferencial busca, pues, en algunas teorías los componentes metodológicos de la percepción diferencial, una suerte de “síntomas” del efecto de la metodología de la emancipación o “tecnologías” que, actuando como una especie de campo de fuerza, permiten el flujo de la conciencia. Sandoval se detiene principalmente en Roland Barthes y Frantz Fanon para señalar cinco tecnologías opositivas: 1) la “lectura” o ciencia de los signos, 2) la deconstrucción, 3) la meta-ideología, 4) *democratics*, un neologismo que señala el compromiso con la justicia a través de un proceso de localización o “concentrarse” que transforma las tecnologías anteriores en equidad¹⁸⁵ y 5) el movimiento diferencial, a través del cual el resto transcurre armónicamente.

Sandoval recurre a muchas otras teorizaciones o prácticas liberadoras que identifica –en este nivel metodológico– como percepciones de la conciencia diferencial o ilustración del modo diferencial de la conciencia. Barthes y Fanon son recurrentes, pero podríamos mencionar también a Foucault, Derrida, la misma Haraway, W. E. B. Dubois, Audre Lorde, Emma Pérez o Cherríe Moraga. Entre las feministas del tercer mundo, precisamente, destacan los conceptos de la filósofa chicana Gloria Anzaldúa (1987, 2015), tales como “la facultad”, equiparable tanto a la diferencialidad de la conciencia de los movimientos sociales como a la mitología de Barthes, el “estado de Coatlicue”, relativo al “tercer sentido” o “abismo” del semiólogo francés o el “Mundo Zurdo”, sobre la vida “between and among” de la frontera.

2.1. BARTHES MITÓLOGO

En la semiología de Roland Barthes, Sandoval encuentra un medio para probar la relación entre la metafísica occidental y las formaciones y prácticas decolonizadoras. En este sentido, sus *Mitologías* (1957/2012) son

¹⁸⁵ Acudo aquí a la traducción de J. Constantino y el colectivo Codex Nèpantla (Sandoval, 2000/2015, nota 1, p. 36 y p. 155).

un manual para la emancipación de la conciencia y un desafío a la ideología dominante.

Barthes altera el significado convencional de la mitología. Fundamentalmente, en su obra el “mito” es un modo de significación o “ideología”; con “mitologías” se refiere a cualquier ideología que pueda ser analizada y “mitología” denomina la nueva forma de análisis semiológico que decodificará el mito (Sandoval, 2000, p. 90). En este contexto, ¿cómo se produce la ideología y las formas dominantes de la conciencia social? En cualquier relación semiótica existe un primer nivel de significación en el que el SIGNIFICANTE no es más que una forma, el SIGNIFICADO el concepto que la llena y el SIGNO, el tercer elemento producido por la relación simbiótica entre ambos. En su análisis, Barthes apunta un segundo nivel en el que el signo es vaciado de su significado previo y convertido nuevamente en una forma, de manera que el antiguo significado es sustituido por uno nuevo o, en otras palabras, es colonizado. Este es el proceso de la formación de la ideología, un sistema semiológico segundo o metalenguaje (Sandoval, 2000, p. 93).

Dependiendo de la manera en que enfrenta y decodifica el significante ideológico, la conciencia adquiere una perspectiva distinta. Dice Barthes (1957/2012): “Si pongo mi atención en un significante vacío, dejo que el concepto llene la forma del mito sin ambigüedad y me encuentro frente a un sistema simple, en el que la significación vuelve a ser literal” (p. 221). Este es el consumidor de mitos. Si la conciencia, por el contrario, pone su atención en un significante lleno, distinguirá el sentido de la forma y así, la deformación de uno en la otra. Esta última es la práctica del mitólogo que deshace la impostura del mito.

Pero estas formas permanecen incompletas mientras no aparezca la habilidad de hablar fuera de los términos de la ideología, el “lenguaje de la revolución” o el método de la semiótica/mitología que lee los signos del poder y los deconstruye, interrumpiendo la sucesión de forma y sentido –el “nivel mítico del entendimiento”– y liberando la significación a su estado creativo y arbitrario (Sandoval, 2000, p. 109). Barthes (1957/2012) habla también de formas de “antilenguaje”, como el silencio, o formas de resistencia que rechazan emplear la ideología en

absoluto; la poesía, por ejemplo, “un sistema semiológico regresivo” (p. 227), le va detrás, deseando alcanzarlo para encontrar el sentido de las cosas.

2.2. FANON *CYBORG*

También Frantz Fanon (1952/2009), como si de un semiólogo se tratara, llama a ponerse delante del lenguaje de la nación civilizada y “leer” sus significados. Con Fanon, Sandoval (2000) destaca el modo de percepción de la fórmula “piel negra, máscaras blancas”, una combinación que rompe con la jerarquía binaria blanco/negro para fusionarla en un cuerpo racialmente *cyborg* (Haraway, 1991/1995; Sandoval, 2004): parte tecnología (máscara) y parte biología (piel). La metáfora forma –y deforma– la relación racial binaria de oposición en un vertiginoso doble mimetismo en el que la piel adquiere la función de la máscara: cubrir lo que se ve en la superficie. Al mismo tiempo, la máscara blanca convierte la piel negra en un disfraz. En este sentido, ponerse detrás de la máscara es una forma de supervivencia, un artilugio que al igual que oculta un rostro, reprime una especificidad, elimina la diferencia o deforma la igualdad mediante la violencia y la subyugación coloniales. Simultáneamente, este espacio intersticial es el lugar de las formas de ser y de las teorías y prácticas de la emancipación que desde la perspectiva dominante o bajo su propio punto de vista se desplazan, transformándose mediante la integración a otras realidades e identidades o produciendo una tercera vía.

Lo que Fanon se propone es deconstruir el tipo de ciudadanos que produce la colonización mediante una intervención política que erija algo nuevo a partir de las viejas categorías. Esta praxis comienza con la exigencia de la igualdad blanco-negro en un lugar donde esta no existe: la relación piel-máscara. En este sentido, las clases subyugadas deben “leer” –en su sentido semiótico de “asimilar”– las formas de dominación como artefacto (el lenguaje, el amor, el sexo, la violencia o el conocimiento), un comportamiento familiar, por cierto, entre los sujetos sin poder. La intervención permite a Fanon reconocer los valores, la moral y la ideología de las culturas dominantes y, sobre todo, la proyección social o

“meta-ideología” de nuevos y revolucionarios sistemas de significados, ya no solo para sobrevivir, sino para alcanzar la justicia social.

Las primeras tecnologías de restablecimiento de la conciencia de la historia, la “semiología-como-resistencia” (Sandoval, 2000, p. 82), por medio de la que se “lee” los signos del poder, la “mitología” utilizada para deconstruir esos sistemas de signos y la “meta-ideología” o creación de nuevos niveles de significación a partir de las formas de ideología dominantes, requieren la capacidad de atravesar una capa SIGNIFICANTE-SIGNIFICADO-SIGNO con la disposición de trascender una ideología artificial y regresar de nuevo, es decir, la “diferencialidad”. Estas últimas tecnologías son de naturaleza transitoria y tendrían que unirse a una quinta: un código ideológico ético que Sandoval denomina “*democratic*” comprometido con la justicia social y la distribución igualitaria del poder.

3. EL MODO DIFERENCIAL DE LA CONCIENCIA

La emancipación de una “retórica de la supremacía” que bosqueja la conciencia y la conducta de las clases colonizadoras y las formas de conciencia que dominan a las personas de color requiere la formación de una nueva subjetividad; un proceso, de acuerdo con Fanon, de mutación continua, lento y doloroso que comienza en el mundo blanco en cuanto mundo real. Lo que permite esta transformación es una serie de relaciones, correlaciones, conversiones y transferencias de sentido que se dan en una frontera permeable; en ella, la metodología de la emancipación actúa como engarce entre el desbordamiento del yo y su reconstitución, por un lado, y la propia intervención diferencial por el otro. La maniobra se da en categorías sociales (raza, sexo, clase y las formas colonizadas por la retórica de la supremacía) que, mediante su reconocimiento y realización, se transforman y producen una forma diferencial de movimiento social a través de la coalición entre grupos subordinados (Sandoval, 2000, p. 130).

En las últimas líneas de *Piel negra, máscaras blancas*, “Al final de esta obra, me gustaría que sintieran, como nosotros, la dimensión abierta de toda conciencia” (p. 190), Fanon (1952/2009) abre un portal a la

transición y metamorfosis de la conciencia mediante una nueva retórica conducida por las tecnologías de la metodología de la emancipación: frente a la retórica supremacista, lee los significados del lenguaje del civilizado, los comprende, abraza sus diferencias; rompe (mitologiza); reordena, cambia, se transforma –imprevisiblemente– de acuerdo con la necesidad, la disposición ética y el poder. Barthes, por otro lado, parece no haber valorado suficientemente la posición privilegiada de la semiótica como reestructuración del saber/poder y las posibilidades de este nuevo tipo de teoría revolucionaria. El mitólogo desvela la ideología como habla robada, consiente Barthes (1957/2012), y restituye el hurto, pero en el proceso se comete siempre una “pequeña ratería” (p. 218) y esto lo abate (p. 253). Al ejercer en los sistemas semiológicos segundos, el semiólogo deja de hablar de las cosas mismas. Es más, no ejerce nada, solo revela.

El hecho de que no lleguemos a superar una comprensión inestable de lo real es, sin duda, la medida misma de nuestra alienación presente: navegamos permanentemente entre el objeto y su desmitificación, impotentes para alcanzar su totalidad. Si penetramos el objeto, lo liberamos, pero lo destruimos; y si lo dejamos intacto, lo respetamos, pero lo restituimos también mistificado (p. 256).

En un lance diferencial, Sandoval (2000) imagina el espacio, más allá de la mera resistencia, que Barthes no pudo representarse. Llama a este terreno “ciber-espacio descolonizador” (p. 136); un lugar donde las realidades alternativas proporcionan a individuos y comunidades medios de comunicación, de creatividad, de productividad, de movilidad y de control innovadores. Una conciencia “diferencial” que transforma y aúna los otros modos de movimiento social y, de esta manera, organiza las formas de conciencia en oposición con la jerarquía social dominante (p. 139).

La percepción para dar este paso a la tercera faceta de la conciencia diferencial se encuentra en el propio Barthes, no ya el de *Mitologías* sino el de los *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977/2011). En este Barthes al final de su vida, Sandoval encuentra un “algo más”: la conciencia que el movimiento social diferencial y las tecnologías de la metodología de la emancipación necesitan para vincularse de manera efectiva, un

elemento que supera el habla mediante otros medios de expresión: gestos, música, imágenes, sonidos, vacíos, no-lugares solo accesibles a través de *puncta* (Barthes, 1980/1989), punciones; pasajes “intratables” e inconformes, “extraordinarios” y “excéntricos” que da el enamorarse (Sandoval, 2000, p. 140).

El amor romántico “abisma” al sujeto amoroso; lo anonada, lo hipnotiza (Barthes, 1977/2011, p. 18); lo conduce a un no-lugar por encima de los estereotipos del amor donde se libera de la ideología. La “dulzura del abismo” a que el amor transporta, abre el portal de la conciencia hacia un sitio utópico en el que los signos no están anclados con firmeza y al que se cruza con dolor. Esta “hermenéutica del amor” es el conjunto de técnicas y prácticas del modo diferencial de la conciencia que da paso a las maniobras revolucionarias que conducen a la descolonización.

En la interpretación convencional, el enamorarse otorga solo dos posibilidades, la de poseer el objeto del afecto o la de no hacerlo, en una oposición binaria como la que hay en la relación entre la comunicación y la significación (Barthes, 1982/1986). Pero el proceso de enamorarse no es solo el único acceso a lo diferencial, sino la originalidad de la relación; nuevos poderes que permiten rebasar el estereotipo y llegar a otra parte. El que ama se mueve entre los dos polos, en un constante “ir a la deriva”, hacia un “tercer sentido” en el campo del significado que solo se puede discernir cuando sobrepasa los límites de la información, el conocimiento y la cultura dominantes, como el momento “liberación del tercer mundo” de la política a mediados del siglo XX (Sandoval, 2000, p. 144). Podemos decir que la conciencia diferencial representa un significante semiótico sin ningún significado establecido, a menos que esté en una relación política directa mediante una táctica específica. Esto supone: 1) que el sujeto-ciudadano de oposición sea receptivo a la presencia del tercer sentido “evidente, errático y tozudo” (Barthes, 1982/1986, p. 50) que brilla detrás de todo lo que creemos que conocemos, y 2) que el sujeto-ciudadano renuncie al control sobre el sentido para percibir el tercer sentido. El tercer sentido lo perturba, lo hace fracasar, es una subversión contra la práctica mayoritaria de la significación tal vez no presente en la política de hoy pero, sin duda, ya presente en la política de mañana (Barthes, 1982/1986, p. 63).

Para Sandoval, la propia trayectoria de Barthes (1977/2011) es un esfuerzo de transformación desde los análisis estructurales a la significación narrativa.

Quiero cambiar de sistema: no desenmascarar más, no interpretar más, sino hacer de la conciencia misma una droga y a través de ella acceder a la visión sin remanente de lo real, al gran sueño claro, al amor profético. (¿Y si la conciencia –una conciencia semejante– fuera nuestro porvenir humano? ¿Y si, por un giro supletorio de la espiral, un día, resplandeciente entre los demás, desaparecida toda ideología reactiva, la conciencia se convirtiera finalmente es esto: la abolición de lo manifiesto y lo latente, de la apariencia y lo oculto? ¿Si se requiriera del análisis no ya destruir la fuerza (ni tampoco corregirla o dirigirla), sino solamente *decorarla*, como lo haría un artista? ¿Nos imaginamos que la ciencia de los lapsus descubra un día su propio lapsus y que ese lapsus sea: una forma nueva, inaudita, de la conciencia?) (p. 68).

Este amor profético, “forma nueva, inaudita” de la conciencia se erige como otro sistema de conocimiento y poder. En ella la conciencia, la vida, la estética y el conocimiento mismo se tornan algo distinto de lo que vivimos ahora y el poder se vuelve decoración. El enamorarse de Barthes produce esta apertura, “punctum” o “lapsus” en el que el amante va a la deriva hacia una conciencia diferencial. El tercer sentido es, ahora, el paso del lenguaje al proceso, de la narrativa a la erótica, la conciencia diferencial de las feministas del tercer mundo. Cuando el sentido deja de tener un significado sólido a lo que está controlado y es conocido, se rebela a las oposiciones binarias o se somete al “trauma” en relación con lo real, entonces la conciencia “caduca” y se permite el paso al ámbito de la conciencia diferencial (Sandoval, 2000, p. 147).

CONCLUSIONES

No podía ser más elocuente el recurso a Barthes para mostrar la transición diferencial ejemplar entre el amor romántico y el amor profético que es, asimismo, un modelo del *cambio de marcha* del modo diferencial de la conciencia, por ejemplo, entre las distintas formas que puede adquirir la conciencia opositiva en su respuesta al poder dominante, un movimiento posible, incluso, del feminismo liberal al revolucionario, o

de cualquiera de estos a las formas supremacista o separatista, de acuerdo con la propia Sandoval (2000, pp. 56-58).

Dos cuestiones me resultan particularmente reseñables. La primera es esa suerte de deleite en el estado de abismo que, no obstante, abre el portal de la conciencia, como hemos dicho, en una hermenéutica que da paso a la maniobra revolucionaria. La segunda es que ese trance es posible, y me parece que *solo* es posible a través de la solidaridad entre personas oprimidas, esas “coaliciones conscientes de afinidad”, como las llama Donna Haraway (1991/1995, p. 266), que pueden ser también una variante de cosmopolitismo subalterno (Santos, 2014) y que establecen un “ciber-espacio descolonizador” (Sandoval, 2000, p. 136) desde el que se construye la emancipación, por ejemplo, a partir de la intervención artístico cultural (Aldama et al., 2012). Creo que, entre algunos otros, es en este terreno donde mejor se pueden poner en práctica los movimientos diferenciales de la emancipación y renovar las tecnologías y metodología de una hermenéutica ilimitada del amor revolucionario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldama, A. J., Sandoval, C., y García, P. J. (Eds.). (2012). *Performing the US Latina y Latino Borderlands*. Indiana University Press.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Spinsters-Aunt Lute.
- Anzaldúa, G. (2015). La prieta. En C. Moraga y G. Anzaldúa (Eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (pp. 198–209). State University of New York Press.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* (C. Fernández, trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1982)
- Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía* (J. Sala-Sanahuja, trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1980)
- Barthes, R. (2011). *Fragmentos de un discurso amoroso* (E. Molina, trad.; 2a ed.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1977)
- Barthes, R., (2012). *Mitologías* (H. Schmucler, trad.). Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1957)

- Beale, F. (1970). Double Jeopardy: To Be Black and Female. En *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement* (pp. 136–143). Random House.
- Carrillo, J. (2015). And When You Leave, Take Your Pictures With You. En C. Moraga y G. Anzaldúa (Eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (pp. 60–61). State University of New York Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *University of Chicago Legal Forum*, 139–168.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (A. Useros, trad.). Ediciones Akal. (Obra original publicada en 1952)
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (M. Talens, trad.). Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer. (Obra original publicada en 1991)
- Puleo, A. (2018). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En C. Amorós y A. de Miguel (Eds.), *Teoría feminista. Del feminismo liberal a la posmodernidad* (pp. 35–67). Biblioteca Nueva.
- Sandoval, C. (1990). Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference. En G. Anzaldúa (Ed.), *Making Faces Making Soul, Haciendo Caras* (pp. 55–71). Aunt Lute.
- Sandoval, C. (1991). U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. *Genders*, 10, 1–24. <https://doi.org/10.5555/gen.1991.10.1>
- Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. The University of Minnesota Press.
- Sandoval, C. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 81–106). Traficantes de Sueños.
- Sandoval, C. (2015). *Metodología de la emancipación* (J. Constantino, trad.). PUEG-UNAM. (Obra original publicada en 2000)
- Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers.