CAPÍTULO XXX

# FRENTE AL ODIO EL AMOR: DEL IMPERIO DE LA DIFERENCIA A UN *ETHOS* DECOLONIAL

MIGUEL MANDUJANO ESTRADA
*Universidad de La Laguna*

## 1. INTRODUCCIÓN

El punto de partida de este capítulo es el establecimiento de diferencias sustanciales entre las personas, normalmente mediante sistemas de clasificación que determinan *lo diferente* a partir de una de sus características. En la práctica, esta última se radicaliza para justificar la dominación, la opresión política o cognitiva y el empobrecimiento de colectivos definidos por la fuerza de la sinécdoque que se les impone, sea esta «negro», «rojo», «gitano» o «feminazi». La determinación, como todas ellas, tiene una relación inequívoca con el poder y suele extenderse al *derecho de veto* que las personas que lo detentan tienen sobre los "deseos, necesidades o aspiraciones de vida digna" de las personas menos poderosas (Santos, 2016, p. 320).

Mi propósito es relacionar esta *diferenciación* con la idea de colonialidad en tanto estructura subyacente a la lógica de la colonización. No me refiero, naturalmente, a la forma de ocupación política, sino a la *razón de ser* de una especie de ideología de la determinación de personas y territorios que persiste en todas las formas de dominación, incluidas aquellas no militares, y que es constitutiva de la modernidad (Mignolo, 2011). Originalmente, la lógica de la colonialidad se impone a través de un establecimiento de la diferencia que se basa en la distinción fundamental –y ficcional– de la raza. Actualmente, aunque esta se considera superada, las formas de desigualdad conservan el criterio de diferenciación. En general, las formas contemporáneas de exclusión y discriminación siguen estando sostenidas por una distinción básica, al igual que aquella, basada en diferencias culturales o étnicas que pueden

rastrearse hasta la diferencia racial. En este sentido, la diferenciación como criterio de colonialidad no solo subyace a la colonización sino que la sobrepasa, alcanzando incluso el interior de los territorios mediante las colonizaciones internas (González Casanova, 2006). Por otro lado, si me ha interesado esta caracterización de la colonialidad es para tratar de fundamentar una *des-colonización*[1] mediante la calificación de las formas de resistencia y desvinculación de esta lógica colonial, tanto en lo político como en lo cognitivo.

Me referiré, en particular, a dos perspectivas que, a partir del reconocimiento de la colonialidad, exploran una lógica diversa y una especie de *ethos* decolonial.[2] La primera de ellas es la del cosmopolitismo subalterno (Boaventura de Sousa Santos), una suerte de solidaridad entre las personas oprimidas que también da nombre al eje de la emancipación en la postcolonialidad y su forma cognitiva. Con la segunda trataré de mostrar la vinculación entre la teoría y la práctica a través de la conciencia opositiva (Chela Sandoval), en general, la idea de que las formas de resistencia de la conciencia cuentan con un *aparato tecnológico de percepción diferencial* que les permite engranar la teoría con los modos efectivos de la decolonización.

La presencia del *amor* en este trabajo remitía inicialmente a este conjunto de técnicas y prácticas del *modo diferencial de la conciencia*, una «hermenéutica del amor», que da paso a las *maniobras revolucionarias* que conducen a la descolonización (Sandoval, 2000; Mandujano, 2021a). Estas últimas son expresión de un «amor revolucionario», noción de la propia Chela Sandoval con la que Houria Bouteldja (2017), la portavoz del *Parti des Indigènes de la République* francés, llama a *los otros* a observar las propias ventajas, renunciar a los privilegios heredados y decidir abrazar las luchas de quienes padecen las injusticias derivadas de esta sucesión. En realidad, el ejercicio del poder como *derecho de veto* es el punto más lejano de este singular acto de amor y por

---

[1] Aquí utilizo indistintamente *descolonización* y *decolonización*.

[2] Me he dedicado a estudiar ambos enfoques recientemente y si me permito ser autorreferencial (Mandujano, 2017, 2021a, 2021b) es porque estoy tomando ambos puntos de vista como parte de un marco teórico-práctico desde el que generar otros análisis y lecturas de la realidad.

extensión, un tipo de odio. El amor, el amor es en realidad quien debe protagonizar las relaciones entre las personas y su contraparte. bell hooks (2021) afirma, en este sentido, que el patriarcado –un sistema de dominio y poder– ejerce una influencia fundamental como obstáculo del amor (p. 21) y que los autores que rechazan el dominio de su sexo –una de sus más claras manifestaciones– coinciden en que los varones podemos volver al amor *repudiando la voluntad de poder*, el poder absoluto de la masculinidad patriarcal (p. 67). Un *ethos* decolonial, como impronta de la decolonización, estará alineado con el amor y será fundamentalmente des-diferenciador. No solamente el plan cognitivo sino el carácter diferencial de la conciencia de oposición permitirá a esta reposición encontrar las formas de vinculación o engranaje entre el propósito decolonizador y las formas efectivas de decolonización. Vinculación entre teoría y práctica, entre teoría y formas de emancipación. Este es el valor de la decolonialidad como disposición básica y forma de resistencia ante la desigualdad.

## 2. LA DIFERENCIA COLONIAL

Para Walter Mignolo (2003), la diferencia colonial es la identificación/clasificación de los grupos o poblaciones de acuerdo con sus faltas o excesos, no solo el establecimiento de una *diferencia* sino la inferioridad respecto de quien realiza la clasificación (p. 39). Este mecanismo ocurre en un dispositivo que lo produce y reproduce y que Aníbal Quijano (2007) llama *colonialidad de poder*.

La colonialidad (Quijano, 2005), es un patrón de poder que se establece –con la conquista del continente americano– a partir de dos ejes fundamentales: la distinción o diferencia racial y una nueva organización del trabajo en torno al capital y el mercado mundial (p. 202). En el mismo orden de ideas, Mignolo (2011) señala que además de las profundas alteraciones provocadas por la emergencia de los circuitos comerciales en el Atlántico Norte, el establecimiento de este nuevo orden de poder trajo consigo una dimensión oculta de acontecimientos: la prescindibilidad de la vida humana frente a la necesidad del incremento de la riqueza y la justificación de esta condición de la vida mediante la

clasificación racial (p. 6). Se trata, en definitiva, de un *estatus* que se busca naturalizar a través de la propia dominación, pero que, pese al sometimiento y la opresión, encuentra resistencia por parte de las personas oprimidas en un espacio socio-epistémico de *pensamiento fronterizo* que persigue la desvinculación de la estructura del poder colonial. Utilizando otros términos, podríamos relacionar este ámbito de resistencia decolonial con el cosmopolitismo subalterno (Santos & Meneses, 2020), un tipo de solidaridad entre personas oprimidas que designa también la fase postcolonial de la emancipación y su forma cognitiva (Mandujano, 2021b).

Pero la diferencia colonial no es una noción exclusiva de los/as autores/as del así llamado grupo de modernidad/colonialidad (Escobar, 2003). La socióloga feminista francesa Colette Guillaumin entiende la categoría «raza» (al igual que «sexo») como significante o *fenómeno semántico*, es decir, una idea sin existencia biológica pero que se convierte en "una marca biologizada –por ejemplo, a partir del protagonismo que adquiere el color de la piel en el sistema moderno de producción esclavista (Guillaumin, 2003)– que señala y estigmatiza una «categoría alterizada»" (Dorlin, 2020, p. 19). Este sistema de marcas, de carácter visible, se naturalizan –afirma Guillaumin en coincidencia con Quijano– a partir de un sistema de clasificación morfológico somático, pero la "diferencia física real" solo existe en la medida en que es asignada, es decir, en cuanto que es un significante atribuido (Dorlin, 2020, pp. 19-20). La *invención* de la idea de naturaleza no está separada de la dominación y los sistemas coloniales de apropiación, además de que la relación entre las condiciones creadas y «la naturaleza» es insostenible:

> Endogenous determinism, which ushers in scientific development, will come, by attaching itself to the 'purpose', to form this new idea of the 'natural group'. For beginning with the eighteenth century, rather than appealing to God to explain material phenomena, people turned to analyzing mechanical causes in the study of phenomena, first physical phenomena, and then living phenomena.
>
> The stake, moreover, was the conception of Man, and the first materialism was to be mechanistic during this same century […]. If what is expressed by the term 'natural' is the pure materiality of the implicated objects, then there is nothing less natural than the groups in question,

> which precisely are constituted by a precise type of relationship: the relationship of power, a relationship which makes them into things (both destined to be things and mechanically oriented to be such), but which makes them, since they only exist as things within this relationship. This is the social relations in which they are involved (slavery, marriage, migrant labor) and which makes them such at every moment. Outside of these relations they don't exist; they cannot even be imagined. They are not givens of nature, but naturalized givens of social relationships (Guillaumin, 2003, p. 150).

## 3. DIFERENCIAS ABISALES

Para Boaventura de Sousa Santos (1998), la peculiaridad de la modernidad radica en la extensión del capitalismo como modo de producción dominante, una confluencia que rompe la dialéctica existente entre los pilares modernos de la regulación y la emancipación. De esta tensión fracturada surgen dos formas cognitivas: el conocimiento-emancipación, la trayectoria de un estado de ignorancia o *colonialismo* a un estado de saber designado como *solidaridad*, y el conocimiento-regulación, el recorrido que va de un estado de ignorancia o *caos*, a un estado de saber llamado *orden* (Santos, 2003, p. 87, 2014). De los pilares de la modernidad emergen principios tan fundamentales como la libertad y la ciudadanía en el caso del pilar emancipatorio, pero también la desigualdad y la exclusión para su contraparte regulatoria. A través de la gestión de estos últimos se definen ciertas formas de *pertenencia social jerarquizada* de los que se forma parte de manera diferenciada y/o opuesta. En el sistema de desigualdad, la pertenencia se da por un mecanismo de integración subordinada, mientras que en el sistema de exclusión es determinada por la segregación, como ocurre, por ejemplo, en la clasificación social. En la práctica los grupos se insertan en combinaciones distintas de ambos procedimientos. En el extremo, un sistema de desigualdad puede estar articulado con un sistema de exclusión. Además, tanto la desigualdad como la exclusión permiten diferentes grados. El grado extremo de la exclusión es el exterminio. El grado extremo de la desigualdad es la esclavitud (Santos, 2006, pp. 260–261).

Las formas de jerarquización, entre las que podemos contar al racismo y al sexismo, funcionan como dispositivos de verdad que rechazan todo lo que cae del otro lado de la línea en la separación radical que hace la

racionalidad moderna entre lo integrado y lo excluido. En el racismo, la integración desigual ocurre mediante la explotación colonial y la inmigración. En el caso del sexismo, el principio de exclusión se basa en la distinción entre el espacio público, el espacio privado y el principio de la integración desigual (Santos, 2006, p. 261).

En la relación entre las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales, la tensión regulación-emancipación no se aplica por igual a colonos y colonizadores. En el campo del conocimiento, por ejemplo, el pensamiento abisal concede a la ciencia y al derecho el monopolio de la distinción de lo universal, lo verdadero y lo legal en detrimento de otros cuerpos de conocimiento que ni siquiera pueden ser considerados, ya que quedan *del otro lado* de la línea (Santos, 2010, pp. 13–14).

Las líneas abisales se originan en la imposición de un canon que persigue los fines de un colonialismo en el que el descubridor se legitima creando una distinción radical entre su propia experiencia de vida y la ajena. Si bien es recíproco, el descubrimiento es siempre una relación de poder-saber en sí misma y coloca en una posición de privilegio a quien ostenta más poder. Por otro lado, las divisiones abisales entre regulación/emancipación y apropiación/violencia son inconsistentes. En la actualidad, la segunda ha ido ganando fuerza bajo la forma de dos movimientos, uno principal (el retorno de lo colonial y el colonizador) y otro contrahegemónico (el cosmopolitismo subalterno).

## 4. FASCISMO SOCIETAL Y PRÁCTICAS DECOLONIZADORAS

Paradójicamente, la gestión moderna de la desigualdad y la exclusión supuso la utilización de estas tecnologías de integración jerarquizada que, en realidad, las extienden y alientan. Incluso el Estado social del bienestar ha terminado por sucumbir ante las reinvenciones capitalistas, como la forma neoliberal del capitalismo financiero y a las pulsiones fascistas con la que sus actores reaccionan ante la transformación progresista. Con fascismo societal me refiero a un régimen social y civilizatorio que sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo y fomenta ese sacrificio bajo distintas formas de sociabilidad fascista.

Santos enuncia estas formas de sociabilidad en *Reinventar la democracia* (2005b), donde las coloca en el marco de un análisis epistémico-crítico político que da cuenta de la crisis del contrato social moderno y propone una renovación del Estado bajo la forma del Estado como movimiento social. Ese análisis sigue siendo relevante como fundamento de la transformación de las relaciones sociales de poder y el programa del cosmopolitismo subalterno para conseguirlo, sobre todo, cuando el fascismo político parece estar reagrupándose en los embates de la derecha contemporánea (Guamán et al., 2019; Traverso, 2018).

En resumen (Mandujano, 2021b), podemos reconocer un *fascismo del apartheid social*, "la segregación social de los excluidos dentro de una cartografía urbana dividida en zonas salvajes y zonas civilizadas" del que la gentrificación es un ejemplo elocuente (Santos, 2005b, p. 30). Un *fascismo del Estado paralelo* que utiliza formas de acción estatal distintas a las del derecho positivo y que, además, designa formas protectoras para las zonas civilizadas y formas predadoras para las salvajes. Un *fascismo paraestatal* que resulta de la usurpación de las prerrogativas estatales de la coerción y la regulación social. Dentro de este último, un *fascismo contractual* que se da, por ejemplo, ante la privatización o sustitución de un contrato de servicios públicos por un contrato de consumo o la de un contrato de trabajo por un contrato civil, y el *fascismo territorial*, una especie de colonización del territorio privado que se da cuando los actores con patrimonio controlan y ejercen su propia regulación en el territorio que ocupan. Podemos referirnos también a un *fascismo populista* que democratiza "aquello que en la sociedad capitalista no puede ser democratizado" (Santos, 2005, p. 32), como la transparencia política de la relación entre representantes y representados, un *fascismo de la inseguridad*, por ejemplo en el lugar de trabajo, y un *fascismo financiero*.

Volviendo a las formas cognitivas surgidas de la ruptura de la tensión dialéctica entre regulación y emancipación, podemos afirmar que la regulación del recorrido que va de la ignorancia al saber en las relaciones entre sujetos como un camino del caos al orden, dio paso al establecimiento de un mono-criterio de jerarquización epistémica. La identificación del conocimiento-regulación con la ciencia moderna desencadenó,

igualmente, otras fracturas (entre el sujeto y el objeto, entre la expectativa y la experiencia, etc.), y solo una segunda ruptura podrá conducirnos a un paradigma prudente en lo epistémico y decente en lo social, bajo la forma de un conocimiento-emancipación que conduzca del colonialismo a la solidaridad (Santos, 2003, pp. 82-87).

Lo colonial representa, en su constitución moderna, no solo lo no legal o lo ilegal, sino lo *sin ley* (Santos, 2010, p. 16, 2019); una suerte de estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad no tienen lugar y se originan las líneas abisales en la imposición de un canon que persigue los fines e invenciones del colonialismo imperial.

Anteriormente (Mandujano, 2021b) me he referido con mayor amplitud a dos modos en los que podemos enunciar un programa descolonizador a partir del cosmopolitismo subalterno. En el primero Santos propone un triple itinerario (Santos, 2005a): del monoculturalismo a la ecología de saberes, del conocimiento especializado a un conocimiento edificante y de la acción conformista a la acción rebelde. En la segunda forma (Santos, 2016), al que me referiré aquí, se establece un triple objetivo: desmercantilizar, democratizar, descolonizar. La fórmula supone el desafío de reconsiderar profundamente los ejes de la relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado. Des-pensar "la naturalización del capitalismo" mediante la acción de una economía en otros términos, des-pensar la naturalización de una democracia de baja intensidad, reconociendo la diversidad democrática del mundo, des-pensar el racismo y el sexismo y señalarlo donde se encuentre.

Desmercantilizar "significa, sobre todo, impedir que la economía de mercado amplíe su radio de alcance hasta transformar la sociedad en una sociedad de mercado" (Santos, 2016, p. 242). "Democratizar significa des-pensar la naturalización de la democracia liberal representativa y legitimar otras formas de deliberación democrática" (p. 242). Descolonizar significa des-pensar "el racismo justificado como resultado de la inferioridad de ciertas razas o grupos étnicos y no como su causa" (p. 243). Se trata, pues, de un proyecto que otorga credibilidad a las nuevas formas de relación entre la tierra y la producción, que reconoce la demodiversidad o diversidad democrática y la búsqueda de nuevas conexiones entre distintos modelos democráticos, que denuncia los

principios y estructuras que reproducen el sexismo y el racismo. Desmercantilizar, democratizar, descolonizar significa des-pensar las naturalizaciones en todos los ámbitos de las constelaciones sociales del poder (la familia, el lugar de trabajo, la economía, la escuela, la comunidad, etc.), ampliar la disposición político-epistémica y transformarlas. "Desmercantilizar, democratizar y descolonizar significan, en última instancia, refundar el concepto de justicia social incluyendo en la igualdad y en la libertad el reconocimiento de las diferencias […], la justicia cognitiva […] y la justicia histórica" (Santos, 2016, p. 243).

## 5. TECNOLOGÍA Y METODOLOGÍA DEL AMOR REVOLUCIONARIO

La feminista chicana Chela Sandoval elabora la idea de un *amor revolucionario* (2000), aunque en lo personal llegué a esta noción a través de Houria Bouteldja (2017; Mandujano, 2021a). En su metodología de la emancipación, el amor revolucionario encarna un modo de conciencia diferencial que identifica en la práctica de los movimientos sociales estadounidenses –el feminismo de color en particular– y conceptualiza como un modo de la conciencia, pasando por la distinción de ciertas habilidades intermedias que conectan la una con la otra.

La *diferencialidad* es un modo de la «conciencia opositiva» o «conciencia de oposición» que Sandoval sitúa en el feminismo del tercer mundo en Estados Unidos, al que reconoce como un movimiento social diferencial, esto es, capaz de transitar distintas formas políticas en su respuesta al poder dominante: la forma de la igualdad de derechos, la forma revolucionaria, la forma supremacista y/o la forma separatista. Para Sandoval, 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, entre distintas prácticas e ideologías opositivas; una quinta forma de conciencia que actúa como diferencial –el *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 (Sandoval, 2000, p. 60).

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. Este nivel metodológico no se da en el modo diferencial de la conciencia y el movimiento social, sino en el *trance tecnológico* de la metodología de la emancipación. En esta faceta, el movimiento de la conciencia diferencial busca 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 la obra de Roland Barthes y Franz 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 equidad y 5) el movimiento diferencial, a través del cual el resto transcurre armónicamente.

A lo largo de su obra Sandoval recurre a muchas otras teorizaciones o prácticas liberadoras que identifica como percepciones de la conciencia diferencial o ilustración del modo diferencial de la conciencia. Podríamos mencionar ideas y autores como la *Introducción a la vida no fascista* de Michel Foucault, la *différance* de Jacques Derrida o la conciencia *cyborg* de Donna Haraway, otros mentores de Sandoval como Hayden White, James Clifford o Angela Davis, conceptualizaciones de autores decoloniales como la *conciencia dividida* de W. E. B. Dubois o feministas del tercer mundo como Audre Lorde, Emma Pérez o Cherríe Moraga. Entre estas últimas destacan los conceptos de la filósofa chicana Gloria Anzaldúa, 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 (Anzaldúa, 2016; Moraga & Anzaldúa, 2015).

Me detengo en la semiología de Barthes, en la que Sandoval encuentra un medio para probar la relación entre la metafísica occidental y las formaciones y prácticas decolonizadoras. Particularmente, en sus *Mitologías* (2012) Sandoval identifica un manual para la emancipación de la conciencia.

Barthes altera el significado convencional de la mitología. 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). Cómo se produce la ideología y las formas dominantes de la conciencia social se explica semiolóticamente. 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. En otras palabras, es colonizado. Este es el proceso de la formación de la ideología, un sistema semiológico segundo o metalenguaje. Dependiendo de la manera en que enfrenta y decodifica el significante ideológico, la conciencia adquiere una perspectiva distinta. Dice Barthes (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 y liberando la significación a su estado creativo y arbitrario.

No obstante, Barthes 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 (Sandoval, 2000, p. 130). El mitólogo desvela la ideología como habla robada (Barthes 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 (Barthes, 2012, p. 256).

En un lance diferencial, Sandoval imagina el espacio, más allá de la mera resistencia, que Barthes no pudo representarse. Llama a este terreno "ciber-espacio descolonizador" (Sandoval, 2000, p. 136-139), 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.

La percepción para dar este paso a la tercera faceta de la conciencia diferencial se encuentra en el propio Barthes, no ya en el de *Mitologías* sino en el de los *Fragmentos de un discurso amoroso* (Barthes, 2011). En este Barthes Sandoval encuentra *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, 1989), punciones, pasajes *intratables* e inconformes, *extraordinarios* y *excéntricos* que da el enamorarse.

El amor romántico *abisma* al sujeto amoroso; lo anonada, lo hipnotiza (Barthes, 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 (al *amor revolucionario*) 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, 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. 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 (Sandoval, 2000, p. 145). Esto supone: 1) que el sujeto-ciudadano de oposición sea receptivo a la presencia del tercer sentido *evidente, errático y tozudo* (Barthes, 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, 1986, p. 63).

Para Sandoval, la propia trayectoria de Barthes 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?) (Barthes, 2011, 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. 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).

## 6. CONCLUSIONES

Si en el inicio mi inquietud consistía en describir un *ethos* decolonizador, al final puedo insistir en que esta lógica es des-diferenciadora, diferencial y que debe insertarse en una ética del amor.

Es des-diferenciadora porque, como disposición básica, busca trascender el pensamiento abisal. Para conseguir esto, comienza por reconocer su persistencia, condición para dejar de reproducir las diferencias radicales. Ejercer un pensamiento no derivado de la diferenciación abisal es pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, desde el lugar que ha sido lo impensable en la modernidad occidental. El pensamiento postabisal, de esta manera, es una epistemología del Sur (Santos, 2014).

Un *ethos* decolonizador debería ser diferencial en dos sentidos. En primer lugar, estableciendo una vinculación práctica con los aparatos teóricos, considerando a estos últimos no como teorizaciones alejadas de la realidad sino como tecnologías de la transformación, *componentes metodológicos de la percepción diferencial* o *campo de fuerza* del flujo de la conciencia (Sandoval, 2000). Diferencial también, en segundo lugar, por su capacidad de vinculación y desvinculación con otros movimientos e ideas en pos de la emancipación. En este sentido, flexible y abierto al diálogo desde un lugar de enunciación crítico y práctico.

El amor, en una ética del amor, es el criterio hermenéutico –y autohermenéutico– que permite los *actos de amor*. Actos de amor que son posiciones políticas, que comprenden una filiación filosófica y que funcionan como tecnología de la transformación social.

## 7. REFERENCIAS


Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Capitán Swing.

Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Paidós.

Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Paidós.

Barthes, R. (2011). *Fragmentos de un discurso amoroso* (2a. ed.). Siglo XXI.

Barthes, R., (2012). *Mitologías*. Biblioteca Nueva.

Bouteldja, H. (2017). *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. Akal.

Dorlin, E. (2020). *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*. Editorial Txalaparta.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, *1*, 51–86.

González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno [Una redefinición]. En A. A. Boron, J. Amedeo, & S. González (Eds.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 409–434). CLACSO.

Guamán, A., Aragoneses, A., & Martín, S. (Eds.). (2019). *Neofascismo. La bestia neoliberal*. Siglo XXI de España Editores.

Guillaumin, C. (2003). Race and Nature: the System of Marks (1977). En R. Miles (Ed.), *Racism, sexism, power and ideology* (pp. 133–152). Routledge.

Hooks, B. (2021). *Todo sobre el amor. Nuevas perspectivas*. Paidós.

Mandujano Estrada, M. (2017). Justicia epistémica y epistemologías del Sur. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, *10*, 148–164. https://doi.org/10.1344/oxi.2017.i10.18990

Mandujano Estrada, M. (2021a). Una metodología del amor revolucionario. Conciencia opositiva y política diferencial. En M. Hernández & M. Mandujano (Eds.), *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía* (pp. 149–163). Editorial Comares. https://bit.ly/ConcOpo

Mandujano Estrada, M. (2021b). Democratizar la democracia: el programa descolonizador del cosmopolitismo subalterno. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, *18*, 129–140. https://doi.org/10.1344/oxi.2021.i18.32903

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.

Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

Moraga, C., & Anzaldúa, G. (Eds.). (2015). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (4a. ed.). State University of New York Press.

Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). CLACSO.

Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, *21*(21), 168–178. https://doi.org/10.1080/09502380601164353

Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. The University of Minnesota Press.

Santos, B. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Uniandes-Siglo del Hombre Editores.

Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.

Santos, B. (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta.

Santos, B. (2005b). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. CLACSO.

Santos, B. (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Cortez.

Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO-Prometeo Libros.

Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers.

Santos, B. (2016). *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Akal.

Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Editorial Trotta.

Santos, B. & Meneses, M. P. (Eds.). (2020). *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del Sur*. Ediciones Akal.

Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha. Conversaciones con Régis Meyran*. Siglo Veintiuno Editores Argentina.