



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La creación cultural desde la perspectiva de la diferencia

Autor: Schutte, Ofelia

Forma sugerida de citar: Schutte, O. (1990). La creación cultural desde la perspectiva de la diferencia. *Cuadernos Americanos*, 4(22), 68-80.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año IV, núm. 22, (julio-agosto de 1990).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA CREACION CULTURAL DESDE LA PERSPECTIVA DE LA DIFERENCIA

Por *Ofelia* SCHUTTE
UNIVERSIDAD DE FLORIDA,
GAINESVILLE

ESTE TRABAJO pretende abordar un aparente callejón sin salida en la problemática actual de la formulación teórica y política de valores progresistas y revolucionarios. No entraremos directamente en cuestiones literarias ni en un estudio del folklore, la cultura popular, o la contribución de las etnias. Se trata de analizar y confrontar un problema teórico y a la vez político: cómo formular mejor las bases teóricas de un ideario progresista, cómo revigorar la crítica de izquierda en relación con el ideario conservador vigente. Partimos de varios postulados que podemos hacer explícitos, como por ejemplo la idea de que un cambio político progresista en América Latina tiene que desprenderse de la realidad actual y, por lo tanto, no puede constituir una ruptura completa con el pasado. Se trata más bien de lograr un cambio de conciencia sin rechazar el pasado como tal; lo que se intenta rechazar es ciertas interpretaciones del significado del pasado y el presente, interpretaciones que reproducen el ideario conservador de la cultura dominante occidental, la cual ha intentado monopolizar la interpretación de la realidad de nuestros pueblos. No deseamos distanciarnos de la realidad y filosofar desde un lugar que no existe (aún), denomínese éste "utopía", el "no aquí", la alteridad.

Pero ¿cómo formular la idea de un cambio fundamental en el modo de interpretar la realidad sin situarnos, de alguna manera, fuera de ella? De acuerdo con los postulados de la lógica (actual), existen dos vías para expresar nuestra disensión del ideario actual-vigente: una vía negativa y otra positiva. Vamos a explorar brevemente hasta dónde nos pueden llevar cada una de estas vías antes

de confrontar el problema de que ambas pueden representar el callejón sin salida al cual me he referido anteriormente. Finalmente, con la ayuda de algunas teorías feministas y de la poesía afrocubana, intentaremos trazar un camino que nos impulse a salir del *impasse* en que se encuentra la teoría de la izquierda hoy.

Vías negativas de expresar alternativas al sistema actual o statu quo

EL concepto de "resistencia" ha funcionado conjuntamente en los niveles teórico y político para denominar las alternativas progresistas y revolucionarias al *statu quo* o sistema dominante. Por ejemplo, la filosofía de Sartre elabora la noción de resistencia desde una perspectiva crítico-epistemológica hasta un compromiso político-existencial. La resistencia significa un concepto activo de oposición y está ligado en el plano fenomenológico a un concepto de lucha. Sartre lo utilizó en primera instancia con base en la resistencia contra el fascismo.¹ También lo utilizó, en un significado más amplio, en relación a la crítica del idealismo burgués y el materialismo histórico de corte determinista y ultrarrealista.² Para Sartre, la conciencia se caracteriza por una actividad negativa a través de la cual el individuo humano introduce en el mundo su libertad de actuar. La realidad nunca se encuentra "acabada", ya que en cualquier instante la acción creadora del ser humano puede negar los presupuestos totalizadores del *statu quo* y del medio ambiente. El espíritu de lucha se expresa en la capacidad de resistencia a todos los valores que obstaculicen la capacidad de autodeterminación del ser humano. La lucha de clases no engloba al individuo sino que lo ayuda a autorrealizarse. En cuanto la lucha de clases o cualquier otro movimiento de liberación se convierte en un proceso mecánico, automático o burocrático, se pierde el concepto de lucha que distingue el concepto de "resistencia". Por tanto las causas revolucionarias que luego se petrifican de una manera u otra en nuevos sistemas de hegemonía política y cultural se autodescalifican de su carácter inicial revolucionario. Para Sartre, la creación cultural auténtica depende de una base de lucha contra los valores "fijos" que pretenden

¹ Jean-Paul Sartre, *Situations*, III, Paris, Gallimard, 1949, pp. 11-13.

² Véase Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, y *Question de méthode*.². *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

den aprisionar la libertad individual y contra el poder político y jurídico utilizado para legitimar dichos valores estáticos. Los movimientos revolucionarios y progresistas se miden por su capacidad de resistencia.

En la última década, e invirtiendo la concepción de la izquierda desarrollada durante la guerra de Vietnam, la derecha se ha ido apropiando de muchas de las categorías que antes distinguían a la izquierda. Durante la administración Reagan, se comenzó a diseminar extensivamente la noción de resistencia como "resistencia democrática" al "totalitarismo marxista". A la contrarrevolución nicaragüense aliada a elementos somocistas se le denominaba "resistencia democrática", a cualquier grupo armado contra un gobierno marxista se la llamaba "la resistencia". El concepto de resistencia en el imaginario cultural perdió su carácter crítico-ideológico y progresista, a la vez que se redujo simplemente a un término para designar la lucha contra el marxismo. Este juego de palabras ha llegado a robarle a la izquierda democrática una categoría importantísima, ya que esta categoría lograba sintetizar un nivel avanzado de crítica teórica con un compromiso práctico-político. Desde el momento en que el ideario derechista se apropia de la categoría de "resistencia", la izquierda se encuentra en una posición teórica y política vulnerable. El sujeto que resiste al opresor se ha representado como un sujeto del lado de la libertad, en tanto que el opresor está del lado de la dictadura o tiranía. La derecha se pinta como el sujeto de la resistencia, justificando así su posición política reaccionaria.

¿Cómo se hace posible este cambio de términos? ¿Cómo es que las palabras se relacionan con la realidad, cuando se habla, por ejemplo, de "resistencia"? En este caso, la derecha ha podido apropiarse del concepto de "resistencia" porque parte de la izquierda, al volverse rígida y dogmática, le ha facilitado a su antiguo enemigo el derecho a vestirse como si representara una causa justa. Aquí llegamos al "camino sin salida" de la relación entre política y cultura: las antiguas fuerzas de izquierda de resistencia, al ganar el poder, comienzan a ejercerlo de arriba a abajo, al igual que sus antiguos enemigos de derecha. Se separa el concepto crítico de resistencia de su significado político. Cuando esto ocurre, el término se puede utilizar arbitrariamente de un lado o del otro, simplemente para designar la lucha contra un enemigo político, sea éste cual fuera. La antigua resistencia (de izquierda) desea convertirse en la fuente de una nueva verdad histórica y para dar este paso, utiliza cuanto

sea necesario —la prensa, la ley, la guerra, el castigo, el sistema educacional, etcétera— para legitimar su nueva verdad. Se erige un nuevo edificio de poder y se cierra un nuevo círculo, el cual, una vez cerrado, provoca “resistencia”. Para contaminar a la izquierda con estructuras de poder de carácter represivo, que al fin y al cabo justificarán su eventual derrumbe, la derecha monta embargos, presiones económicas y militares, guerra psicológica, grandes campañas de publicidad, argumentos religiosos, bloqueos, guerra de insurgencia, etcétera. Al mismo tiempo que la izquierda centraliza su poder, la derecha da el golpe del “no” al poder centralizado. La “resistencia” cambia de bando y la izquierda se queda paralizada porque le han robado su capacidad de criticar y negar el *statu quo* para lograr cambios democráticos revolucionarios.

La vía positiva de representar la lucha contra el statu quo

ESTA vía comienza por alguna representación positiva alrededor de la cual se generan conceptos de identidad y unidad. A medida que la derecha se apodera del concepto de resistencia, la izquierda comienza a movilizarse a partir de teorías y prácticas basadas en la identidad. La noción de identidad concebida por grupos marginales al poder político —como lo son las mujeres, los grupos de raza oprimida o etnias, los grupos oprimidos por sus preferencias sexuales como los homosexuales y lesbianas— en gran parte surge como alternativa a una identidad homogénea representada por el *statu quo* —el hombre dominante blanco, jefe de familia y dueño de su propiedad. En círculos políticos más tradicionales se elaboran grupos de identidad mediatizados por la clase o sector social que representan —obreros, campesinos, estudiantes, etcétera. Y también se elaboran identidades a partir de partidos políticos y creencias religiosas. Mientras que la categoría de la resistencia tiende a unir a los individuos frente a un enemigo común, la de la identidad tiende a separar y dispersar los grupos de acuerdo con objetivos cada vez más especializados y específicos.³

³ En la filosofía de la identidad cultural latinoamericana elaborada por Leopoldo Zea a través de los años en obras tan importantes como *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 1949, *Filosofía de la historia americana* México, FCE, 1978, y muchas otras, se utiliza el concepto de identidad latinoamericana para unir y para crear solidaridad entre individuos y pueblos. Esto no quita que, en la política de la

Para comprender tanto el poder como las limitaciones de la categoría de la identidad es necesario señalar que el concepto de identidad, *per se*, no tiene capacidad crítica sino representativa. Su eficacia política depende fundamentalmente de su capacidad de representación. Es muy difícil a través del concepto de identidad que las minorías logren conquistar el poder. La política de la identidad negra, por ejemplo, tiende a interpretarse como si favoreciera sólo a los negros; la política de identidad homosexual (*gay identity*) representa solamente a los homosexuales, etcétera. En el plano internacional, la política de la identidad nacional —aunque sirva para definir y defender (hasta cierto punto) la soberanía nacional— separa a grupos comunes más allá de las fronteras nacionales y disminuye el internacionalismo. La política de la identidad es capaz de dar forma a ciertas demandas y reivindicaciones específicas, pero carece de un aparato que compare cada grupo de demandas con otros, y que distinga y priorice ciertas reivindicaciones en relación a otras. Lo que resulta es un juego de poder basado en el número de personas afectadas por cada equipo de identidad. Como cada individuo puede situarse en las filas de más de una identidad, sobre todo si pertenece a los grupos y clases explotadas, se va fragmentando el posible bloque de izquierda de acuerdo con ciertos rasgos visibles de identidad: edad, sexo, raza, preferencia sexual, etcétera. Contra una representación opresiva de la identidad se presenta otra: de la mujer sumisa y pasiva a la combatiente y activa, por ejemplo. A muchos no les molesta teóricamente este cambio de valores, pero el problema es el siguiente: en la política de la identidad, la unión se da a través de elementos positivos, y dentro de cada identidad se acentúan los valores acerca de los cuales se espera que todos estén de acuerdo. El que no esté de acuerdo con algo dentro de su grupo deberá autoexcluirse o unirse a otro grupo. De esta manera van proliferando los grupos. Se deja de ejercer la crítica interna. Todo lo interno a una determinada identidad se convierte en "bueno"; el enemigo siempre se encuentra fuera del grupo.

Este tipo de identidad representativa delimita, a mi modo de ver, a la izquierda por atrofiar cada vez más su capacidad crítica ne-

identidad que se juega en la opinión pública contemporánea a la cual nos referimos, cada "identidad" que se ofrece a un individuo● tenga que competir con muchas otras, y que la tendencia predominante actual se manifieste en la multiplicación-fragmentación y no en la síntesis de identidades.

cesaria para luchar contra el *statu quo*. Todo tiene que ser color de rosa en relación con la identidad adoptada. Para lograr su poder representativo, hecho que implica afiliar el mayor número de adherentes, la política de la identidad depende en gran parte de lograr una imagen pública lo más favorable posible. Esto también explica el rechazo de cualquier expresión que cuestione la positividad de su imagen pública. Pero mientras más depende este tipo de política de la representación en una imagen pública favorable, más vulnerable resulta esta imagen a cualquier ataque publicitario que la ponga en cuestión. Esto puede suceder si se ataca la credibilidad de la imagen propuesta o bien si se construye otra imagen todavía más atractiva que la anterior. En este caso la política deja de representar la realidad y se convierte en un juego de imágenes difundidas en el público. El objetivo para alcanzar el triunfo político (electoral) será la difusión de imágenes y mensajes lo menos vulnerables que sea posible a la crítica. La ideología de la identidad concibe la crítica como un acto meramente destructivo. La crítica se utiliza sólo para aprender cómo perfeccionar mensajes cada vez menos vulnerables y para destruir los mensajes del enemigo o adversario político. Las campañas políticas se convierten cada vez más en campañas imagoideológicas cada vez más separadas de la realidad. La creación de nuevas imágenes nos da la ilusión de que el *statu quo* está cambiando, que siempre hay espacio para una posición política o una imagen nueva. La izquierda se desgasta en producir imágenes atractivas de su ideario político, y en medio de esta competencia de imágenes se aparta de su objetivo práctico, el de cambiar la realidad social.

La creación cultural a partir de la diferencia

EN este momento histórico —cuando la teoría de la resistencia ha sido prácticamente apropiada por la derecha y reducida a un significado meramente político, y cuando la izquierda ha optado por difundir la vía positiva de la política de la identidad, con el resultado de depender excesivamente de una imagen pública positiva y olvidarse de las diferencias y conflictos de intereses que existen en la realidad— se requiere un perfeccionamiento de la relación entre teoría y práctica que ha caracterizado a la izquierda desde los orígenes del socialismo. El mundo ha cambiado bastante desde los tiempos en que vivió Marx, y no sólo eso, sino que seguirá cam-

biando, posiblemente a un paso mucho más acelerado de lo que hemos visto en las últimas décadas de nuestro siglo. La tecnología avanza y se multiplica rápidamente, y junto a ella avanzan y se multiplican las ideologías dominantes. A medida que la izquierda logra aglutinar un grupo de imágenes en su favor y crea núcleos identificables de poder, la derecha los bloquea, los rodea, los ataca, cada vez con mayor eficacia. Esto demuestra que la izquierda no se debe dejar seducir por alcanzar núcleos cerrados de poder, los cuales, una vez consolidados, serán fuertemente atacados. Los círculos de izquierda deben quedar siempre abiertos a nuevas transformaciones —se deben concebir como completamente dúctiles para confrontar nuevas circunstancias en un mundo caracterizado por procesos muy rápidos de cambio, sobre todo en relación con el desarrollo tecnológico. La izquierda no puede sobrevivir en este mundo de rápidos cambios si se sigue concibiendo a sí misma a través de una identidad homogénea tanto al nivel teórico como práctico. Por tanto mi sugerencia para este momento histórico que nos ha tocado vivir es que toda coalición democrática de izquierda unida debe profundizar su comprensión teórica y práctica no ya de la identidad, sino de la diferencia.⁴

La diferencia es el arma crítica de las teorías de la identidad, tal como la negación ha sido el arma crítica de las teorías de la resistencia. La diferencia es necesaria para luchar contra formas hegemónicas de identidad en la política de la identidad, al igual que la negación es necesaria para destruir el *statu quo* en la política de la resistencia. La teoría de la diferencia tiene una dimensión formal y otra de contenido. La dimensión de contenido, sin embargo, no llega a ser lo suficientemente crítica del concepto de identidad hegemónica. Por ejemplo, si el concepto de liberación sexual se representa bajo el presupuesto de la heterosexualidad como práctica sexual normativa, la "diferencia" dentro de una política de identidad feminista sería la orientación lesbiana, que difiere de la he-

⁴ Diferimos, por tanto, del análisis de Enrique Dussel, quien yuxtapone a la identidad (junto con la diferencia) la categoría de la "exterioridad": "... la exterioridad: único ámbito adecuado para el ejercicio de la conciencia crítica" (*Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, p. 191). Pensamos, al contrario de Dussel, que la exterioridad es una categoría desde la cual se puede criticar todo lo que no sea sí misma, por lo que resulta ser la categoría anticrítica por excelencia. Lo que Dussel propone como fuente de la verdad —lo único, lo distinto— no tiene comparación. Y al no tener comparación está completamente apartado de la vida.

terosexual. La creación cultural desde la diferencia significaría que cuando se hablase de feminismo se comprendieran las diferencias entre orientaciones heterosexuales y lesbianas y no se jerarquizara un tipo de orientación como primordial o superior a otro. Este tipo de solución todavía está situado dentro de la teoría de la identidad discutida anteriormente, ya que en vez de una identidad se proponen dos, la lesbiana y la heterosexual, y cada quien escoge la identidad que mejor lo representa.

Pero existe otra manera de utilizar el concepto de la diferencia de una forma crítica a la identidad homogeneizada y dominante. Por esta vía se suspende el efecto de orden representativo que subyace la política de la identidad. En este caso, el reto a la política de la identidad es formal y estructural. Se cuestiona la posibilidad de representar la diferencia. La diferencia consiste precisamente en la no-representabilidad. Lo que no es representable, lo invisible, es lo real-diferente. Las identidades ocultas constituyen las verdaderas diferencias. Y se mantienen ocultas no porque no existan sino porque no son representables, no son captadas por la vista de un "ojo" solamente entrenado para producir, definir y duplicar indefinidamente una imagen destinada a aglutinar el ejercicio del poder basado en su capacidad representativa. Estas diferencias existen, pero no son representables ante la "mirada" hegemónica del *statu quo*.

¿Existe un lenguaje para expresar este tipo de diferencia? ¿Existe una lógica con la cual convencer a los pueblos a desistir de creer en imágenes televisivas y mensajes ("informaciones") radiales que pretenden darle su identidad? ¿Cómo expulsar de nuestras mentes representaciones que desvían nuestra atención de los quehaceres cotidianos, los placeres y dolores, las necesidades más cercanas, los deseos más íntimos? ¿De dónde vendría el poder de toda esta diferencia no-articulada de la que hablamos? Dijimos al principio que no creíamos en utopías y que queríamos filosofar dentro de la realidad. Si la realidad de la que hablamos no es representable, entonces, ¿de qué hablamos?

Habría que aclarar algo que se mencionó antes, y es que las diferencias a las cuales nos referimos no son representables "desde el 'ojo' del *statu quo*". Esto no quiere decir que no existan o aun que se desconozcan. Esta realidad está inscrita en los textos de la memoria de los pueblos. Es un saber elemental que se desprende desde los ritmos y sentimientos más cotidianos. Se puede manifestar en la poesía, en el baile, en la palabra coloquial. Un poema tem-

prano de Nicolás Guillén podrá ilustrar este tipo de conocimiento. Se titula "Balada de los Dos Abuelos" y dice así:

*Sombras que sólo yo veo,
me escoltan mis dos abuelos.
Lanza con punta de hueso,
tambor de cuero y madera:
mi abuelo negro.*

*Gorguera en el cuello ancho,
gris armadura guerrera:
mi abuelo blanco.*

*Africa de selvas húmedas
y de gordos gongos sordos.
—¡Me muero!*

*(Dice mi abuelo negro).
Aguaprieta de caimanes,
verdes mañanas de cocos.
—¡Me canso!*

*(Dice mi abuelo blanco).
Oh velas de amargo viento,
galeón ardiendo en oro.*

*—¡Me muero!
(Dice mi abuelo negro).
¡Oh costas de cuello virgen
engañadas de abalorios. !*

*—¡Me canso!
(Dice mi abuelo blanco).
¡Oh puro sol repujado,
preso en el aro del trópico;
oh luna redonda y limpia
sobre el sueño de los monos!*

*¡Qué de barcos, qué de barcos!
¡Qué de negros, qué de negros!
¡Qué largo fulgor de cañas!
¡Qué látigo el del negrero!
Piedra de llanto y de sangre,
venas y ojos entreabiertos,
y madrugadas vacías,
y atardeceres de ingenio,
y una gran voz, fuerte voz,
despedazando el silencio.
¡Qué de barcos, qué de barcos,
qué de negros!*

*Sombras que sólo yo veo,
me escoltan mis dos abuelos.*

*Don Federico me grita
y Taita Facundo calla;
los dos en la noche sueñan
y andan, andan.
Yo los junto.*

—¡Federico!

*¡Facundo! Los dos se abrazan.
Los dos suspiran. Los dos
las fuertes cabezas alzan;
los dos del mismo tamaño,
bajo las estrellas altas;
los dos del mismo tamaño,
ansia negra y ansia blanca.
los dos del mismo tamaño,
gritan, sueñan, lloran, cantan,
sueñan, lloran, cantan.
¡Lloran, cantan.
¡Cantan!⁵*

El poeta canta de "sombras que sólo yo veo", diferencias entre dos razas que a la vez constituyen una misma condición humana. Nosotras hablamos también de "sombras" que sólo se pueden captar desde la diferencia, de realidades que existen y quizás no han sido percibidas. Diferencias que no logran ser captadas por ideologías dominantes y cuyo discurso, por tanto, pasa inadvertido y tal vez malentendido, entendido como si estuviera designando otra cosa, algo más comprensible y "fácil".

Para acercarnos a estas "sombras", entremos en el subterráneo de nuestras culturas, y hagamos un esfuerzo por comprender lo que se encuentra allí. Sin juzgar, bueno o malo. sin pensar, es el yo o el no-yo, el otro, simplemente comprender, antes de juzgar. Así se aceptan las diferencias, así quizás se aproximen diferencias hasta ahora ineludibles para nosotros, diferencias desde las cuales se puede construir una verdadera creación cultural, que no dependa de definiciones previas, de dogmas codificados, de verdades que se convierten en desilusiones, de ilusiones que pretenden convertirse en verdades. Las etnias, las mujeres, los pobres, los grupos margina-

⁵ Nicolás Guillén, "Balada de los Dos Abuelos", *Antología mayor de Nicolás Guillén*, La Habana, Ediciones Unión, 1964, pp. 77-78.

dos, las clases y sectores oprimidos, conocen este subterráneo cultural silencioso, desde las memorias que guardan en su propio cuerpo, de los muchos deseos no realizados. Conocen este territorio mucho mejor que nosotros, académicos, profesores de filosofía y teólogos. No es que nosotros no podamos alcanzar el mismo conocimiento, porque está al alcance de todos, pero es que no paramos de juzgar, si algo está correcto o incorrecto, si es verdadero o falso. No paramos de identificar lo que nos gusta y lo que no disgusta, lo que conviene y lo que no conviene, lo que convence y lo que no convence. Por tanto desempeñamos el mismo papel de la ideología dominante que no cesa de definir para después negar, dividir para conquistar, excluir para dominar. Veamos, al contrario, de qué distinta manera expresa Guillén su herencia cultural:

SON NUMERO 6

*Yoruba soy. lloro en yoruba
lucumí.
Como soy un yoruba de Cuba,
quiero que hasta Cuba suba mi llanto yoruba;
que suba el alegre llanto yoruba
que sale de mí.*

*Yoruba soy,
cantando voy,
llorando estoy,
y cuando no soy yoruba,
soy congo, mandinga, carabalí.
Atiendan, amigos, mi son, que empieza así:
Adivinanza;
de la esperanza;
lo mío es tuyo,
lo tuyo es mío;
toda la sangre
formando un río.*

*La ceiba ceiba con su penacho;
el padre padre con su muchacho;
la jicotea en su carapacho.
¡Que rompa el son caliente,
y que lo baile la gente,
pecho con pecho,
vaso con vaso
y agua con agua con aguardiente!*

Yoruba soy, soy lucumí
mandinga, congo, carabali.
Atiendan, amigos, mi son, que sigue así:
Estamos juntos desde muy lejos,
jóvenes, viejos,
negros y blancos, todo mezclado;
uno mandando y otro mandado,
todo mezclado;
San Berenito y otro mandado,
todo mezclado;
negros y blancos desde muy lejos,
todo mezclado;
Santa María y uno mandado,
todo mezclado;
todo mezclado, Santa María,
San Berenito, todo mezclado,
todo mezclado, San Berenito,
San Berenito, Santa María,
Santa María, San Berenito,
¡todo mezclado!

Yoruba soy, soy lucumí,
mandinga, congo, carabali
Atiendan, amigos, mi son, que acaba así:
Salga el mulato,
suelte el zapato,
díganle al blanco que no se va.
De aquí no hay nadie que se separe;
mire y no pare,
oiga y no pare,
beba y no pare,
coma y no pare,
viva y no pare,
¡que el son de todos no va a parar!⁶

Acá se ve cómo en el imaginario del poeta la identidad cultural no queda petrificada como algo fijo, ni tampoco queda representada como una imagen en permanente competencia con otras. Somos lo que somos, pero parte de lo que somos es una mezcla, un baile, que nos une en alegría y en llanto, en el ritmo de la vida que es mucho más cuerpo que mente, el cuerpo que nos urge a no parar de vivir.

⁶ *Ibid.*, pp. 129-131.

Al apartarnos de este saber existencial y corporal, de nuestro "subterráneo cultural", de nuestras memorias colectivas, la izquierda se desgasta luchando de acuerdo con las reglas establecidas por el *statu quo* del opresor. En el juego de identidades, cada una intercambiable por otras de acuerdo con el último producto de consumo que se anuncie por televisión, la imaginación de la izquierda democrática entra en un profundo desgaste. Para sobrevivir íntegros, sin el alma partida en dos, tenemos que abrir espacio a un imaginario que resista la lógica binaria de la identidad. La lógica del opresor nos dice que si algo es blanco, no puede ser negro, y viceversa; si algo está lleno, no puede estar vacío, y viceversa; si algo está vivo, no puede estar muerto, y si está muerto, no vive. Pero todos sabemos, en nuestro cultural-subterráneo, que nada de esto es cierto. Es más, que es una gran mentira. Sabemos que la liberación de nuestra América mestiza y la posibilidad de una vida plena para el cuerpo e imaginación de nuestros pueblos —blanco, negro, indio, mujeres y hombres, de todas orientaciones sexuales— es una misma cosa.

Desde nuestro cultural-subterráneo, en relación con los ideales de ayer, sabemos que el Che vive, y no murió en vano. Pero lo que también nos parece cierto es que en el mundo en que vivimos su memoria no se puede mantener a través de la mera identidad, de la mera copia de tratar de duplicar exactamente lo que él hizo. Me parece que mantener la memoria viva del Che requiere comprender el significado de su pensamiento y acción revolucionaria a través del imaginario de la diferencia. Y al igual que la mujer al liberarse sexualmente, vista desde la perspectiva del hombre que había codificado su identidad de género, "rompe todos mis esquemas" (Pablo Milanés, "El breve espacio en que no estás"), nuestra América mestiza, continente de infinitas diferencias, debe romper con la hegemonía dominante, que sin siquiera molestarse en proponérselo, asfixia su creación cultural. La ruptura de la identidad hegemónica del *statu quo* y sus petrificadas fronteras ideológicas es el paso necesario hacia un profundo cambio social.