UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA

Escuela Internacional de Doctorado

Tesis Doctoral.

VIOLENCIA Y REVOLUCIÓN.

EL TOTALITARISMO CUBANO A LA LUZ DE LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD.

Raisiel Damián Rodríguez González

Director: Ángel Barahona Plaza (UFV)

Tutor: Salvador Antuñano Alea (UFV)

Madrid, 2023.

Índice.

Abreviaturas de la obra de René Girard. 6

Introducción general 7

Hipótesis, objetivos y metodología. 19

Estado de la Cuestión. 25

Parte 1. La teoría mimética. Principios fundamentales de la obra y estructura girardiana. 49

1. El deseo mimético. 51

1.1. Deseo y mímesis. 54

1.1.1. El deseo como motor de la voluntad. Lo volitivo y lo afectivo en el deseo humano. 54

1.1.2. La distinción entre apetito y deseo. 58

1.2. ¿Qué es la mímesis? 66

1.2.1. La distinción entre mimetismo e imitación. 66

1.2.2. La imitación y sus formas: temporalidad, complejidad, distancia y los grados de interacción entre el sujeto con sus modelos. 69

1.2.2.1. Imitación inmediata e imitación diferida. La temporalidad en la mímesis. 71

1.2.2.2. Imitación simple e imitación compleja. El grado de complejidad en la mímesis. 72

1.2.2.3. La imitación en cuanto al número de modelos. 73

1.2.2.4. La interacción del sujeto con sus modelos. 74

1.3. Las relaciones triangulares miméticas. 78

1.3.1. El triángulo del deseo: modelo-sujeto-objeto. 78

1.3.2. La mediación externa e interna. 85

1.3.2.1. Mediación externa positiva. 87

1.3.2.2. Mediación externa negativa. 90

1.3.2.3. Mediación interna positiva. 91

1.3.2.4. La mediación interna negativa. La génesis de la violencia. 92

1.4. El deseo metafísico: una llamada hacia el otro. El principio ontológico de la rivalidad. 97

2. La crisis de las diferencias. Falta de identidad: la discusión entre la diferencia y la igualdad. 107

2.1. La falta de identidad: diferencia e igualdad. 107

2.2. La crisis social y el fin de las instituciones. Distinción entre la crisis sacrificial y la crisis de las diferencias sociales. 116

2.2.1. La multitud. Primeras notas sobre el fenómeno colectivo de masas. . 128
3. El mecanismo del chivo expiatorio. 133
3.1. Antecedentes del mecanismo del chivo expiatorio propuesto por Girard.. 133
3.2. El miedo y el chivo expiatorio. 148
3.2.1. La formación de la multitud ante el miedo. 148
3.2.2. El miedo al otro, el extranjero en su particularidad. 154
3.3. Los estereotipos de persecución y los arquetipos victimarios..... 161
3.4. La unanimidad, lo espontáneo y la mímesis. 170
3.4.1. La unanimidad de la multitud: la eficacia del mecanismo. 170
3.4.2. La unanimidad espontánea y la elección espontánea de la víctima. ... 174
3.4.3. El asesinato original y los sacrificios rituales. La espontaneidad y sus límites. 180
3.5. La importancia del líder-sacerdote-caudillo en el mecanismo del chivo expiatorio. 193
4. Los orígenes de la cultura y la sociedad según Girard. 225
4.1. El ritual y su sentido mimético. Ritual y sistema judicial. 230
4.2. Las prohibiciones: origen de la norma social. 238
4.3. El mito como "memoria" de la sociedad arcaica. 245
4.3.1. Mito y discurso de persecución. 250
4.4. La *méconnaissance*. La velación de la violencia en lo sagrado arcaico. La desmitificación cristiana en la Revelación. 255
5. Religiones sacrificiales arcaicas y religiones políticas totalitarias. 261
5.1. La religión totalizante en los sistemas sacrificiales arcaicos. La propuesta de Fustel de Coulanges. 263
5.2. René Girard y su acercamiento al estudio de los sistemas totalitarios. 271
5.3. La sacralización de la política en la modernidad. El totalitarismo como religión política. 275
Parte 2: El totalitarismo sacrificial en Cuba. Un caso de estudio del modelo político revolucionario cubano. 293
1. Antecedentes en América Latina y Cuba. Política, identidad y religión. 295
1.1. Latinoamérica mimética. El problema entre la imitación y la originalidad. 295
1.2. Las formas políticas típicas en Latinoamérica. Personalismo, anarquía-dictadura y revolución. 303
1.3. Fundamentos del hecho religioso en Cuba: sincretismo religioso y social. 315
2. Nacionalismo en Cuba. Nación y Revolución. 323

2.1. El nacionalismo cubano como fundamento de la identidad y de las revoluciones. 323

2.2. El sacrificio y la violencia en el lenguaje nacionalista y político en Cuba. Patria igual a sacrificio. 334

2.3. Las revoluciones cubanas como un único proceso. Nexo entre acontecimientos históricos. La *Revolución* en mayúsculas. 346

3. Cuba, 1959. El cambio de paradigma. Surgimiento del sistema totalitario. 360

3.1. Los orígenes del totalitarismo en Cuba. 360

3.2. Fulgencio Batista y el golpe de Estado de 1952. El ataque al Cuartel Moncada, 1953. Los inicios de la Revolución Cubana. 367

3.3. Fidel Castro, un chivo expiatorio. Una hipótesis religiosa sobre el poder supremo del líder totalitario. 382

3.4. La religión política en Cuba. El mito "Cuba" y el mito "Fidel". 397

3.5. El hombre nuevo: el ideal antropológico de la Revolución. 424

4. Sacrificios violentos en el totalitarismo cubano. Formas, casos y ejemplos. 436

4.1. Los primeros problemas. Inicio de la violencia sacrificial como lenguaje político. 436

Los juicios revolucionarios: sistema de justicia y arbitrariedad sacrificial. 440

La libertad de expresión, la censura y el fin de la prensa libre. Palabras a los intelectuales. El sacrificio de la cultura bajo el totalitarismo. 454

4.2. Los discursos de persecución y la estereotipación victimaria. Sentido aséptico-depurativo de los discursos políticos. 467

4.3. Violencia totalitaria como sacrificio expiatorio. Algunos ejemplos. 478

Caso Huber Matos. La acusación de contrarrevolucionario. 481

Caso Heberto Padilla. Autosacrificio y teatralización de la culpa. 484

La persecución de los homosexuales, los "desafectos", los "lumpen" y la "escoria". La UMAP. 492

Los ataques a la Iglesia en Cuba. La religión política contra la religión católica. 500

Caso General Ochoa. La droga en Cuba. Las relaciones cubanosoviéticas. 510

El éxodo cubano. Desilusión y búsqueda de nueva vida. El fracaso del "hombre nuevo". 514

Conclusiones. 521

Prospectivas 529

Agradecimientos. 535

Bibliografía. 537

1. Obras de René Girard. 537

2. Artículos de René Girard. 539

3. Bibliografía sobre René Girard y la teoría mimética. 544
4. Otras obras consultadas. 551
5. Bibliografía general sobre Cuba. 557
Anexo 1. Discursos de Fidel Castro. 565

A mi mamá,

a ti papá,

y a todos lo que permiten que cada día sea una

aventura digna de ser vivida.

Abreviaturas de la obra de René Girard.

MRVN: Mentira romántica y verdad novelesca. (*Mensonge romantique et vérité romanesque).*

VS: La violencia y lo sagrado. (*La violence et le sacré).*

DCC: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

CHEX: El chivo expiatorio. (*Le bouc émissaire).*

RA: La ruta antigua de los hombres perversos. (*La route antique des hommes pervers).*

VEOS: Veo a Satán caer como el relámpago. (*Je vois Satan tomber comme l´éclair).*

ALLE: Aquel por el que llega el escándalo. (*Celui par qui le scandale arrive).*

OC: Orígenes de la cultural. (*Les origines de la culture).*

AC: *Achever Clausewitz*.

Introducción general

La historia de la humanidad se puede contar a través de las biografías de ciertos hombres. No es esto solo una afirmación, sino una verdad, pues el ser humano se ha acostumbrado a lo largo de los siglos a ver su vida desde los ojos de los grandes. Tan cierta es esta afirmación, que nuestra historia personal es siempre *imitativa*, y nuestra búsqueda de sentido, nuestro proyecto, nuestra plenitud, es siempre *imitación* de aquel que tomamos como modelo. Somos los hombres que somos, por aquellos a quienes seguimos, y esto sirve tanto para hablar positiva como negativamente. Las biografías de ciertos hombres han llegado a ser nuestros textos de historia, porque su actuación es siempre memorable, porque se sale de los marcos de lo común, y porque llevan a sus prójimos a vivir rodeados de un halo de superioridad, que no pueden obtener sino en la vivencia de lo excepcional.

Somos los hombres que debemos ser, también, cuando aceptamos ver la historia como es, sin la ceguera que puede provocarnos la luz del otro. Una luz que, además, nunca es propia sino otorgada. Somos los hombres que debemos ser cuando somos capaces de percibir la realidad del hombre que se esconde tras el mito, tras el "héroe", y esto nunca es fácil. Por eso la historia, con sus extrañas casualidades, nos regala otros hombres que no son grandes por ser héroes, sino por su lectura de las luces y sombras del hombre tras la historia. Un trabajo que, sin duda, no es fácil, pues te enfrentas a la voluntaria obscuridad en la que, en ocasiones, prefieren vivir los seres humanos, que han puesto *todas sus esperanzas*, en la finitud de aquellos que conviertes en dioses. Entre estos lectores incansables de los mitos, entre estos reveladores de las sombras, está René Girard.

¿Quién diría qué un francés que inició sus estudios en crítica literaria se convertiría, rápidamente, en una figura clave de la sociología y la antropología? ¿Cómo es posible que unas ideas, con sus más y sus menos, como toda hipótesis, adquiriera la repercusión alcanzada, si no porque está presentando un aspecto verdadero de la realidad? Las historias personal e intelectual de René Girard se solapan una con otra, y al percatarse de las verdaderas experiencias de los "héroes", de sus luces y sus sombras, fue capaz de atraernos con sus ideas a una nueva lectura del mundo.

Es difícil escapar, a no ser por un fortísimo ejercicio de indiferencia, a una revisión de su vida, una vez que ha entendido correctamente la teoría mimética. Es difícil dejar de preguntarse sobre su vida personal, y por supuesto, sobre quiénes son los propios modelos de deseo. Pues una vez que se percibe aquello que hace de la teoría mimética una teoría tan humana, es imposible que no se comience a cuestionar cada acto de la propia vida, tanto en ver cuándo se ha deseado miméticamente, como cuándo se ha convertido a otro

en una víctima expiatoria. Hemos de agradecer la teoría mimética, aunque en ocasiones no lo podamos hacer sin sentir vergüenza. Porque fuera de los grandes salones intelectuales, donde las disquisiciones de la teoría mimética pasan de un estadio pequeño, personal, a un estadio macroscópico, social, cada persona está tocada por la verdad del deseo mimético. Solo necesitamos un rato de nuestras vidas para percatarnos de cuántos y cuáles han sido nuestros deseos, y un poco más de tiempo para encontrar en nuestro relato personal, al modelo de este deseo.

Ahora nosotros, en un ínfimo intento de honrar a quien ha sido denominado el "Hegel del cristianismo" – título que no agrada a todos –, y en un intento de dar pasos más allá de él, presentamos una tesis doctoral que, ya desde su título, asegura ser piedra de tropiezo. No podemos leer nunca la historia, la biografía de los héroes, sin causar reticencias y resquemor, sin ganarnos el título de infieles, y en ocasiones, sin padecer sacrificios por ello. Menos podemos leer la historia de una sociedad, como la cubana, sin caer en el peligro de ser demasiado ambiciosos en nuestras incursiones, o peor aún, en la tentación de ser demasiado vehementes en nuestras aseveraciones. Desde ya pido disculpas y me confieso como el único culpable de los momentos donde la investigación adquiere un matiz más personal. Pero, ¿puede acaso un hombre librarse totalmente de su historia personal y de sus experiencias, a la hora de llevar a cabo una investigación? Creo que es imposible, incluso para el propio René Girard que vio sus propios padecimientos y los de sus hermanos, y convirtió sus investigaciones en una crítica a las masas y a la violencia. En nuestro caso, la lectura de la historia de Cuba, no se aleja de los padecimientos de muchos años en el interior de un totalitarismo, y no se aleja de una crítica a la forma en que la sociedad cubana ha vivido durante más de sesenta años. Esta tesis es una corrección fraterna, sin dudas, que espera ser capaz de dar un poco más de luz a los rostros de aquellos olvidados, maniatados y sufrientes del totalitarismo en Cuba, aquellos que merecidamente han cargado con el título de "culpable", cuando su rotulo debería decir "víctima". Pero sin caer en un peligro que ya el propio Girard ve acercarse con rapidez en nuestro tiempo: no dotemos a la víctima del poder del victimizador, pues es de entender que aquellos que han padecido largo tiempo de un cierto mal, gusten de provocar el mismo en otros, como una especie de compensación diabólica.

Sin considerarlo demasiado, el continente latinoamericano ha optado, durante siglos, por adherirse al título de víctima, como justificación de todos sus males. Y desde esa posición, en lo que James Alison denomina "la inteligencia de la víctima", Latinoamérica se ha

convertido en victimizadora, lanzado a todos lados sus discursos antieuropeos, antinorteamericanos, anti-todos. Porque solo en sus quejas constantes, quejas de niño pequeño, ha hallado el consuelo de la atención internacional y el reconocimiento que se le da a los bobos, de que tienen razón. Latinoamérica víctima de la colonia, de la neocolonia, del panamericanismo, de la explotación de sus tierras, de la constante incursión militar extranjera, de la muerte siglos atrás de los verdaderos americanos… en fin, Latinoamérica víctima siempre de todos los males, y Europa o Estados Unidos, verdaderos malvados que diabólicamente han orquestado cientos de proyectos para impedir que las naciones de América logren su glorioso destino. Está victimización, por los resultados que da, ha llevado al sujeto latinoamericano a tomar "la queja" como mejor opción ante todas las realidades que viven. Una nación que opta, únicamente, por la queja victimista como forma de proyectarse al mundo, se convierte en un pueblo incapaz de lanzar una mirada al futuro.

Fue Girard quien nos resultó esclarecedor en algunos temas de la realidad iberoamericana, cómo viven, cómo se proyectan al mundo y cómo perciben al otro, en una pugna constante, que muestra la relación de amor-odio existente en el continente y que surge de la imposibilidad de reconocer a nuestros modelos de identidad y de deseo. Girard se ha convertido, en nuestra tesis, en la piedra angular de un apasionado campo de estudios, no tan nuevo pero tampoco tan recorrido, donde la teoría mimética se constituye como un aporte metodológico para el estudio fenoménico de Latinoamérica y el Caribe.

Nuestra tesis explora la desafiante realidad cubana, como un reflejo a posteriori de algunos aspectos de la realidad continental. De ahí que nuestro intento principal sea una lectura de la realidad política cubana, sugiriendo que la teoría mimética de René Girard, puesta en relación con las propuestas de diversos autores de las ciencias políticas, sirva como método de estudio para el campo de la antropología religiosa y las ciencias políticas. Nuestra hipótesis y nuestras preguntas secundarias tienden a reconocer que la teoría mimética tiene mucho que aportar al campo de las ciencias políticas y al análisis específico de los totalitarismos en el mundo en general y en América Latina en particular.

Nuestra tesis busca abordar el problema actual de los totalitarismos con atención especial a las víctimas de estos. Si logramos afirmar que los sistemas totalitarios modernos se fundan en el uso del mecanismo del chivo expiatorio, estaríamos afirmando con Girard: 1. La invariable inocencia de las víctimas de estos sistemas modernos y 2. Un nuevo

principio epistemológico que permite incursionar en nuevos estudios sobre los universos totalitarios.

Siguiendo las proyecciones teóricas de distintos autores de la escuela mimética, intentamos introducirnos en lo que consienten en denominar el Girard político, que no es otra cosa que las aproximaciones de la teoría mimética al campo de la política. Estas aproximaciones dejan una clara respuesta: existe una lectura de Girard a la política y existe una lectura política a Girard, ambos principios se entrelazan y nos permiten dar pasos de avance en uno y otro sentido. Sin embargo, sí debemos reconocer que hay muy poco recorrido teórico en una lectura de los totalitarismos desde la teoría mimética, en el continente latinoamericano. Es visible en ocasiones el poco interés sobre el estudio particular de los totalitarismos. Y más, cuando esta teoría ha demostrado la suficiencia y capacidad para consentir estudios más profundos desde distintas ciencias a diversos hechos. El propio autor ha contraído una deuda importante con distintas ciencias en tanto que no se permitió el tiempo para la profundización y sistematización de las distintas ideas que predicó. Entre otras tiene una importante deuda con las teorías políticas, que aunque no fueran su interés principal, si fueron abordadas en distintas ocasiones en sus obras y entrevistas. Esto asegura, hasta cierto límite, la novedad de nuestra tesis, al mismo tiempo que exige una investigación en conciencia y profundidad hermenéutica.

Justamente por esta relación de convivencia entre la teoría mimética y las teorías políticas hemos pensado que la mejor forma de organizar la tesis es en dos partes. Ambas estarán conectadas por un capítulo de *intermezzo* que nos permita abordar las mejores reflexiones de Girard y de los teóricos políticos, antes de introducirnos de lleno en el estudio del caso cubano.

La primera parte es una reflexión a los elementos principales de la teoría mimética. Cada capítulo está dedicado al acercamiento de uno de los fundamentos de las ideas de Girard. Nuestro autor se enfoca en un primer momento en el deseo mimético como motor de las relaciones humanas, al mismo tiempo que señala un nuevo aspecto de la mímesis, que es la rivalidad. De la misma forma, nuestro primer capítulo está dedicado a un análisis de la imitación y el deseo, pilar fundamental de la obra girardiana. Nuestro análisis se centra en comprender el deseo y la mímesis en relación, y definir el deseo como el motor de la voluntad humana. Las relaciones que surgen de la tríada modelo-sujeto-objeto de deseo, empiezan a generar una serie de inquietudes sobre los aspectos más relevantes del estudio girardiano. Principalmente sobre si el contenido de sus teorías es omniabarcante o si

existe una forma de escapar de la rivalidad mimética. La respuesta del propio Girard y de sus continuadores es que sí, es posible superar la rivalidad mimética, pero no sin antes admitir la relación de dependencia con relación al modelo y los intentos de imitación que surgen en el seguimiento del otro. La mentira romántica, nos introduce cada vez más en la imitación de rivalidad, donde el otro no es alguien a quien imitamos, sino alguien con quien competimos. Todo el primer capítulo se dirige a interiorizar el deseo mimético, a hacer nuestra la tesis girardiana sobre el origen de la rivalidad y la violencia. El último de los apartados de este primer capítulo está dedicado al estudio metafísico del deseo mimético, que nos revela la dimensión filosófica del contenido de esta teoría. El deseo mimético es el deseo del otro, de su ser, que descubre, por la ceguera romántica en la que vive, que está solo en el mundo y que solo la adquisición del ser del otro es capaz de darle sentido a su existencia.

El segundo capítulo se encarga de un análisis de la crisis de las diferencias. Es imprescindible un estudio de la identidad y las diferencias y cómo afectan el sentido que damos a las relaciones humanas. Además vinculamos la pérdida de las diferencias, como cree Girard, a la exacerbación de la violencia individual, hasta alcanzar a todos. La violencia que se esparce por la comunidad desestabiliza el sostén de la misma y pone en peligro la convivencia de la comunidad. En este apartado presentamos una distinción, que en Girard no resulta del todo clara, entre la crisis de las diferencias que amenaza al orden ya existente en la sociedad y que es fruto del debilitamiento del ritual como contención de la violencia, y aquella otra crisis original, que se constituye como una crisis social y que da pie a una violencia indiferenciada que se resuelve en el primer asesinato sacrificial. El último aporte de este segundo capítulo está dirigido a unas primeras notas sobre la masa y su actitud violenta. Es, finalmente, la máxima preocupación antropológica de Girard: el poder de una masa que accede a seguir el juego de la violencia hasta depositar todas las frustraciones en un único sujeto.

El tercer capítulo es esencial en nuestra investigación. Es el capítulo dedicado al mecanismo del chivo expiatorio, tesis antropológica principal de la obra de Girard. Es justamente en este capítulo donde leemos cómo funciona, luego de la crisis de las diferencias, el mecanismo del chivo expiatorio. Este mecanismo está dirigido a poner fin a la violencia de todos contra todos, transformándola en una violencia positiva de todos contra uno. Una violencia que contiene la violencia. El mecanismo sitúa, tras distinguir las diferencias como arquetipos, a un sujeto como culpable de la desestabilización de la

sociedad, por lo cual la violencia que se ha ido generando en el interior del grupo es canalizada en un sujeto culpable.

Presentamos todos los aspectos relevantes propuestos por Girard y sus discípulos sobre el mecanismo del chivo expiatorio. Presentamos también algunas novedades propias de nuestro análisis, que derivan de discusiones con la teoría mimética. Entre estas novedades está la de iniciar un camino para el estudio del líder-sacerdote-caudillo como eje fundamental en la ejecución del mecanismo expiatorio. Este sujeto imposibilita el tratamiento tan amplio que dio Girard a la espontaneidad en la elección de la víctima y de la unanimidad de la masa. Creemos que existe una figura capaz de aunar las voluntades de los sujetos y someter a una víctima, iluminada por el líder al juicio de selección del culpable. Nuestra intención es abordar el tema de la autoridad política, sin desacreditar a Girard y sus ideas, proponiendo la importancia del líder, que se convertirá en sacerdote, y luego en caudillo (jefe) del pueblo en la selección de la víctima y en la puesta en marcha de la violencia sagrada.

Sin salirnos del marco trazado por Girard, seguimos intentado ver cómo la violencia que se contiene con violencia, se transforma en un ideal religioso y cómo la víctima que hasta el momento era vilipendiada se transforma en figura de veneración a raíz de su muerte violenta. Este cambio tan radical de la forma de entender la violencia y la víctima viene seguido del don de la paz, fruto de la catarsis de la masa que se vuelve a convertir en comunidad. Girard, heredero de las mejores tradiciones de Mauss, Durkheim entre otros muchos, sostiene que la violencia sacrificial se convierte en el axioma fundamental del hecho religioso y que este hecho se constituye, a su vez, como el origen del orden social, dando a entender que existe una esencia religiosa tras la cultura y la sociedad. Justamente el cuarto capítulo está dedicado al análisis del origen religioso de la sociedad, centrándonos en un estudio a la propuesta girardiana sobre el mito, el rito, las prohibiciones, y un análisis especial a la *méconnaissance,* término clave que explicaremos más adelante. Estos son los pilares en los que se sustenta el orden, la cultura y la sociedad y que provienen todos, del hecho religioso como velo de la violencia humana. Damos así un cierre a las ideas fundamentales de la teoría mimética, habiendo realizado un buen recorrido por sus principales planteamientos, poniendo en tela de juicio las ideas que contrastan con nuestra propia investigación.

El quinto capítulo de esta primera parte es el *intermezzo* del que antes hablábamos. Es el debate ficticio que hemos generado entre distintos autores y que nos permiten relacionar

a Girard con las ideas de la sacralización de la política. Los distintos autores que mencionamos, intervienen en nuestra investigación para reflexionar sobre el contenido religioso que ha sido sostén de la sociedad y por tanto explicación, también, del poder político. Esta religiosidad como factor fundamental del orden social puede relacionarse con la secularización de la modernidad que ha concluido en una sacralización de la política y una elevación de los estamentos políticos a la altura de lo divino. Este debate nos permite cuestionarnos la realidad de las sociedades sacrificiales arcaicas estudiadas por Girard, y que en el orden propuesto por Fustel de Coulanges, viven bajo una estructura religiosa totalizante. Al mismo tiempo, el debate nos lleva a cuestionarnos sobre la sacralización de la política moderna, que defiende, en la persona de Emilio Gentile y otros autores, que existe una esencia religiosa secularizada tras la política actual. Así, un régimen totalitario no es otra cosa que una religión política secularizada que, generando su propia concepción religiosa, fundamenta todo el poder político y lo preconiza generando un aura de divinidad sobre los líderes y los gobiernos. Entre las sociedades sacrificiales arcaicas y las religiones políticas totalitarias encontramos patrones de conducta similares que nos llevan a cuestionarnos, con la teoría mimética por medio, si ambas sociedades no se mantienen a flote gracias a un intenso uso del mecanismo del chivo expiatorio que constituye el eje del hecho religioso.

Nuestro capítulo intermedio propone una revisión de esta hipótesis para luego llevar los resultados, al análisis de casos. Una vez que admitimos que los totalitarismos modernos, al igual que las sociedades sacrificiales arcaicas se sostienen en el uso del mecanismo expiatorio, en el uso de la violencia como elemento que se contiene a sí misma, podemos iniciar nuestro recorrido en un totalitarismo concreto, para lo cual nos servimos de la historia de Cuba, en particular después de 1959.

Como bien planteamos al inicio de esta presentación, la historia no es más que el camino que se traza entre las biografías de grandes hombres, pero no aseguramos que fuera una biografía de un buen hombre. Los grandes hombres de la historia, a menudo, son los más fuertes, los más crueles o los que mejor han sabido convivir y salir triunfantes de la realidad histórica de su momento. Nuestra segunda parte tiene esto muy en cuenta, pues la historia de Cuba se solapa con la historia de aquellos que han sido "premiados" por la sociedad con el título de "héroes". La segunda parte es un análisis de Latinoamérica y Cuba desde la teoría mimética, donde demostraremos que el totalitarismo en Cuba, además de ser el primero de América Latina, es también, una religión política que ha

sometido a la voluntad todopoderosa de Fidel Castro a los cubanos de varias generaciones.

Esta segunda parte está diseñada con el mismo recorrido que vimos en la primera. Cada capítulo está relacionado con el siguiente dándonos a conocer cómo todo concluye en el uso de la violencia sacrificial como sostén de la sociedad. De esta manera, los primeros capítulos son un estudio histórico-crítico de aquellos elementos que nos permiten comprender cómo llegó y se desarrolló el totalitarismo en Cuba. El primer capítulo es justamente esto, los antecedentes más importantes a tener en cuenta en cualquier análisis político sobre Latinoamérica. Girard y João Cezar de Castro Rocha nos auxilian sobre el tema de la identidad y la originalidad al respecto del ser latinoamericano, y de cómo el desconocimiento de nuestros modelos identitarios han llevado a América Latina a la extraña situación que ahora viven, de irradiar una constante violencia contra Europa, en especial España y contra los Estados Unidos. Este capítulo también se dedica al análisis de las formas típicas de política en América Latina. De la mano de grandes pensadores de la talla de Sánchez-Barba o Tannenbaum, entramos en el mundo político latinoamericano tratando de caracterizar las constantes crisis sistémicas que viven estos países, como crisis sociales que derivan en revoluciones violentas.

El segundo capítulo, ya dedicado a Cuba, es también un análisis a los antecedentes históricos del nacionalismo en Cuba. Estos antecedentes permiten proyectar un nexo en la historia, donde la violencia y el sacrificio como lenguaje y acción están inscritos en la memoria genética de la nación cubana. No podemos entender Cuba sin entender el alto contenido de información que proviene del sentido que se le da a la violencia y al sacrificio. Temas que dan mucho juego al análisis propuesto por la teoría mimética. El siguiente apartado de este capítulo está dedicado al antecedente religioso en Cuba, que explica mucho sobre el sentido sacrificial que se traslada a la sociedad. No podemos decir que el sincretismo cubano sea un caso aislado, pero sí que el sincretismo de las distintas religiones que se asientan en la isla, como la misma mezcla de culturas en la sociedad, definen mucho el ser cubano y su relación con el sacrificio y la violencia como respuesta salvífica a los distintos males. Si la violencia y el sacrificio son elementos de la esencia de la cubanidad, esto explica el largo avance de las revoluciones como forma ejemplar de resolver, a través de la acción violenta, los conflictos externos e internos, ante los que son considerados “gobiernos ilegítimos”. El último apartado es un análisis del concepto de revolución y el inmenso bagaje teórico que representan en toda la historia de Cuba, que

es atravesada por los hombres que llevan a cabo estas revoluciones, hasta encallar en la Revolución en mayúsculas llevada a cabo por Fidel Castro.

El pueblo cubano, tan acostumbrado a la violencia sacrificial, encuentra en las revoluciones un paradigma de acción y de cambio, de ahí que todas las acciones políticas violentas sean refrendadas bajo este título. El siguiente capítulo está dedicado a los inicios de la Revolución dirigida por Fidel Castro y a los sucesos que la provocaron. Un rápido análisis, en el tercer capítulo pasa por el gobierno dictatorial de Fulgencio Batista que fue la oportunidad de Castro para iniciar la lucha revolucionaria que lo llevó al poder en 1959. Es en este capítulo donde proponemos una lectura novedosa de la figura de Castro. Una lectura surgida de las provocativas propuestas de René Girard. Ver en la figura del líder totalitario a un chivo expiatorio es ponerlo a la altura de *Dionisos,* que una vez sacrificado por los Titanes es resucitado y ejerce, él, de sacrificador. El líder totalitario como chivo expiatorio da una explicación al principio de líder-sacerdote-caudillo que ejercerá desde sus posiciones políticas. Fidel Castro como chivo expiatorio debió padecer el sacrificio público y en su "resurrección" se inicia un proceso de reconstrucción de su imagen en favor de la creación del mito mesiánico. Así de un simple líder político o militar, nace un dios. Los siguientes apartados son una continuación de este estudio de lo mitológico en la construcción de la Cuba futura y del líder futuro. Tanto nuestro análisis del mito "Fidel", el mito "Cuba" o el proyecto del hombre nuevo revelan la existencia de una ideología mitologizada que refuerza en la consciencia de los sujetos la adhesión política y el fervor religioso al líder totalitario.

El último capítulo trata de aterrizar el estudio del mecanismo del chivo expiatorio, analizando en la primera parte, en el caso de Cuba. ¿Cómo y dónde son visibles los elementos del mecanismo expiatorio en la historia del totalitarismo en Cuba? ¿Quiénes son las víctimas designadas y cuáles son los arquetipos que las caracterizan? El capítulo es un análisis, solo en la superficie, del uso de la violencia sacrificial que se llevó a cabo desde los primeros días de la victoria revolucionaria en Cuba. Los primeros apartados tratan de enfocarse en una identificación de las víctimas, no sin subrayar lo difícil que resulta esto en el caso cubano, pues los patrones de conducta sacrificial van cambiando según épocas, situaciones y, sobre todo, por la decisión del líder. Es así que en Cuba la víctima no es el burócrata o militar del gobierno anterior, el disidente político, el homosexual, los sacerdotes o laicos, el jefe revolucionario "caído en desgracia" o los que deciden autoexiliarse. De todos ellos y otros hablaremos en este capítulo proponiendo

ejemplos concisos, pero la verdad es que las víctimas son todos ellos y más, pues como en toda sociedad desestabilizada que busca ordenarse con la violencia sacrificial, la señal de culpable pesa sobre todos, hasta que la unanimidad (el líder) accede a diferenciar a unos u otros. La víctima sacrificial del totalitarismo en Cuba es el cubano, y finalmente es Cuba entera la que ha padecido los horrores de una religión política que se sustenta en la violencia y el mito.

Nuestra tesis trata de abordar Cuba desde una nueva perspectiva, desde una nueva visión, que reconoce los esfuerzos de muchos investigadores de dentro y fuera de la isla, y les interpela relacionándolos con la teoría de René Girard. Desearía poder hacer más por mi país, poder encontrar las mejores soluciones para aquellos que han padecido por más de sesenta años los horrores del totalitarismo, que no dejan a su paso más que miseria, desilusión y apatía. Es difícil hasta cierto punto "escapar" de Cuba. El término "escapar" debe ser un signo sutil del sentido carcelario que la mayoría del pueblo le dan a su tierra natal. Pero es más difícil escapar de las huellas que deja el totalitarismo en cada persona, en cada familia. Mi principal intención al iniciar el proceso de investigación de esta tesis era descubrir algo más de mi país, y poder identificar los elementos que han contribuido al abatimiento de la sociedad cubana. Solo desde el estudio consciente y realista de la situación que pesa sobre Cuba y Latinoamérica, podemos ser capaces de pensar y construir algo mejor para las siguientes generaciones.

Hipótesis, objetivos y metodología.

Nos preguntamos si existe la posibilidad de utilizar la teoría mimética de René Girard, como metodología de investigación para el estudio de cuestiones sociopolíticas, especialmente en lo referente al estudio de los totalitarismos modernos. Para alanzar una respuesta a esta cuestión principal es necesario realizar tanto un análisis profundo de la teoría mimética, como un debate entre sus principales supuestos y los elementos principales de la teoría política.

Nuestra hipótesis se basa en reconocer que los sistemas totalitarios modernos son verdaderas máquinas sacrificiales. Esto es: que se sostienen en la implantación y uso cotidiano de la violencia como elemento externalizante de los males y problemas que se generan en el interior del sistema político. Si se reconoce este uso de la violencia sacrificial, se puede aplicar la teoría mimética como método para el estudio de casos en la teoría política.

Creemos que en los sistemas políticos en general, y en los sistemas totalitarios en particular de forma más visible, se da un uso constante del mecanismo del chivo expiatorio. El uso de este mecanismo, propuesta antropológica de Girard, se conjuga con la lectura que han realizado otros varios, sobre los totalitarismos, reconociéndolos como religiones políticas secularizadas. Una vez que los totalitarismos son definidos como tal, es más fácil descubrir elementos para un debate entre el Sistema Girard y las propuestas de los politólogos. En particular por la afirmación girardiana de que el orden, la cultura y la sociedad descansan sobre una base religiosa, devenida del sacrificio expiatorio. A partir de esta aseveración, propia de un conjunto de autores que reconocen la esencia religiosa de la sociedad, es fácil resaltar que los totalitarismos son una forma de religión política secular, y atender a los indicios señalados por los teóricos políticos.

Un totalitarismo como religión política adquiere para sí un conjunto de elementos que sacralizan el espacio político y generan una realidad paralela. Esta sacralización secular de lo político genera unas categorías que se convierten en un lenguaje especifico y con unos objetivos especiales. De esta manera no es de extrañar que el lenguaje totalitario este sumido en la paráfrasis simbólica religiosa; al igual que tampoco extraña que presenten una dimensión escatológica donde el sujeto solo puede encontrar un sentido en su vida en relación a su conexión con la realidad política.

Entre estas categorías metapolíticas, hallamos la figura del enemigo del pueblo. Figura inventada o hallada en el contorno social, y que se convierte en uno de los ejes fundamentales del discurso y la acción política totalitaria. Esta figura, que en el campo de la ciencia política, constituye un asunto de atención secundaria, se convierte por la sacralización de la política, en fundamento primario de las posturas y la ideología política. No solo experimenta una animalización – una especie de elefantíasis simbólica – generada por el propio régimen político, sino que es dotado de unas capacidades malignas mágico-religiosas, que rayan la ficción. La religión política totalitaria, surgida de las propuestas rousseaunianas de religión civil, que ya plantea la exigencia de un único enemigo público, construyen al enemigo culpable de todos los males sociales. Categoría de sujeto o sujetos que cruzan el espacio de pertenencia a la comunidad y son tanto externos como internos, pero siempre los culpables principales de las crisis en el interior de la sociedad totalitaria. Un enemigo que finalmente debe ser expulsado y eliminado como única condición para que la sociedad alcance su estado de perfección.

A partir de la existencia de la categoría de enemigo de la "Patria" o del "Pueblo", podemos aseverar que en los sistemas totalitarios, se opta por hacer uso del mecanismo del chivo expiatorio, tanto por la violencia que representa, como por su capacidad cohesionante y purificadora. Nuestra intención es demostrar que cuando hablamos de los totalitarismos modernos como religiones políticas, estamos ante una realidad muy cercana a las religiones sacrificiales arcaicas, que estudió Girard. Creemos que existen una serie de elementos análogos entre los regímenes modernos y los sistemas sociales arcaicos que se sostenían sobre la violencia sacrificial expiatoria para contener su crisis. Creemos que si estamos ante un totalitarismo, nos hallamos ciertamente ante una religión política sacrificial, que opta por el sacrificio como método de sostén de toda la sociedad, y en especial del poder político.

De ser así, el enemigo de los totalitarismos, la disidencia política o aquellos sujetos que no aceptan la pérdida de la libertad y los principios de la democracia, padecen la violencia totalitaria como violencia sacrificial. Y no son sacrificados como disidentes políticos, sino como ateos religiosos, ante la verdad que les presenta *La Historia*, desde el sistema político y el líder totalitario. Esto significaría una transfiguración apologética de la violencia y el terror totalitarios, por una violencia religiosa que se sostiene y legitima, en la protección a la verdadera fe, unida a la ideología política del régimen.

Esta transfiguración de la violencia totalitaria en violencia sacrificial, constituye una nueva forma de entender el terror dentro de los totalitarismos, al mismo tiempo que impone una revisión de las víctimas de estos sistemas. Pues las víctimas se convierten en aquellos inocentes que con su vida sostienen la maquinaria diabólica que se oculta tras los ejercicios totalitarios. La victimología es tan amplia como la imaginación totalitaria permite, pero con un único aspecto en común en casi todos los casos: son sujetos que tienen una marcada diferencia (dígase raza, origen, clase social, sexualidad, pensamiento político, religión o edad, etc.) y que no "encajan" bien en la nueva realidad religiosa-política-social. La existencia de esta victimología tan amplia nos sugiere que el mecanismo del chivo expiatorio sigue funcionando en los totalitarismos modernos como hizo en las religiones sacrificiales arcaicas, lo que supone un retorno al *logos heracliteano* (la razón mitologizada violenta), en detrimento del *logos joánico* (la razón liberadora y desmitificadora). Y si podemos reconocer el mecanismo del chivo expiatorio en estos sistemas, la teoría mimética de Girard, se convierte en una metodología efectiva en el estudio de los casos totalitarios.

Para nuestra investigación optamos por el caso de Cuba, país que a partir de 1959 inicia el camino hacia el totalitarismo de manos de Fidel Castro, quien, convertido en un Salvador indiscutible, impone paso a paso, una religión política sacrificial en la isla. Con el desarrollo del totalitarismo en Cuba, podemos hallar los distintos elementos que hablan de la existencia de una religión política al mismo tiempo que hallamos los principios de la teoría mimética que aseguran estamos ante el uso del mecanismo sacrificial, incluido el ambiente sacralizado que rodea a la violencia. Para poder responder a nuestra cuestión principal, debemos ser capaces de aislar, en un primer momento, los elementos fundamentales de la teoría mimética; luego hacer lo mismo con la teoría política, identificando la esencia religiosa secularizada en la raíz de los totalitarismos modernos; y finalmente generar un debate entre ambos, tomando un contexto específico, que en nuestra investigación es el caso de la Cuba revolucionaria. Todo para demostrar la capacidad de la teoría mimética de convertirse en una nueva metodología de investigación en el campo de la política. Una metodología que aporta nuevos elementos a considerar en el análisis de los sistemas políticos modernos.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, la pregunta principal es:

- ¿Se puede utilizar la teoría mimética de René Girard como un método oportuno para el estudio de los sistemas totalitarios modernos, entendiendo estos como religiones políticas sacrificiales?

La misma da origen a varias cuestiones secundarias:

- ¿Cuáles son los elementos principales de la teoría mimética de René Girard?
- ¿Qué relación hay entre la teoría mimética y la ciencia política, en particular los estudios sobre los totalitarismos modernos?
- ¿Podemos aproximarnos a una definición de los totalitarismos modernos como religiones políticas?
- ¿Qué interacción se da entre el totalitarismo en Cuba y los estudios miméticos y los estudios sobre totalitarismos en un caso específico?
- ¿Pueden asimilarse las víctimas de los totalitarismos a las víctimas de una violencia religiosa y no política?
- ¿Qué relevancia tiene en la teoría mimética y en los estudios políticos el líder-sacerdote-caudillo en el sacrificio expiatorio? ¿Se puede identificar a los líderes totalitarios como chivos expiatorios y, posteriormente, como líderes-sacerdotes-caudillos, aquellos que organizan el sacrificio?

A partir de aquí, podemos establecer los siguientes objetivos:

1. Identificar los principales elementos de la teoría mimética, poniendo de manifiesto las ideas propias de Girard y las de sus continuadores.
2. Identificar los elementos políticos en la teoría mimética, y las relaciones entre la antropología girardiana y la ciencia política.
3. Acercarnos al estudio y definición de los totalitarismos modernos como religiones políticas, haciendo visibles la relación de esta hipótesis con los principios girardianos.
4. Realizar un estudio de caso, el de Cuba, para verificar la relación de los estudios miméticos con la teoría política. Señalar los elementos del mecanismo del chivo expiatorio visibles en un totalitarismo.

5. Dilucidar si las víctimas de un totalitarismo son víctimas de una violencia religiosa sacrificial, surgida de la religión política totalitaria, o si son víctimas de una persecución política.
6. Reconocer el importante papel que juega el líder-sacerdote-caudillo en la consolidación del mecanismo del chivo expiatorio. Ver si este concepto encaja en una definición de los líderes totalitarios modernos. Identificar, en nuestro caso de estudio, el juego de la violencia sacrificial en los discursos políticos y la puesta en marcha de una violencia sacrificial que protege una ideología política.

Para poder alcanzar estos objetivos, hemos seguida la siguiente metodología de la investigación:

La tesis está organizada en tres partes, bien diferenciadas, que cuentan, según el objetivo a responder, con una metodología determinada. En la primera parte se hace una revisión bibliográfica de la obra del autor principal, René Girard. El método correspondiente es el estudio bibliográfico de la obra girardiana en torno al tema central de la tesis. En la lectura se subrayan, en especial su antropología y las determinadas síntesis epistémicas sobre los sistemas arcaicos. Luego, aun en esta primera parte, usaremos como método el dialógico-fenomenológico. Esto implica un diálogo entre el pensamiento de Girard y de otros autores mencionados o no por él, con respecto a un fenómeno clave a investigar: la formación de la cultura y la sociedad. Son autores que algo tienen que decir sobre los sistemas arcaicos o, en su defecto, de las partes que estructuran la cultura (mito, rito y prohibiciones). Los autores principales que tendríamos en cuenta son los grandes padres de la etnología y de la antropología. Algunos autores también que, aun siendo distantes de Girard, puedan proporcionarnos las claves hermenéuticas para llegar a conceptos claros.

En esta primera parte, una vez concluidos los primeros cuatro capítulos, que se interesan por poner de manifiesto los elementos fundamentales de la teoría mimética, pasamos a la elaboración de un quinto capítulo, que funge como nexo con la segunda parte. Este quinto capítulo, aborda un análisis sociopolítico de los totalitarismos como religiones políticas. Se centra en el análisis del pensamiento de Fustel de Coulanges, de Girard y de Emilio Gentile, entre otros. La intención es generar un debate entre estos autores que ponga de manifiesto cómo la teoría mimética puede relacionarse perfectamente, con las teorías políticas sobre los totalitarismos modernos, pues el propio Girard cuenta con una

aproximación desde sus tesis a algunos de estos regímenes. En este quinto capítulo la metodología a utilizar es el análisis hermenéutico de la obra de estos autores y el análisis filosófico-político que nos permita aunar criterios teóricos.

La segunda parte estará dedicada, enteramente al estudio del caso cubano y el análisis del totalitarismo que comenzó a gestarse desde 1959. Esta sesión se aborda con una metodología de análisis histórico-crítico e histórico-político, con el fin de profundizar en los hechos históricos que identifican el totalitarismo en Cuba y el uso, por parte de Fidel Castro y los demás líderes políticos, del mecanismo del chivo expiatorio. El primer capítulo se dedica a un análisis de algunos antecedentes importantes a tener en cuenta en Latinoamérica antes de acercarnos al estudio específico de Cuba. En este capítulo utilizaremos el método analítico, para identificar algunos elementos antropológicos que son destacables en todos los países latinoamericanos, y en particular en el caso Cuba. Entre estos elementos generales aparece la constante búsqueda de la identidad nacional y la originalidad en detrimento de los orígenes externos. En el resto de la segunda parte se utilizan los métodos antes mencionados, y el análisis crítico a los discursos políticos de Fidel Castro para identificar en su lenguaje e ideas políticas los discursos de persecución, y el deseo explícito del líder del uso de la violencia sacrificial.

Estado de la Cuestión.

Teniendo en cuenta nuestros objetivos y la hipótesis que desarrollamos, el estado de la cuestión a investigar se centra en un análisis político de la teoría girardiana y cómo está puede responder a una lectura moderna de los sistemas políticos.

Serían los autores girardianos quienes, siguiendo el consejo de Girard, abrieron la veda para un análisis político posterior. "El principio mimético es absolutamente flexible, no puede ser establecido de una vez por todas"[1]. Girard no puede cerrar la teoría mimética en sus propias aseveraciones. Sus teorías dan inicio al pensamiento sobre la mímesis conflictiva o de antagonista, pero sus ideas no clausuran o engloban todo el contenido al respecto, por ello el trabajo llevado a cabo por la escuela mimética es tan importante.

La apertura del campo epistemológico mimético permite, por lo tanto, un cierto análisis político sobre la obra de Girard y, viceversa, un cierto análisis de Girard a lo político. Es en la última línea en la que nos embarcamos, pero es evidente la necesidad primera de investigar acerca del horizonte político girardiano, para luego profundizar en los autores que, usando la teoría mimética, han realizado una lectura política. La primera problemática que alcanzamos en nuestra búsqueda del estado de la cuestión es que Girard no tiene un análisis de visión política y, tampoco, un análisis de situaciones políticas. Esto no significa que el aviñonés no tenga ciertas líneas políticas dentro de su tesis, pero no se interesó por realizar una hermenéutica política. Teniendo en cuenta todo esto, presentamos aquí las bases de la teoría girardiana y de los investigadores posteriores que han dicho algo al respecto de una lectura mimética de la política.

Ya en su primer libro *Mensonge romantique et vérité romanesque (*1961), Girard da unos primeros detalles sobe los totalitarismos. Aún con una connotación más de crítica literaria que de antropología, Girard afirma: "Stendhal, Flaubert, Tocqueville qualifient de «républicaine» ou de «démocratique» une évolution que nous dirions aujourd'hui totalitaire. Mesure que le médiateur se rapproche et que diminuent les différences concrètes entre les hommes, l'opposition engage une part toujours plus grande de l'existence individuelle et collective. Toutes les forces de l'être s'organisent peu à peu dans des structures jumelles toujours plus exactement opposables l'une à l'autre. Toutes

[1] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture*. Desclée de Brouwer, Paris, 2004. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. *Los orígenes de la cultura*. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha. Trotta, Madrid, 2006. p.153.

les forces humaines sont donc arc-boutées dans une lutte aussi implacable que stérile puisqu'elle ne met plus en jeu aucune différence concrète, aucune valeur positive. C'est là, précisément, ce qu'il faut appeler totalitarisme."[2]

La primera vez que Girard nombra el término "totalitarismo", lo hace desde el análisis crítico, pero está defendiendo una postura ontológica. La relación entre sujetos abocados a la nada, en una lucha reciproca de iguales, puede ser entendida como totalitarismo. El totalitarismo es el uso de "todas las fuerzas del ser" con el objetivo de vencer al otro, de subyugarlo. Girard concluirá que "Les aspects politiques et sociaux de ce redoutable phénomène ne se distinguent pas de ses aspects personnels et privés. Il y a totalitarisme lorsqu'on parvient, de désir en désir, à la mobilisation générale et permanente de l'être au service du néant."[3] El totalitarismo es, en este primer punto, la totalización del ser dirigido hacia la nada.

Más adelante, vuelve a introducir los términos totalitarios, pero no los descoloca de la afirmación anterior. En su mención a Orwell considera que se da una relación de dobles, pero que no sabe distinguir entre el deseo individual y el deseo colectivo. Pero afirma que Orwell queda por detrás de Rougemont sobre las estructuras totalitarias que lanzan al sujeto hacia lo colectivo y luego de regreso a lo individual pero transformado. Lo más importante es que Girard vuelve a reafirmar su postura ontológica sobre el concepto de totalitarismo al reconocer que la lucha interdividual, la relación de dobles, conduce a los sujetos a la muerte, a la nada. No es una muerte física, sino la pérdida definitiva de la identidad del ser, de su realidad óntica más profunda[4]. Descubrimos también una de las primeras críticas de Girard contra lo colectivo entendido como la pérdida de la identidad de los sujetos.

---

[2] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961.* p. 126. Traducción de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985.

[3] *Ibid.* p.126.

[4] "Dans son *1984*, le romancier anglais George Orwell a illustré directement certains aspects de cette structure historique. *Orwell perçoit fort bien que la structure totalitaire est toujours double*. Mais il ne montre pas le lien entre le désir individuel et la structure collective. On a souvent l'impression, dans ses ouvrages, que le «système» est imposé de l'extérieur aux foules innocentes. Denis de Rougemont va plus loin, dans L'Amour et l'Occident, et il se rapproche davantage de la vision romanesque lorsqu'il fait jaillir les volontés de puissance collectives et les structures totalitaires de cet orgueil individuel qui a d'abord enfanté les mystiques de la passion. «Il est clair que ces volontés de puissance affrontées – il y a déjà plusieurs Etats totalitaires – ne peuvent en fait que se heurter passionnément. Elles deviennent l'une pour l'autre l'obstacle. Le but réel, tacite, fatal, de ces exaltations totalitaires est donc la guerre, qui signifie la mort»" . *Ibid.* p. 204. La cursiva es nuestra.

Aunque en esta obra existen otros elementos políticos, por la constante mención a Tocqueville, por ejemplo, no son de vital interés para nuestra investigación, pero sí como evidencia del criterio político que es posible detectar en Girard.

En su obra *La violence et le Sacré* (1972)[5], dando sus primeros pasos en antropología, nuestro autor presenta una propuesta sobre la realeza sagrada, que analiza la estructura político–religiosa del poder de las monarquías, asentado en el sacrificio. De las afirmaciones plasmadas en este texto, han surgido las interrogantes que han llevado a la teoría girardiana a ser fielmente valorada o fuertemente criticada por diversos teóricos políticos, psicólogos y antropólogos. Es a partir de esta obra, donde vemos las primeras lecturas del fenómeno antropológico–cultural y por lo tanto de una totalidad de los principios sociales, donde se encuentran, lógicamente, los fundamentos políticos.

En su libro, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, coescrito con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort (1978), con una primer y nefasta traducción al español *El misterio de nuestro mundo* 1982), Girard continúa presentando una lectura antropológica de su teoría[6]. En la entrevista hacen allí Oughourlian y Lefort, empieza a darse a conocer un mayor alcance de la obra girardiana, en especial del sentido de revelación del cristianismo como desmitificador de la violencia sagrada.

Des choses cachèes… pretende dar a conocer, de forma divulgativa, el mecanismo del chivo expiatorio. Con respecto a nuestra tesis, el libro amplió nuestra lectura de los sacrificios y de la postura victimaria. El sacrificio daría lugar al sentido sacro de la víctima, esto es, la apertura a lo religioso de las comunidades arcaicas. También, pretende ser otra compilación de la doctrina girardiana, en consideración a los frutos del chivo expiatorio como génesis social.

El libro comprende, por otra parte, el papel de la realeza sagrada. Este será uno de los temas recurrentes en las obras girardianas. La influencia de Frazer en Girard, al respecto del rey divino y el rey occiso, permitió un análisis acerca del contenido sacrificial

[5] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré.* Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. Traducción de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983.

[6] Ediciones Sígueme acaba de publicar una segunda edición de este libro, con una mejor traducción, revisada y que respeta el título original. Cf. GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. Traducción de CHECCHI, TANIA, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo.* Ediciones Sígueme, Salamanca, 2021.

subyacente al poder de la realeza divina. Esta será, por su parte, una de las primeras líneas atendidas en la tesis doctoral de Domingo González.

Su siguiente obra, *Le bouc émissaire (1982),* traducido al español en 1986 como *El chivo expiatorio* en Anagrama[7], es uno de los principales textos girardianos sobre la víctima escogida. Su teoría acerca del deseo mimético culmina en la elección de un chivo expiatorio que responda como "culpable" a la justicia de la comunidad con su propia vida. El libro se elabora atendiendo tres elementos claves:

1) El concepto de textos de persecución. Dando una lectura a la poesía de Guillaume de Machaut, presenta evidencias de cómo se oculta en el interior de ciertos textos elementos de juicio contra chivos expiatorios designados (en su caso los judíos) y, cómo los textos de persecución están, evidentemente, distorsionados, puesto que solo responden a la perspectiva de los perseguidores. Perspectiva que, por supuesto, responde a la ingente necesidad de un elemento disuasor de la normalidad social (*le bouc émissaire)* y que, luego de ser identificado, debe ser externalizado.

2) Girard pretende alcanzar un resumen de los diversos arquetipos victimarios que considera son, reconocibles, en cualquier chivo expiatorio designado. Su intenso trabajo de investigación acerca del mito de Edipo abre las puertas en la investigación mimética a este punto esencial. En su conclusión reconoce que: "A la limite ce sont toutes les qualités extrêmes qui attirent, de temps à autre, les foudres collectives…"[8]. El pensador de Aviñón considera que en todos los chivos expiatorios se pueden encontrar uno u otro arquetipo que lo coloque en una posición diferenciadora, al respecto de toda la comunidad. De esta forma, desde sus taras o defectos físicos, hasta los actos criminales que cometa, se evidencia un número de elementos que ayudan a elegir, por encima de otro, a las futuras víctimas expiatorias. Al intentar introducir esto en nuestra tesis nos topamos con un cuestionamiento al pensamiento girardiano: ¿cómo se conjuga la existencia de elementos arquetípicos que permiten la elección efectiva de la víctima, en el momento en que Girard habla de una *arbitrariedad*, de una *espontaneidad*¸ o de una *selección al azar* de la víctima?

[7] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire.* Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. Traducción de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio.* Anagrama, Barcelona, 1986.

[8] *Ibid*. p.27.

3) El último elemento clave del libro es la profundización del valor de la Revelación de Cristo como llave de la comprensión del mito anterior a este y, a su vez, el sentido desmitificador de los Evangelios.

El chivo expiatorio, es uno de los libros fundamentales de nuestra tesis en tanto que nos permitió considerar, a partir del capítulo de la negación de Pedro, un cambio nuevo al pensamiento girardiano. Desde los inicios de nuestra investigación afirmábamos que en el interior de la hipótesis girardiana hallábamos un importante vacío en lo pertinente a la formación de la multitud asesina. Coincidimos en afirmar la presencia de un líder, un sacerdote, un caudillo, un sujeto *x*, que fuera capaz de dar a conocer a la multitud a la víctima; y que además de esto, también lograra una cierta cohesión de la masa en la aceptación de la culpabilidad y el sacrificio posterior. Es así, que cuando Girard afirma: "Pierre fait de Jésus sa victime pour cesser d'être l'espèce de victime subalterne que font de lui la servante d'abord puis le groupe tout entier (…)"[9], descubrimos que nuestra intuición tiene ya un origen en la obra de Girard. De la criada volverá a decir: "Elle fait preuve d'initiative, c'est elle qui ébranle tout le groupe. Nous dirions aujourd'hui qu'elle a des qualités de *leadership*."[10]

La obra nos ayuda a desarrollar los distintos tratamientos a esta nueva evidencia –la existencia de un líder o caudillo que unifique los criterios comunitarios y de luz al rostro victimario– y, nos abre las puertas a buscar elementos de liderazgo de la masa en otros textos de Girard, cosa que resultó en el hallazgo de citas semejantes que abalan nuestra teoría al respecto. Nos cuestionamos por qué Girard fue incapaz, él mismo, de alcanzar una valoración tan imprescindible en la formación de la masa asesina. ¿Quizás fuera porque esta nueva evidencia desequilibraría parte de su teoría al respecto de la arbitrariedad victimaria y, le obligaría, ineludiblemente, a reconsiderar el papel central del líder/sacerdote en la deliberación del chivo expiatorio? Más allá del motivo del autor, nuestra investigación busca aportar nuevos principios epistémicos acerca de la masa asesina y de la selección victimaria que ahonden en la temática ya presentada por el francés.

[9] *Ibid.* p.185.

[10] *Ibid.* p.183.

También hemos detectado notas importantes para nuestra tesis en sus libros *Les Origines de la culture (*2004)[11] y *Achever Clausewitz* (2007)[12]. Aquí, como en todas sus obras, Girard abordará la teoría mimética, aportando correcciones a sus propias consideraciones o presentando nuevos ejemplos para abordar esta. La extensa obra de Girard descansa en pilares fundamentales que serán el hilo conductor de su carrera intelectual. En el momento en que podemos identificar estos pilares fundamentales y actualizar las nuevas intuiciones girardianas, se nos permite corregir, ampliar o profundizar en la exuberante obra de "el nuevo Darwin de la cultura" como le denominó Michel Serres en el discurso de entrada a la Academia Francesa.

Es en su última obra *Achever Clausewitz*, donde Girard trata diversas consideraciones sobre la política, la violencia y la guerra. Su tono apocalíptico y milenarista será ampliamente criticado por diversos autores que consideran su forma de hablar demasiado pesimista acerca de la naturaleza humana, en especial Cesáreo Bandera. Como ahora sabemos Girard estaba cerca del final de su vida y esta obra no puede ser atendida más que como la obra de un intelectual de renombre, dando los últimos retoques a su pensamiento, y dotándonos de la posibilidad de caminar por nosotros mismos.

Del libro extraemos como ideas fundamentales para nuestro trabajo, el juego pasivo-activo de los sujetos en torno a la violencia y una lectura al general prusiano desde la teoría mimética. También identificamos los elementos religiosos en el interior de la fundación del Estado moderno, cosa que nos permitió un análisis más profundo a la obra de William Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*[13] que aborda una temática similar. Además el papel de la reciprocidad como principal impulsor de las crisis diferenciales. La reciprocidad violenta ostentaría el título de motor preferente de los conflictos miméticos. Por último, una concepción final de los conceptos de modelo y anti-modelo en el desarrollo de las relaciones miméticas entre individuos. Estas relaciones se posibilitan bajo la sombra de la mímesis y, de la capacidad del sujeto de reconocer o no a su modelo.

[11] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. Traducción de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Trotta, Madrid, 2006.

[12] GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz.* Carnets Nord, Paris, 2007. Traducción de PADILLA LÓPEZ, LUCIANO. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz, Buenos Aires, 2010.

[13] CAVANAUGH, WILLIAM. *El mito de la violencia religiosa. ideología secular y raíces del conflicto moderno.* Editorial Nuevo Inicio. Granada, 2010.

Sobre el tema del totalitarismo en particular, dentro del amplio bagaje de las obras girardianas, nos interesan algunas de forma especial. El primero de estos libros es *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999)[14], una de las principales obras políticas en el pensamiento girardiano. Una obra donde el término totalitarismo se menciona en varias ocasiones[15]. Es el libro que denota mayores elementos políticos y donde concluye la contraposición de dos formas de totalitarismo: un totalitarismo que aboga por la violencia y el mantenimiento del uso sacrificial, y el amor total: la totalización de la salvación humana y el fin del sacrificio victimario a partir de la entrega de Cristo en la cruz. Ambos se contraponen unos a otros, como se contraponen en la misma teoría mimética el *logos juanico* (logos del amor) y el *logos heracliteano-heideggeriano* (logos de la violencia). Desde aquí, la perspectiva política girardiana enfrenta la desmitificación de la violencia y el uso de la verdad de la víctima contra la violencia sacrificial que es propia de aquellos autores que consideran, aún, que la violencia solo se resuelve con una violencia justificada y mayor.

Otro es *La Route antique des hommes pervers* (1985) traducido en Anagrama como *La ruta antigua de los hombres perversos* (1989)[16], René Girard afirma: "Tout un ensemble primitif reparaît dans le totalitarisme moderne."[17].

A partir de esta afirmación, nuestra hipótesis toma un sentido novedoso, puesto que los elementos determinantes de las sociedades arcaicas son factibles en los universos totalitarios. Nuestra tarea sería determinar cuáles son estos elementos y cómo juegan su papel en los sistemas modernos. El texto ofrece una gama de afirmaciones que permitirían encontrar un retroceso al mundo sacrificial arcaico desde los totalitarismos modernos. La masa influenciada por la ideología no estaría muy distante de la masa convencida por parámetros religiosos. Girard asegura:

> "Plus nous saisirons le fonctionnement victimaire des univers primitifs, plus nous pénétrerons la nature des rapports entre les hommes au sein des univers totalitaires. Dans un cas comme dans l'autre l'essentiel dépend d'une seule et même absence que

[14] GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l´éclair*. Paris, Grasset. 1999. Traducción de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Veo a Satán caer como el relámpago.* Anagrama, Barcelona, 2002.

[15] *Ibid*. pp. 157,158,197, 231, 232, 233.

[16] GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers.* Paris, Grasset, 1985. Traducción de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1989.

[17] *Ibid*. p.121.

nous ne constatons pas, car c'est l'absence d'une chose qui n'en est pas une et que beaucoup de gens ne voient pas."[18]

Todo el valor del mecanismo expiatorio como regulador de las relaciones sociales y protector de la coexistencia puede leerse, y se lee, en los universos totalitarios. Ambos sistemas de frágil equilibrio se mantienen en pie gracias al sacrificio constante de víctimas expiatorias que responden como catalizadores de las tensiones sociales y permiten, al menos por un plazo de tiempo determinado, que la sociedad no se desestabilice y desaparezca.

Los totalitarismos modernos no solo redescubren el mundo arcaico, que el cristianismo como desmitificador había derruido, sino que además empiezan a construirse líderes perfectos que responden a las exigencias modernas de la sociedad. Además, los totalitarismos marxistas, presentan toda una dinámica similar al cristianismo con "textos sagrados", el levantamiento de los oprimidos y la llegada de un nuevo reino que, escatológicamente, se fundaría en la perfección social. Pero para alcanzar esta perfección, por el camino deja un rastro de víctimas imperfectas que irrumpen en el desarrollo de la empresa totalitaria.

"Plus nous saisirons le fonctionnement victimaire des univers primitifs, plus nous pénétrerons la nature des rapports entre les hommes au sein des univers totalitaires. Dans un cas comme dans l'autre l'essentiel dépend d'une seule et même absence que nous ne constatons pas, car c'est l'absence d'une chose qui n'en est pas une et que beaucoup de gens ne voient pas. (…) La tendance à attribuer les imperfections d'une société à des boucs émissaires du dedans et du dehors reste assurément universelle mais, au lieu de la décourager et de la dénoncer, les sociétés totalitaires l'encouragent et la systématisent. Elles nourrissent de victimes le mythe qu'elles cherchent à promouvoir, celui de leur propre perfection."[19]

Este texto consagrado en su totalidad al siervo de Dios, Job, abre nuestra investigación y nos sitúa, desde la óptica girardiana, en un camino crítico sobre los sistemas modernos y el uso del mecanismo del chivo expiatorio.

[18] *Ibid.* p. 122

[19] *Ibid.* p. 125.

El último texto por mencionar es *Quand ces choses commenceront.* (1994) traducido por Ángel Barahona para Ediciones Encuentro bajo el título *Cuando empiecen a suceder estas cosas.* (1996)[20].

Michel Treguer va más allá de una simple entrevista. Nos presenta un diálogo abierto con el intelectual francés en torno a la democracia, los totalitarismos, los derechos humanos, entre otros. Preguntas puntillosas de rabiosa actualidad, donde Girard puede llevar su teoría un poco más allá, puesto que analizará la situación de diversos sistemas modernos. En el epílogo de la traducción al español, el profesor Ángel Barahona describe:

> "En esta obra Girard responde a los interrogantes más acuciantes de nuestro tiempo: totalitarismos – democracia, bien y mal, ¿quién es Dios?, ¿qué es la Iglesia?, ¿qué sentido tiene defenderlos en el secularizado mundo actual?, ¿una ciencia de la violencia?, ¿una psicología más potente que el psicoanálisis?, ¿una lógica, una sociología, antropología? Todo eso y más. Una ciencia en definitiva que no duda en ser apologética, testimonial. (…) Girard aborda en este libro todas las cuestiones que puede platearle el "mundo" a un cristiano: (…) la new age, lo "políticamente correcto", el multiculturalismo, la violencia, la política, la guerra, la economía, Cristo o el caos. Todas ellas respondidas con la inteligencia, la gracia y fina ironía de un intelectual reconocido en todo el mundo y que en España, a pesar de estar traducidas algunas de sus obras, aún está por descubrir."[21]

La fuerza teórica del pensamiento de Girard permite dar respuesta a múltiples cuestiones. A la luz de sus afirmaciones se abre un nuevo paradigma antropológico, cultural y religioso. Una nueva manera de leer la realidad determinada por la génesis de la violencia: el deseo mimético. Sobre los totalitarismos, hablando del estalinismo y la Rusia soviética, llegó a decir:

> "L'effondrement du marxisme est pour moi celui d'un système de persécution quasi mythique : il est conforme à ce que je crois être l'évolution normale à long terme de

[20] GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront.* Arléa, Paris, 1994. Traducción de BARAHONA PLAZA, ÁNGEL. *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Encuentro, Madrid, 1996.

[21] Epílogo de Ángel Barahona en GIRARD, RENÉ. *Cuando empiecen a suceder estas cosas…* Ediciones Encuentro, Madrid, 1996.

notre univers… Le système des boucs émissaires s'est tellement emballé sous Staline qu'il fait songer à une société primitive devenue folle."[22]

Girard sostiene distintas e importantes observaciones sobre el sistema diabólico que impregnó a la sociedad rusa estalinista. Toda apostilla que lance el autor al respecto del estalinismo u otro totalitarismo ayuda a ver un paralelismo entre los distintos ejemplos de universos totalitarios que pudiéramos analizar. Por esta parte nuestra tesis no es novedosa en tanto que Girard ha realizado diversas aclaraciones de su postura al respecto. Por ello nuestra segunda parte es poner en negro sobre blanco las ideas dadas por nuestro autor sobre los totalitarismos, acotando sus estudios al caso de Cuba, y abriendo la puerta al análisis de los sistemas políticos latinoamericanos. Un espacio que, en relación al análisis político, nunca fue abordado por Girard y que resulta atrayente para nuevas investigaciones[23].

El epílogo de Barahona señala que a pesar de las traducciones realizadas, todavía Girard estaba por descubrir en España. Ha sido cuestión de unas décadas, pero ya es extensa la obra post-girardiana en este país. En la actualidad, en España, se encuentran un buen número de tesis doctorales girardianas, – algunas son esenciales en el desarrollo de nuestra propia investigación, con un marcado interés por las *políticas cainitas* – revistas, asociaciones, seminarios y libros sobre la obra del intelectual aviñonés y también la existencia de un importante grupo de intelectuales consagrados al pensamiento de René Girard. Por desgracia esto no es así en países latinoamericanos donde todavía no es visible un amplio interés por la doctrina de este pensador. Son pocas las aproximaciones epistémicas que se han elaborado al sur del continente americano, cosa que queda por revertirse.

[22] GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront.* Arléa, Paris, 1994. p.12. Traducción de BARAHONA PLAZA, ÁNGEL. *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer.* Encuentro, Madrid, 1996.

[23] Girard realiza una serie de valoraciones sobre los totalitarismos europeos, pero no hemos encontrado una obra propia donde mencione una realidad totalitaria latinoamericana, que es donde proponemos la lectura de su teoría.

Además de sus libros es importante destacar también los varios momentos donde Girard o sus discípulos dan un tratamiento al concepto de totalitarismo, en diversos artículos y entrevistas, y en algunas publicaciones en las que Girard participó[24].

Más allá de Girard, con una tendencia política clara se halla a disposición global, una vastísima biblioteca de autores que, manteniendo viva la teoría mimética, han buscado insertar las ideas de nuestro autor en el debate político. En 2013, la revista *Cités* realizó todo un monográfico sobre Girard y la política[25]. Los autores girardianos más conocidos se destacan en este número en sus análisis de la obra y la persona de Girard. Todos los autores muestran su decepción al constatar que Girard no realizó en su obra un análisis político profundo. Se le crítica ese vacío tan crucial, en especial en nuestros días, que es la dimensión política de la teoría mimética. Esto no es óbice que les impida reconocer, a este grupo de intelectuales, que la obra de René Girard es un nuevo paradigma fresco y dinámico y que, como en muchas ciencias humanas, también en las ciencias políticas tiene mucho que decir.

Se investigó también en busca de una reflexión posterior a Girard, la revista Xiphias Gladius. El número 0 de esta revista, del año 2017 tendría un título sugerente: "Políticas girardianas[26]". Nos topamos con textos muy inteligentes que se dedican a dar luz a la política desde la teoría girardiana.

Aunque el profesor Ángel Barahona en su artículo, "La paz entre las naciones rivales", no teorice directamente sobre los sistemas totalitarios, encontramos una serie de ideas, donde asegura que la rigurosidad secular de los estados modernos tiene más de religioso en su interior, de lo que podríamos concebir, o admitir. "La cultura secular es también

[24] Entre los más importantes, destacan: GIRARD, RENÉ. "Violence and representation in the Mythical Text". *MLN*, Vol. 95, No. 5 (1977) 922-944. pp.923, 924, 925; GIRARD, RENÉ. "On war and apocalypse". *First Things*.https://www.firstthings.com/article/2009/08/on-war-and-apocalypse (última consulta 20/03/2021); GIRARD, RENÉ. " Saint-Simon et la critique". *The French Review*, Vol. 29, No. 5 (1956) 389-394. p.392; GIRARD, R; DE BAEQUE, ANTOINE, RICOUER, PAUL et al. *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours*. Rencontres Internationales de Genève. Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 2000. pp.78, 83, 210, 212, 214, 215, 216, 271, 219, 235, 243, 287, 296, 297, 320, 356, 358, 376, 380, 395.

[25] "René Girard Politique" *Cités*, 53, 2013. En especial GUGGENHEIM, ANTOINE. "Contribution de deux textes de Saint Paul (Galates 3,28 et Ephésiens 2, 14) à la théologie chrétienne du politique de Gaston Fessard". *Cités*, No. 53 (2013) 187-199. pp. 194, 195, 196, 197. Y GONZALEZ HERNANDEZ, DOMINGO. "Entre Charybde Et Scylla : Une théorie mimétique du politique". *Cités*¸ No. 53 (2013) 41-65. pp. 60, 62, 64.

[26] "Políticas girardianas". *Xiphias Gladius*. *Revista interdisciplinar de teoría mimética*, 0, dic. 2017.

religiosa, porque sigue haciendo lo sagrado, para sostener su orden social, para entenderse a sí misma"[27].

Por su parte, el artículo "La influencia de lo sacrificial en la política romana" de Juan Antonio Horrach, contiene un buen número de citas sobre los totalitarismos o sus elementos. Horrach afirma:

> "En la modernidad nos encontramos con una tendencia muy presente según la cual lo propio es puesto en cuestión, con lo que implica de análisis crítico que llevamos a cabo de nuestra capacidad agresiva y dominante. Aunque todavía se mantienen en pie, los sistemas totalizadores de sentido han perdido gran parte de su poder clausurador [sic] y la eficacia de la justificación de sus violencias."[28]

Su consideración sobre el valor discursivo de los sistemas totalitarios es bastante acertada. En la actualidad vemos una inoperancia recurrente de los discursos ideológicos en los sistemas modernos, que está llevando a las situaciones más rimbombantes, entre ellas, el uso del mecanismo sacrificial más y más, aun cuando su eficacia se haya evaporado.

Añade asímismo: "En el comunismo encontramos idéntica estructura mitológica que en las religiones salvíficas, y también un mismo *'sentido escatológico'* (Eliade, 1985, p.150)"[29]. Esta evidencia situaría los sistemas totalitarios fundados en la ideología comunista bajo mecanismos similares a los sistemas sacrificiales, con un *sentido escatológico* definido que asegura que, las decisiones del Estado con respecto a las víctimas expiatorias, permita el paso a la perfección del sistema.

En una mención idónea realizada por Juan Antonio Horrach, en relación a lo que nuestra tesis trata sobre Cuba, el autor asevera:

> "El comunismo, en sus diferentes versiones soviética, china, coreana, cubana, camboyana, etc., es el mejor ejemplo de cómo el discurso emancipador se ha puesto históricamente al servicio de la pulsión sacrificial terrible. De nuevo vemos como se requiere primero de una fundamentación 'buenista', justificadora, para tratar de

[27] Barahona, Ángel. "La paz entre las naciones rivales". *Xiphias Gladius*. p. 32.

[28] Horrach, Juan Antonio. "La influencia de lo sacrificial en la política romana". *Xiphias Gladius*. p. 67.

[29] *Ibid.* p. 76

rehabilitar la maquinaria sacrificial, el ceremonial de terrores, pasiones y exterminios del otro, que siempre ha estado en la base del hombre."[30]

Es preclaro en admitir que toda forma de totalitarismo guiado por el comunismo es guiada por una maquinaria sacrificial indiferente a la inocencia de sus víctimas. Estas víctimas responden a un objetivo determinado que es mantener a flote el barco, ya de por sí destruido, del sistema comunista.

Otro autor que escribe sobre un Girard político, o al menos una lectura de la realidad política desde Girard es Andrés Inampues Borda. Su artículo en la revista *Quaestiones Disputatae* tiene como seña: "El orden sagrado y lo político. Rivalidades y polaridades de la reconciliación en Colombia"[31]. Este artículo no tiene especial información que darnos sobre la temática totalitaria. Pero da ciertas ideas que consideramos interesantes, y que, nos transporta de lleno a un conflicto armado tan moderno como es el problema en Colombia. Nos permite ver, de primera mano, los elementos del mecanismo victimario en sociedades latinoamericanas.

En el año 2017, vio la luz un monográfico titulado "*La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión"*[32]. Un grupo de autores se encargó de compilar aquí una serie de textos donde se expondrían, entre otras cosas, aspectos políticos de la teoría de Girard. Nos encontramos en dos ocasiones ante la cuestión de un estado político mimético. El libro menciona, cosa que nos interesa más a nosotros, los escritos de dos autores que distan en sus especulaciones al respecto del tema, donde afirman o crítica una posibilidad real de hablar de temas políticos en referencia al pensador francés.

Por una parte Domingo González con su artículo –que en cierta forma está incluido en su tesis doctoral– "La causalidad diabólica. René Girard y León Poliakov", defiende la notable realidad política en las obras miméticas. El articulo tratará, de forma esencial, el tema de la perspectiva victimaria desde los ojos de los perseguidores. El autor del artículo considera que el juicio que se puede dar a un culpable no está tan determinado por lo que

[30] *Ibid.* p. 76.

[31] Borda, Andrés. "El orden sagrado y lo político. Rivalidades y polaridades de la reconciliación en Colombia". *Quaestiones Disputae*, 10, ene-jun. 2010.

[32] Atieza de Frutos, David; Garcia- Ramos Gallego, David (coords). *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión*. Anthropos, Barcelona, 2017.

hace, sino por lo que los perseguidores consideran que hacen o han hecho. Esta distancia entre evidencia real y ensoñamiento persecutorio ha fomentado, ejemplo que pone González, una judeofobia europea fácilmente identificable. Concluye su texto asegurando: "Todas las ideologías tienen en común el ser tentativas modernas de racionalización de la víctima emisaria y del asesinato fundador"[33]. Esto es que todas las ideologías modernas tienen formas cada vez más excusables de mantener a flote el ejercicio sacrificial, en tanto que solo por el uso del mecanismo expiatorio, estas ideologías se mantienen en pie.

En contraparte a este artículo, se añadió uno de Desiderio Parrilla titulado: "Limitaciones de la teoría mimética como categoría política". Parrilla realiza una abierta negativa a considerar que la teoría mimética pueda tener alguna relación con elementos o temas políticos. Parrilla realiza una lectura de los libros de Girard y subraya una serie de errores epistémicos en sus, ya de por sí pocas, reflexiones políticas. Parrilla dice:

> "La teoría mimética no tiene cabida (…) entre las categorías de la ciencia política. Podría incluirse en el estudio de la 'antropología prepolítica', es decir, podría incluirse como un concepto propio de la psicología social a niveles de micropsicología (o psiquiatría de los 'individuos individuales') o en un nivel de la mesopsicología (que es estrictamente la 'psicología social' como 'psicología de los sistemas') o centrado de lleno en el campo de la macropsicología (o 'psicología de las multitudes', que se ocupa de los 'individuos colectivos' de las masas)."[34]

Es lógico que cuando se intente armonizar el pensamiento político de Aristóteles con un posible pensamiento político de Girard, resulten una serie de desavenencias bien distinguibles, pero no por ello se debe tomar como propia la conclusión de Parrilla, desde un primer instante. Este artículo se impone como antítesis al pensamiento elaborado y defendido por González y los demás autores que hemos mencionado. Es más un pulso intelectual al grupo de defensores del "Girard Politique" que un análisis político, en profundidad, de la teoría mimética.

Fuera de estos dos autores, en las antípodas el uno del otro, aparece el texto de Pierpaolo Antonello, con la seña: "El 'mito' de Pasolini: una perspectiva girardiana". En su artículo

[33] *Ibid.* p. 79.

[34] *Ibid.* p. 83-84.

Antonello hace una referencia rápida a los totalitarismos en relación a los sistemas sagrados, con respecto a sus víctimas.

> "Dentro de un marco mítico, como dentro de un régimen totalitario, las víctimas aceptan e interiorizan la persecución y victimización hasta el punto de que creen en las falsas acusaciones de la muchedumbre, y "simpatizan" con sus perseguidores (como si del síndrome de Estocolmo se tratara) a través de un mecanismo de reciprocidad propiciadora que une a la víctima con su verdugo de manera psicológicamente profunda."[35]

Admite que las víctimas llegan a considerarse verdaderamente culpables del acto por el cual serán sacrificadas. Hasta cierto punto hay una lectura simplista del hecho, al menos en el interior de los sistemas totalitarios, puesto que en ocasiones la víctima clama justicia y se presenta como inocente. Habría que cuestionarse realmente la aceptación ambigua y paradójica de la culpa por parte de la víctima ante la turba agresiva que la condena. Quizás, desde la perspectiva girardiana de la tortura, sea más factible compartir este punto con Antonello, pero no implica por ello una "simpatía" por parte de la víctima con sus verdugos sino, más bien, un intento desesperado de la víctima de suprimir al máximo la violencia que recae sobre él.

Por el momento, es el investigador Domingo González, el intelectual español que consideramos más justificado para hablar de la temática política de Girard. A partir de su tesis doctoral titulada: "Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela", construye una síntesis magnífica de todos las corrientes girardianas y de autores posteriores, que dijeran algo sobre política.

Poco después de su tesis, en 2016, en su artículo "De lo sagrado a lo político: El inexplorado debate Gauchet-Girard", González conduce el debate entre Gauchet y Girard en un tono eminentemente político.

Aquí, hablando de la realeza sagrada, señala:

> "La 'realeza sagrada' resultante del funcionamiento propio del mecanismo del chivo expiatorio, puede explicarlo. En ella, en efecto, se produce esta inaudita simbiosis entre lo religioso 'totalmente Otro' y lo humano, gracias precisamente a esa imagen sorprendente de una "encarnación" de lo divino en un poder representado por una

[35] *Ibid.* p. 306

> voluntad humana. Para que esto sea posible ha sido preciso humanizar lo divino y divinizar lo humano. Pues bien, el rey sagrado es justamente un dios en la tierra. Y permanece en ella porque el asesinato fundador que se estudia en la obra girardiana no se ha materializado completamente. Sin embargo, de acuerdo con Girard, el proceso de divinización del chivo expiatorio sí se ha completado a pesar de no haberse resuelto con el asesinato colectivo. Resultado: el nuevo dios ha descendido del espacio de la exterioridad religiosa y se ha instalado, para asentarse definitivamente, en el mundo de los hombres."[36]

Compartimos el interés sobre la realeza sagrada, porque es uno de los supuestos políticos que Girard abordó más en sus obras. Además, nuestra futura interpretación de la figura del líder-sacerdote-caudillo totalitario se sustenta en esta forma conceptual de poder, donde se da la relación *potestas divina* y *potestas humana* y que, en el líder totalitario, es fundamental para salvar la vida y mantenerse como jefe.

Entre la relación Gauchet – Girard, afirma:

> "Gauchet centra parte de su investigación en el concepto de 'salida de la religión', que en su obra, se atribuye fundamentalmente al impacto histórico del cristianismo. Dicha salida de la religión impulsada por el cristianismo coincide también con la apropiación por parte del hombre de las funciones arcaicas. Además por la asunción de la condición histórica del hombre, la 'apropiación religiosa' se manifiesta especialmente mediante la 'innovación' de la política consistente en asumir el pleno poder sobre su propio devenir[37].

Es esta dimensión renovada de lo arcaico lo que afirmamos es evidente en los sistemas totalitarios, aunque no de forma exclusiva, puesto que veremos que en los liberalismos también se da. Ese traslado de las connotaciones religiosas al espacio político es atendido, en especial, en la obra de William Cavanaugh que hemos trabajado. En su libro se realiza un bosquejo complejísimo sobre un buen número de autores que tratan la temática de la religión y la violencia. Cavanaugh defiende el traslado efectivo del poder religioso y de sus hechos propios al ámbito político y cómo, a partir de esta transfiguración, el poder político toma rumbos muy diferentes antes desconocido.

---

[36] González, Domingo. "De lo sagrado a lo político: El inexplorado debate Gauchet-Girard", *Cauriensia.* Vol. XI, 2016. p. 607-608.

[37] *Ibid.* p. 592- 593.

Para Girard, este paso del estado religioso al estado político de los elementos esenciales de lo arcaico, –no olvidemos que según nuestro autor es imposible una separación entre el ámbito religioso y el ámbito social– está subsumido en una profunda realidad metafísica. Subyace la idea de que en el paso de lo divino a lo político, el ser propio de lo divino (Dios), deja de ser el modelo externo insuperable para ser metamorfoseado al hombre como modelo máximo de los deseos. Esta metamorfosis, Girard la denomina, desviación monstruosa. La desviación monstruosa, llevada a una esencialidad política impide poder ver la realeza sagrada fuera de una perspectiva metafísica–inmanentista. Así, el líder sagrado no solo responde a la voluntad de los dioses y el futuro marcado por la historia, sino, más que va más allá: su propia voluntad es la voluntad sagrada.

González considera, finalmente, que la única forma de apropiación total del hombre de la realidad divina pasa, invariablemente, por el asesinato de Dios y la "liberación" total de los lazos con todo lo que podríamos denominar religioso metafísico.

> "La novedad radica en que consiste la irrupción de lo político consiste pues en esa maniobra de 'apropiación'. Pero esta apropiación es, en un primer momento, 'apropiación humana de lo divino'. El surgimiento de un poder humano requiere, en primera instancia, poder sobre aquello que limitaba ese poder. Y el límite venía marcado por ese 'legislador invisible' que instauró fundacionalmente la 'desposesión del hombre'[38].

Esto lo evidenciaremos en nuestra tesis en cuanto veamos ejemplos históricos del desplazamiento de los poderes. Pero, además, en casos donde los líderes totalitarios cierran las Iglesias o grupos religiosos e impiden cualquier ejercicio de una religión. Esto para convertirse en la única figura a la que adore la ciudadanía. La muerte de Dios que tanto exaltó Nietzsche en su aforismo 125, es la única forma moderna que se encontró de "movilizar" todo el poder del Legislador Supremo a legisladores terrenos. La muerte de Dios obliga, necesariamente, a encontrar el tercer punto relacional que influye, por su *auctoritas*, en las relaciones de los individuos – en especial las relaciones conflictivas –. Este papel sería tomado, instantáneamente por el líder totalitario. Por ello en los totalitarismos se hace imperativo el cierre de cualquier forma de religión, por su papel fundamental de revelador de la *nous*, de la razón y de la libertad.

[38] *Ibid.* p. 612.

Desde su tesis doctoral, ya poco antes, González propugna la insuficiencia del enfoque político en las obras de Girard. Le acusa, como los autores en la *Cité,* por ese vacío intelectual: "En el caso de Girard, no hay en su obra ninguna voluntad directa por establecer las bases y el fundamento de la dimensión política del hombre ni las características que podría reunir dicha dimensión autónomamente considerada."[39]

Pero ya en su tesis doctoral, González realizó una pormenorizada defensa de las fallas políticas girardianas (en especial su silencio), y rehízo un camino algo abandonado, un ir *"más allá de Girard*" en la teoría política.

Si nos adentramos en esta obra, encontramos un número ingente de citas al respecto de los totalitarismos y de sus características. González no realiza un análisis profundo de los sistemas totalitarios, más que una mención intencionada de estos en un discurso que pretende avalar a un Girard político. A pesar de esto, recoge todos los puntos en la obra girardiana donde se mencionen los totalitarismos como forma parasitaria de relacionalidad interdividual y como forma monstruosa de sociedad. Es evidente que estos adjetivos proponen evidenciar a los universos totalitarios como formas corrompidas de un liberalismo decadente en las primeras décadas del siglo pasado. Que González, que es el autor más calificado en el tema de Girard político en España, no tocase en profundidad lo relacionado con los totalitarismos como sistemas reales que atender desde la teoría mimética, nos da la última justificación para considerar que nuestro trabajo tiene aspectos novedosos.

Cabe destacar dentro de su labor epistémica, un apartado novedoso, sobre la distinción del llamado "totalitarismo del amor" en contraposición al amor total del Evangelio. Sobre este totalitarismo del amor afirma:

> "El 'totalitarismo del amor' representa la versión más sofisticada de este nuevo Satán 'amigo de las víctimas' y 'perseguidor' en su nombre. Mediante ese nuevo lenguaje 'evangélico', el nuevo totalitarismo logra, de hecho, restablecer muchas de las viejas costumbres paganas. La demagógica reivindicación de los derechos pisoteados de las víctimas en el pasado permite al nuevo totalitarismo satánico alcanzar en el imaginario colectivo un estatus moral que las ideologías a su servicio explotan en abierta

[39] *Ibid.* p. 593.

competencia con el logos evangélico, que queda de este modo expulsado por esta versión definitivamente invencible del logos de Heráclito."[40]

El totalitarismo del amor es el ejercicio político propio de algunos sistemas que, con el uso de los populismos y las demagogias, captan minorías victimarias y las unifican en una masa común. Como toda masa, está tiende a crecer y a destruir todo a su paso. Es poco el tiempo en que el "totalitarismo del amor" muestra sus verdaderas intenciones y comienza un verdadero sistema sacrificial aunado y justificado como respuesta de antiguas víctimas. La idea de víctimas victimizadoras no es ajena a Girard, y es una de las partes imprescindibles de nuestra investigación. Las justificaciones vanas puestas por estas antiguas víctimas les permiten situarse, luego, como perseguidores.

Sobre esta intrínseca relación, aberrante en cierta forma, que se da en el nuevo totalitarismo y las actitudes cristianas – uno es evidentemente la copia del otro – Girard afirmará:

"Este otro totalitarismo se presenta como liberador de la humanidad. Para usurpar el lugar de Cristo, las potestades lo imitan emulativamente, denunciando en la preocupación cristiana por las víctimas una hipócrita y pálida imitación de la auténtica cruzada contra la opresión y la persecución, de la que ellas serían punta de lanza. - Utilizando el lenguaje simbólico del Nuevo Testamento cabe decir que, para intentar restablecerse y triunfar de nuevo, Satán adopta el lenguaje de las víctimas. Imita a Cristo cada vez mejor y pretende superarlo. Una imitación usurpadora presente ya desde hace mucho tiempo en el mundo cristianizado, pero que en nuestra época se refuerza enormemente. Es el proceso rememorado por el Nuevo Testamento en el lenguaje del Anticristo. Un término que, para comprenderlo, hay que desdramatizar primero, puesto que corresponde a una realidad muy cotidiana y prosaica. El Anticristo pretende aportar a los hombres esa paz y tolerancia que el cristianismo les promete, pero que no les trae. Sin embargo, en realidad, lo que la radicalización de la victimología contemporánea aporta es un muy efectivo regreso a todo tipo de costumbres paganas: el aborto, la eutanasia, la indiferenciación sexual, juegos de manos innumerables, aunque sin víctimas reales gracias a las simulaciones electrónicas. - El neopaganismo quiere convertir el decálogo y toda la moral judeocristiana en una intolerable violencia. Y su completa eliminación constituye el

[40] González Domingo. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. UCM, 2015. p. 329.

primero de sus objetivos. La fiel observancia de la ley moral es considerada como una complicidad con las fuerzas persecutorias, que, esencialmente, serían religiosas (VEOS:232-234).”[41]

González junto con Girard presentan la ardua preocupación por el uso totalitario de la mentira junto a términos religiosos. Lenguaje que puede confundir a muchos sobre las verdaderas intenciones de un sistema político. Naturalmente no es solo el sistema totalitario el que se ha imbuido de un discurso cristiano, más aún, han sido las sociedades liberales, desde la formación del estado moderno, quienes han usurpado el lenguaje evangélico. Pero Girard teme, por encima de todo, el uso diabólico que se da en los totalitarismos de tal vocabulario. Al considerar que el totalitarismo está abocado a la nada, el uso de una disertación teleológica, de uso común en estas sociedades ultra ideologizadas, guiaría en sentido contrario de la plenitud de la persona humana, estaría llevándolos al vacío.

Presentamos aquí las primeras pruebas de que Girard no ha tenido un interés particular por la política, aun cuando realiza ciertas afirmaciones de corte político. También, abordamos a diversos autores que tienen la preocupación de llenar el vacío político de Girard. Autores con los que trabajaremos muy de cerca, por la originalidad de las lecturas políticas que construyen en sus obras. Pero que al igual que el escritor franco-americano estos intelectuales no se dedicaron, de lleno, en comprender los elementos del universo totalitario desde la teoría mimética. Sus textos nos dan a entender que dan por sentados esos supuestos y que no es necesario una atención más profunda. Justo en este punto es donde entramos nosotros. La creciente oleada de nacionalismos y totalitarismos en el presente siglo obliga a atender, más que nunca, cómo se forman estos sistemas, en un claro interés de combatirlos. Nuestra tesis se muestra cada día más necesaria, cuando la realidad nos demuestra que los sistemas totalitarios van en aumento. La corrupción de estos sistemas, como manzanas podridas, está parasitando y pudriendo al resto de sistemas, en los cuales empiezan a notarse ciertas características totalitarias, como el populismo.

Durante nuestro último año de investigación, hemos hallado el nombramiento del término totalitarismo, por varios autores que trabajan las ideas girardianas. En primer lugar Jean

[41] *Ibid.* p. 329-330.

Pierre Dupuy[42]. Otro libro es *The challenges of Ivan Ilich*, editado por Lee Hoinacki y Carl Mitcham[43]. Otra mención es la obra editada y organizada por Elias Khalil y Kenneth Boulding con el título de *Evolution, Order and Complexity*[44]. Es muy importante también la obra de Trevor Cribben Merrill titulada *The Book of Imitation and Desire Reading Milan Kundera with René Girard*, donde se menciona el término totalitarismo en veinticuatro ocasiones[45]. También la importante obra de Tamir Bar-On, quien se nos adelanta en la relación entre el pensamiento de Girard y las categorías teóricas de Emilio Gentile.[46]

Y por último mencionar las distintas publicaciones en la revista *Contagion*, la revista fundamental de la escuela mimética, donde se menciona y se da un tratamiento al totalitarismo. Hagamos un recuento de los mismos. En el artículo de Martino Pesenti Gritti, titulado *Nietzsche's Double Binds Giuseppe Fornari and René Girard on Nietzsche's Thought*, se menciona el término totalitarismo en cuatro ocasiones[47]. También Matthew Patillo que *Violence, Anarchy, and Scripture: Jacques Ellul And Rene Girard*, lo usa en dos momentos[48]. El artículo *Sacrifice and the Public Sphere*, de Colin Jager tiene cuatro evocaciones muy importantes del término[49]. En el escrito de Stephen L. Gardner titulado *René Girard's Apocalyptic Critique or Historical Reason: Limiting Politics to Make Way for Faith*, se utiliza el término totalitarismo en otras cuatro

[42] Nos interesan dos menciones en particular: DUPUY, J-P. *On the Origins of Cognitive Science. The mechanization of the mind*. The MIT press, Cambridge, Massachusetts, 2009. p. 128-129; DUPUY, J-P. *Et la critique de la société industrielle*. Bertrand Louart, 2013. p. 70.

[43] HOINACKI, LEE; MITCHAM, CARL (eds.). *The challenges of Ivan Ilich*. State University of New York Press, 2002. p. 4.

[44] KHALIL, ELIAS; BOULDING, KENNETH (eds.). *Evolution, order, and complexity*. Routledge, Taylor & Francis Group, 2002. p. 63, 85.

[45] CRIBENN MERIILL, TREVOR. *The Book of Imitation and Desire Reading Milan Kundera with René Girard*. Bloomsbury, 2013. pp. IX, 1, 41,65, 105, 108, 113, 114, 123, 132, 137, 140, 145, 156.

[46] BAR-ON, TAMIR. "Understanding political conversion and Mimetic rivalry. *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 10, No. 3-4 (sept- dec 2009) 241-264.

[47] PESENTI GRITTI, MARTINO. "Nietzsche's Double Binds Giuseppe Fornari and René Girard on Nietzsche's Thought". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 20 (2013) 141-162. pp. 148, 157, 162.

[48] PATILLO, MATTHEW. "Violence, Anarchy, and Scripture: Jacques Ellul and Rene Girard". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 11 (2004) 25-54. notas 13 y 14, págs. 31-32.

[49] JAGER, COLIN. "Sacrifice and the Public Sphere". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 5 (1998) 57-73. pp. 59, 65, 66, 67.

ocasiones[50]. También en el artículo *Recovering the "Snorra Edda": On Playing Gods, Loki, and the Importance of History* de Mathias Moosbrugger, donde se menciona una vez el término[51]. En la revista Contagion número 4, Gil Bailie lo utiliza una vez[52]. Lo mismo podemos decir de Sara Osborne, que en la misma revista, en el número 7 utiliza el término en una ocasión[53]. Un artículo escrito por René Girard y traducido por Rob Grayson evoca una vez el término, mencionando la importancia del líder totalitario[54]. En *Rene Girard in France*, Benoit Chantre utiliza el término en una ocasión[55]. También se menciona una vez en el artículo de Hans Abdiel Harmakaputra[56]. Jorge Márquez Muñoz utiliza también el término en una ocasión en el mismo número de la revista, en su artículo *Ivan Illich and René Girard The Dream of Modernity Ends*[57]. También en los artículos de Duncan Reyburn[58], Anthony W. Bartlett[59], Andreas Oberprantacher[60] y João Cezar de

[50] GARDNER, STEPHEN. "René Girard's Apocalyptic Critique or Historical Reason: Limiting Politics to Make Way for Faith". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 18 (2011) 1-22. pp. 2, 3, 19, 30.

[51] MOOSBRUGGER, MATHIAS. "Recovering the "Snorra Edda": On Playing Gods, Loki, and the Importance of History". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 17 (2010) 105-120. p.106.

[52] BAILIE, GIL. "The vine and branches discourse: the gospel's psychological apocalypse". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 4 (1997)120-145. p.139.

[53] OSBORNE, SARA. "The Role of an Ultimate Authority in Restorative Justice: A Girardian Analysis". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 7 (2000) 79-107. p.93.

[54] GIRARD, RENÉ; GRAYSON, ROB. "Belonging". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 23, No. 1 (2016) 1-12. p.11.

[55] CHANTRE, BENOIT. "Rene Girard in France". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 23, No. 1 (2016) 13-62. p.44.

[56] HARMAKAPUTRA, HANS ABDIEL. "Between Transcendence and Violence Gianni Vattimo and René Girard on Violence in a Secular Age". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 23, No. 1 (2016) 117-136. p.129.

[57] MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE. "Ivan Illich and René Girard. The Dream of Modernity Ends". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 23, No. 1 (2016) 155-186. p.178.

[58] REYBURN, DUNCAN. "Subversive Joy and Positive Reciprocity: A Chestertonian-Girardian Dialogue". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 21 (2014) 157-174. p.160.

[59] BARTLETT, ANTHONY. Girard's Lost Time: Messianic Temporality in *Things Hidden*". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* Vol. 21 (2014) 175-198. p.179.

[60] OBERPRANTACHER, ANDREAS. "Beyond Rivalry? Rethinking Community in View or Apocalyptical Violence". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 17 (2010) 175-187. p.179.

Castro Rocha[61] se utiliza el término totalitarismo, una vez, en cada uno de sus respectivos artículos. La mayor referencia del uso del término totalitarismo lo contiene el artículo de Giuseppe Fornari, titulado *Figures of Antichrist: The Apocalypse and Its Restraints in Contemporary Political Thought*. Allí Fornari menciona el término unas cincuenta y cinco veces en sus treinta y tres páginas[62] y relaciona las ideas del *Kátechon* propuestas por Girard con las del politólogo Carl Schmitt y las de Hannah Arendt, enfocándose en los elementos sociales de los totalitarismos y en el uso de la violencia por parte de estos. Nos gustaría concluir este estado de la cuestión mencionando el libro *Democracia y Totalitarismo* de Franz Hinkelammert a quien por momentos podemos identificar en relación con la escuela mimética, y que propone todo un análisis sociopolítico de las relaciones económicas de los sujetos, imbricando la noción de totalitarismo con la noción de democracia[63]. Hinkelammert es un teólogo de la liberación y está más cercano a las ideas de la escuela de Frankfurt que a la de la escuela mimética, pero en ocasiones ha propuesto matices interesantes de las ideas de Girard. El problema con esta obra es que Hinkelammert atribuye al sistema capitalista liberal todos los elementos que, comúnmente, se corresponden con los totalitarismos, acercándose más al pensamiento de Marcuse que al de Hayek, por ejemplo. El error de Hinkelammert está en hacer un minucioso y detallado estudio del sistema capitalista, sin intentar construir un discurso análogo al respecto de los totalitarismos latinoamericanos que imperaban en el momento de composición de su obra. Esto puede denotar una cierta parcialidad en el autor que juzga unos sistemas como totalitarias y otros no. Quizás está sea la crítica más importante que se pueda identificar en la mayoría de los autores neomarxistas: el análisis consciente de sus argumentos en algunos sistemas en detrimento de otros.

[61] DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. "Mimetic Theory and Latin America Reception and Anticipations". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 21, (2014) 75–120. p.87.

[62] Cf. FORNARI, GIUSEPPE. "Figures of Antichrist: The Apocalypse and Its Restraints in Contemporary Political Thought". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 17 (2010). 53-85.

[63] HINKELAMMERT, FRANZ. *Democracia y totalitarismo*. Colección economía-teología. DEI, Costa Rica, 1990.

Parte 1. La teoría mimética. Principios fundamentales de la obra y estructura girardiana.

1. El deseo mimético.

René Girard es uno de esos hombres que no ha pasado desapercibido en la historia de la humanidad del siglo pasado e inicios del actual. Nombrado como uno de los "inmortales" de la academia Francesa de la ciencia, su teoría mimética ha cambiado el panorama de la ciencia antropológica y la forma de comprender el deseo, la concepción de lo sagrado y el origen de las instituciones. Incluso ha propuesto una novedosa forma de apologética del cristianismo.

Sobre Girard, en su obra *La ruina de Kasch*, Roberto Calasso afirmó:

> "Girard es uno de los tipos puercoespines que sobreviven, según la tipología que Isaiah Berlín ha deducido sutilmente del verso de Arquíloco: La zorra sabe muchas cosas, pero el puercoespín sabe una sola cosa grande. La sola cosa grande que Girard sabe tiene un nombre: chivo expiatorio."[64]

Tal afirmación no se identifica con un desconocimiento por parte de Calasso de la obra girardiana, al contrario, sino con una posible falta de visión global del amplio alcance del pensamiento del francés, y de la posibilidad de enumerar un número considerable de intuiciones alcanzadas por él. Sobre esto, João Cesar de Castro Rocha considera:

> "Entonces, si el filósofo francés es un puercoespín, mejor sería imaginar un puercoespín con alas, pues el alcance de su pensamiento no depende de una única idea. Al contrario, su teoría se articula a través de una compleja interrelación de diversos conceptos reunidos por una intuición pionera: el origen mimético del deseo humano…"[65]

Por otro lado, uno de los principales autores girardianos, Jean-Pierre Dupuy afirmó: "La cathédrale girardienne est une pyramide qui repose sur sa pointe: L'hypothèse mimétique"[66], y por su lado, Giuseppe Fornari habla sobre un "sistema Girard".[67]

---

[64] CALASSO, ROBERTO. *La ruina de Kasch.* Anagrama, Barcelona, 1983. p.160.

[65] DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. *¿Culturas shakespearianas? teoría mimética y América Latina*. México, 2017. p.42

[66]DUPUY, JEAN–PIERRE. "Mimésis et morphogénèse", en Deguy, Michel y Jean–Pierre Dupuy (eds.). *René Girard et le problème du mal*. Grasset, París, 1982, p.125

[67] FORNARI, GIUSEPPE. "La verità della violenza. Il pensiero di René Girard e il suo rapporto con la filosofia". *Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, vol.4, 1999, p.105.

Hablar de "Catedral" o "Pirámide" evidencia no solo la singularidad de la teoría mimética sino, también, que el desarrollo y la composición de esta responde más que a una sola idea, más que a una simple intuición. A su vez hablar de "*sistema Girard*" implica, sin lugar a dudas, un conjunto de elementos que se entrelazan dando lugar a una escuela de pensamiento. Como admite Juan Alberto Sucasas: "Hay un sistema-Girard, cuyas tres piezas principales son: deseo mimético, mecanismo del chivo expiatorio y revelación judeo-cristiana. En el orden sincrónico, esos tres elementos se requieren mutuamente"[68].

La propuesta del pensador francés no se puede condensar en una sola idea. Los principios de la teoría mimética fusionan la crítica literaria, la filosofía, la antropología, la sociología, la psicología, la teología, entre otras muchas ramas científicas. El deseo mimético – el hilo de Ariadna que centraliza la obra de Girard – abre la veda a las diversas intuiciones que abordan todo un saber epistemológico por parte del pensador francés.

Si hubiera que imaginar la teoría mimética, nos sirve como analogía la imagen de un árbol con ramas fuertes (las muchas ciencias donde la teoría mimética ha ampliado los saberes principales) y que se abren cada vez más, cuyo tronco tiene sus raíces en la crítica literaria abordando el tema del deseo y su capacidad mimética.

Toda posibilidad de introducirse en la teoría mimética inicia en un ejercicio discursivo sobre el deseo y la mímesis, para luego proseguir la línea racional del pensador francés. Los principios de la obra de Girard tienen un trazado bastante claro que deben ser conocidos para, posteriormente, presentar las interpretaciones de otros autores y por último, nuestras propias ideas.

Son estas aportaciones sobre el deseo y la mímesis las que nos permiten dialogar de lleno con la escuela girardiana, por eso son la puerta de entrada a este universo intelectivo. Si comprendemos el deseo como motor de la voluntad humana, urge que analicemos el desarrollo potencial de esta idea desde la antropología. Por otro lado, si continuamos la afirmación de Girard de que este deseo es, esencialmente, mimético, se nos está indicando la importancia del Otro en toda la realidad del sujeto humano. Esta invitación al estudio de la alteridad y de las complejas relaciones intersubjetivas, nos informa de la necesidad de aportar datos desde la psicología – en particular la psicología social – y desde los distintos estudios del desarrollo de las relaciones sociales – dígase todas las ciencias

[68] SUCASAS, JUAN A. "Antropología de la violencia: René Girard". *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, No. 15 (2017). 137-147. p.139. https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/8999 (última revisión: 22 de junio de 2020).

humanísticas –. Y a su vez, como el propio Girard afirma: "Le désir selon l'Autre est toujours le désir d'être un Autre[69]", se nos presenta otra rama por la cual podemos incursionar en la teoría mimética: la ontología, comprendiendo desde la filosofía el profundo entramado de relaciones entre los sujetos a un nivel superior al psicológico o al social.

Como toda dimensión intelectual que abarque el pensamiento de René Girard iniciaremos con el deseo y con su conceptualización, y a partir de aquí avanzaremos por sus investigaciones en etología, etnología y antropología; líneas de pensamiento que distinguieron a nuestro autor y le dieron a conocer al mundo desde los años 60 del siglo pasado.

[69] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p. 75.

1.1. Deseo y mímesis.

1.1.1. El deseo como motor de la voluntad. Lo volitivo y lo afectivo en el deseo humano.

Para poder dialogar correctamente con René Girard es imprescindible poder conceptualizar el deseo[70] y la mímesis. Igual de importante es precisar la distinción entre el deseo y el apetito; y también, cuestionarnos si podemos pensar el deseo como motor de la voluntad humana. De esta manera es fácil captar las primeras líneas, que no pasan sutiles, en la obra del investigador francés.

El Diccionario de la Real Academia Española nos da cuatro acepciones claras y distintas que facilitan la comprensión acerca del término "deseo":

> "1. m. Movimiento afectivo hacia algo que se apetece. 2. m. Acción y efecto de desear. 3. m. Objeto de deseo. 4. m. Impulso, excitación venérea."[71]

La primera acepción presentada en el diccionario habla de un movimiento afectivo (esto es: el ámbito de los gustos, las pasiones, los sentimientos, las aficiones), un movimiento hacia lo que nos apetece. Esto nos introduce en un fenómeno complejo a estudiar. Si nos movemos en el terreno de lo afectivo, ¿no es posible que contrasten lo afectivo y lo volitivo en relación al deseo?

Hablar de afectividad implica un *movimiento* de nuestras pasiones, aficiones o gustos hacia un objeto deseado. Manteniendo este mismo principio de movimiento, cuando hablamos de la voluntad, estaríamos considerando un ejercicio racional[72] hacia el objeto de deseo que implica, luego, necesariamente, un entramado de acciones que permita

[70] "La historia del concepto en sus distintas acepciones es tan antigua como el hombre mismo. Desde el 'eros' platónico a la 'concupiscencia' agustiniana, del 'connatus' spinoziano al 'apetitus' escolástico, de la 'libido' freudiana hasta la 'mímesis' girardiana hay infinidad de tratamientos del tema, que giran unas veces en torno a las utopías y otras en torno a las filosofías más empíricas". BARAHONA, ÁNGEL. "Revisión de la teología agustiniana con una original teoría sobre el deseo. (Primera Parte)". *Revista Comunicación y Hombre* 6 (2010). 105-115.

[71] Término "deseo" en Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. https://dle.rae.es/deseo?m=form (última consulta el 12 de mayo de 2020). El concepto no varió en nada con respecto a la edición vigesimosegunda del año 2001.

[72] Sobre el carácter racional de la voluntad: Cf. PÉREZ DE LABORDA, ALFONSO. *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*. Ediciones Encuentro, 2000. p. 238-239.

alcanzarlo. La distinción entre la volitivo y lo afectivo se coloca en: a) el movimiento humano (tanto racional como físico) que busca obtener un fin determinado en el primer concepto; en contraposición de: b) un movimiento de los sentidos y los afectos que se posa sobre un objeto que se desea en el segundo concepto.

La voluntad produce la acción: busca la satisfacción de un deseo en la puesta en marcha de una serie de operaciones. Por otro lado, la afectividad se sitúa en el "anhelo" de alcanzar el objeto de deseo, que puede provocar, ciertamente, un grupo de acciones hacia la consecución del mismo, pero que involucra más los sentimientos que un complejo ejercicio racional con fines específicos. De manera que a nuestra pregunta anterior debemos responder afirmando que en el deseo humano se relacionan los elementos de la voluntad activa y los determinantes afectivos sin mostrar un contraste entre ellos que impida ver el deseo en ambos principios[73]. La mímesis tendrá mucho que decir al respecto de todo esto, como bien veremos[74].

Por otra parte, el verbo "desear", vuelve a traernos a colación esta unidad entre los campos de la afectividad y de la voluntad. El Diccionario indica:

> "1. tr. Aspirar con vehemencia al conocimiento, posesión o disfrute de algo. 2. tr. Anhelar que acontezca o deje de acontecer algún suceso. 3. tr. Sentir apetencia sexual hacia alguien."[75]

Indudablemente se requiere de un afecto hacia el objeto de deseo, un sentimiento que lo coloque como algo "deseable" o "apetecible". Pero solo a partir de un juicio racional (¿ético?), lo "deseable" se vuelve, objetivamente, bueno[76]. Volvemos a ver emerger el

[73] "Nos situamos en el terreno de la voluntad, que nos remite a la potencia o facultad de cada uno para decidir o hacer algo o rehuirlo y parece que, al mismo tiempo, nos indica que el deseo se comprende, quizás también en la acepción de anhelo vehemente, como algo consciente que queremos". MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2012. p.125.

[74] "[…] the mimetic relation reverberates, its effects on the cortical and limbic brains: it will go into the wardrobe of the first brain in order to coif itself in economic, political, moral, or religious justifications and rationalizations, and in the wardrobe of the second brain to dress itself in the matching emotions, feelings, and moods". OUGHOURLIAN, J.M. (translated by Trevor Cribben Merrill). *Mimetic Brain.* Michigan State University, 2016. p.59.

[75]Término "desear" en Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. https://dle.rae.es/desear (última consulta el 12 de mayo de 2020).

[76] "El deseo se define como 'tendencia consciente hacia un objeto juzgado bueno', aunque, a la vez, se reconoce que tradicionalmente 'ha sido concebido como lo otro de la razón', comprendido contra la

fundamento central de la voluntad unido al deseo: la voluntad busca el alcance de un bien determinado. Por tanto, las acciones humanas se rigen por el orden y la finalidad. Cuando el objeto de deseo se vuelve nuestro fin, nuestra voluntad entera se sitúa en el alcance y disfrute de ese bien. Por esto percibimos el deseo como motor de la voluntad humana: coloca al sujeto ante un bien objetivado que determinará las acciones que deben llevarse a cabo para obtenerlo. De esta manera todo estudio sobre el deseo, es un estudio moral.

Toda esta controversia se puede rastrear en las formas de conceptualización de los términos deseo/desear. En 1786 el Diccionario de Español de Terreros y Pando conceptualiza el deseo como "movimiento del ánimo, o inquietud que se siente, apeteciendo un objeto, hacia el cual se ha formado una idea agradable"[77]. Y justo cinco años después, en 1791, el Diccionario de la Academia Usual nos dice acerca del deseo: "movimiento de la voluntad con que se apetece alguna cosa"[78]. Este concepto de deseo entendido como movimiento de la voluntad varió realmente poco durante las muchas ediciones regulares del Diccionario de la RAE. No es hasta 2001, y su posterior edición (la vigesimocuarta edición, en 2014, que es con la que trabajamos en páginas anteriores) donde se sustituye el concepto de deseo como *movimiento de la voluntad*, y pasa a ser un *movimiento afectivo*. No sabemos el cambio tan sustancial en el concepto de deseo, pero sí debemos señalarlo, puesto que hasta la edición de 1992 del Diccionario de la RAE era evidente el carácter volitivo del deseo.

Nuestro debate debe tener también en cuenta la disyuntiva que podemos encontrar en torno a la raíz etimológica del término deseo. El término latino *desiderium* es de por sí ambiguo al respecto de la relación entre lo volitivo y lo emotivo. Y por otro lado, se entiende *desiderere, desiderare* como carencia, anhelo, lo cual amplia el debate.

> "La palabra deseo viene del latín vulgar desidium 'ociosidad, deseo, libido'. *Desidium* proviene del latín clásico desidia 'ociosidad, pereza', cuya raíz es el verbo desidere 'permanecer sentado, detenerse', que se compone del prefijo *de-* y el verbo *sedere*

sumisión a la voluntad razonable". MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2012. p.126.

[77] TERREROS Y PANDO, ESTEBAN DE. *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana [...]*. Tomo primero. Viuda de Ibarra, Madrid, 1786. p. 642. http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.4.0.0.0.

[78] Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española. Viuda de Ibarra, Madrid, 1791. p.314. http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.4.0.0.0.

‘estar sentado’. En el caso del significado de *desidium* se añadió el influjo analógico del verbo desiderare ‘echar de menos, echar en falta, anhelar’, con lo que los usos semánticos de *deseo/desear* se ampliaron notablemente […] Es de notar en lo que respecta al latín *desiderare* ‘echar de menos’ que este verbo se compone de sidus, sideris ‘astro’ con el prefijo *-de* y proviene de la lengua religiosa augural tal como el verbo *con-siderare* ‘mirar los astros, contemplar’. *Desiderare*, por tanto, podría significar originalmente ‘dejar de contemplar’, ‘dejar de ver’.”[79]

El sentido etimológico del término deseo/desear da una relevancia al anhelo de lo que no tenemos, de lo que *echamos en falta*. No da ningún recurso que pueda salvar el carácter conductual del deseo, sino que se fija, como ya decíamos, en términos de carencia[80]. Un autor que sí salva el sentido conductual del deseo, pero que luego vuelve a involucrar el concepto con esta perspectiva de carencia es el pensador uruguayo Gonzalo Hernández Sanjorge, al afirmar que:

“Desear es acaso la actitud más permanente que tenemos en cuanto seres humanos. El deseo nos pone en obra, nos moviliza, nos empuja, nos dirige, nos coloca en la situación de búsqueda. El deseo es, en ese sentido, el reconocimiento de la *incompletud* humana, de la falta, de la ausencia, de que *carecemos* de algo que nos resulta

[79] MENOYO, BARCENA, PEDRO, en http://etimologias.dechile.net/?deseo (última consulta el 12 de mayo de 2020). Tanto las palabras en negrita como en cursiva son propias del texto. El contenido web que referenciamos aquí señala varias bibliografías desde donde los comentaristas web toman sus afirmaciones. Entre la bibliografía encontramos la obra crítica de Juan Corominas, que en su libro señala el término deseo con raíz en *desidium.* Cf. COROMINAS, JUAN. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos, Madrid. 3ra Edición revisada y mejorada, 1987. p.208.

[80] Aunque en nuestra investigación se hallarán muchas citas de Girard y otros estudiosos, donde se ve el uso de los términos anhelo y carencia en relación con el deseo, es importante destacar que tanto en el pensador francés como en autores posteriores de la escuela mimética, la carencia no refleja el principio fundamental del origen del deseo, y tampoco de la violencia que esta suscita (cosa que sí se identifica en otros autores que tratan sobre el deseo y el anhelo). Los términos anhelo y carencia en Girard se identifican con una aproximación hermenéutica por parte de nuestro autor, de todo lo referente al deseo. De esta forma, en Girard el uso de estos conceptos en correspondencia con el deseo no implican una incoherencia en su propio estudio, sino más bien, un interés por comprender fenomenológicamente todo el contenido del término deseo para luego ponerlo en relación con la mímesis. Como ejemplo de lo dicho anteriormente, en el texto de Wolfgang Palaver podemos leer: *"*Human beings influence each other, and when they are together, they tend to desire the same objects. This is not because these objects are scarce, but because… imitation… governs desire*"* En PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* Traducción de Gabriel Borrund. Michigan State University Press, 2013. p.36. Y más adelante insiste: “It is not the scarcity of material good that awakens jealous rivalry (…)”. *Ibid.* p.89. Sobre este tema véase también: DUMOUCHEL, PAUL. *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. East Lansing, Michigan State University Press, 2013.

importante por algún motivo. El deseo nos ubica en la vivencia de una cierta penuria, nos pone en situación de necesidad, de ansiedad […].”[81]

En contraste con lo anterior, el autor girardiano Agustín Moreno en su tesis doctoral asegura:

“La raíz latina del término (desiderium) no nos ayuda a concretar, ya que nos lleva a hablar de “ansia”, “anhelo” e incluso “necesidad”. Pero en una misma entrada de la voz ‘deseo’, vemos como estas posibles fronteras de significado para el deseo se quedan pequeñas, al señalar que también se trataría de ‘un impulso que, más allá de la necesidad en cuanto que tal, nos conduce o traslada que nos representamos como una fuente posible de satisfacción. El deseo se define como una tendencia que se ha hecho consciente’”.[82]

Cuando Moreno se refiere a “un impulso que, más allá de la necesidad en cuanto tal…”, no solamente está desafiando la percepción económica que considera el deseo como respuesta a las necesidades**,** nos abre, además, al debate de la distinción entre apetito y deseo.

1.1.2. La distinción entre apetito y deseo.

El debate entre apetito y deseo entronca en la importancia que da Girard al deseo y a la imitación en el proceso de hominización/humanización y la distinción evolutiva con el resto de las especies animales (sin desconocer la capacidad imitativa de muchas especies animales, en la teoría girardiana se defiende que son los humanos y los mamíferos superiores los que mayor capacidad imitativa demuestran[83]). Sobre el apetito y el deseo, afirmó Girard:

---

[81] HERNÁNDEZ SANJORGE, GONZALO. “Del deseo como lugar del sujeto”. *A Parte Rei: revista de filosofía*, No. 19, (2002) http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/deseo.pdf

[82] MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2012. p.126.

[83] Al respecto Palaver afirmó: “Girard argues that among humans and the more highly developed mammals, desires is borrowed from the desire of others. ‘Mimesis appears to be present in all forms of life, but in the so- called higher mammals and particularly in man’s nearest relatives, the anthropoid apes, its manifest

> "[…] Tout d'abord, il nous faut distinguer désir et appétit. L'appétit pour la nourriture, le sexe, n'est pas encore le désir. C'est une affaire biologique qui devient désir par l'imitation d'un modèle ; et la présence de ce modèle est un élément décisif dans ma théorie."[84]

En el pensador francés no se entienden los conceptos de apetito y deseo como semejantes, ya que el deseo adquiere un carácter nuevo introduciendo la imitación. En esta base comprendemos el apetito como aquella tendencia biológica que busca satisfacer necesidad humanas básicas. Hablamos aquí de ese instinto de conservación y reproducción que es inherente a todas las especies animales y que se identifica en una lista de tareas a resolver de manera inmediata: alimento, sexo y protección.

Algo diferente ocurre ahora al referirnos al deseo. En otro de sus libros, el intelectual francés arguye: "Mais j'ai pris l'habitude de réserver le mot 'désir' à ces appétits, ces besoins, ces appropriations diverses que pénètre et régit le mimétisme"[85]. El concepto de deseo se mantiene en la obra girardiana "para lo que sucede a los apetitos y a las necesidades naturales una vez que están contaminados, hasta integralmente suplantados, por la imitación"[86].

Una interpretación diferente a la de Girard proviene de Gonzalo Hernández Sanjorge. Este autor intenta delimitar en su artículo la relación entre el deseo y las necesidades como puntos de referencia de lo subjetivo y de lo social, respectivamente. Afirma en su investigación que el deseo es lo propio del ser humano, aquella parte de su privacidad que lo hace verdaderamente libre y que se desentiende de lo social, dejando a las necesidades en este espacio. Manteniéndose fiel a la teoría del psicólogo Yves Prigent, Sanjorge considera la distinción entre las necesidades y los deseos:

---

itself in some quite spectacular forms. in certain specials the propensity to imitate and what we would call ah quarrelsome, bickering mood are one and the same thing; it is a question of at acquisitive mimesis' (things hidden, 90)". PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* Traducción de Gabriel Borrund. Michigan State University Press, 2013. p.122.

[84] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture. Desclée de Brouwer*. Paris, 2004. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.51.

[85] GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront.* Arléa, Paris, 1994. p.18. Traducción al castellano de BARAHONA PLAZA, ÁNGEL. *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Encuentro, Madrid, 1996.

[86] GIRARD, RENÉ; HAMERTON-KELLY. R.(ed.). *Sanglantes origines*. Flammarion, 1987. p.79.

> "Mientras la necesidad se vincula con lo social, el deseo se vincula con el ser mismo, con el ser interior, con aquello que desde nuestro fuero más íntimo nos convoca a realizar algo."[87]

Y luego enfatiza:

> "La historia de la humanidad no es sino la historia de su deseo, la forma en que ha logrado plasmar la tensión entre sus deseos y sus necesidades."[88]

Aunque estemos a favor de parte del contenido teórico propuesto por Sanjorge al respecto de las tesis de Prigent, debemos tener precaución en tales afirmaciones, no considerarlas del todo precisas. Sanjorge determina que el lugar de la resolución de las necesidades es la sociedad, cosa que pudiera considerarse efectiva. Esto remite desde la concepción aristotélica de ζῷον πολῑτῐκόν, hasta las premisas postuladas por autoridades económicas de la altura de Smith, Hayek, etc. Donde vemos que se trastocan las ideas expuestas por Hernández Sanjorge es al identificar el deseo, solamente en el ámbito privado del sujeto. Girard desestima está idea al insistir en el valor social del sentido del deseo relacionándolo con la imitación. El deseo dejaría de poder evidenciarse como un axioma propio de lo privado, "el lugar del sujeto" como dice Sanjorge, y tendría una implicación social determinante. Cuando la imitación se une al deseo – constituyéndose el deseo mimético girardiano –, el espacio de lo privado se traslada a un espacio relacional entre los sujetos, cosa que se eleva más allá de lo privado o lo público.

Este cambio radical que sufre el deseo (con respecto a los apetitos y necesidades) al incorporarse el aspecto mimético que nos señala Girard, lo encontramos en un artículo de Simon de Keukelaere y en otro de Chris Fleming:

> "A diferencia de los apetitos y de las necesidades, cuyos objetos los determina el instinto, para Girard el deseo no tiene un objeto predeterminado. Esta libertad constituye su humanidad. Los deseos humanos pueden variar hasta el infinito porque

[87] HERNANDEZ SANJORGE, GONZALO. "Del deseo como lugar del sujeto". *A Parte Rei: revista de filosofía*, No. 19, (2002) http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/deseo.pdf

[88] *Ibid.*

se enraízan no en sus objetos, o en nosotros mismos, sino en un tercero, el modelo o el mediador cuyo deseo imitamos."[89]

Por su parte dice Fleming:

"Girard adds that *desire* is as dependent on imitation as other cultural phenomena, since we learn to desire both *what* and *how* others desire. Girard distinguishes between 'appetites' and 'needs' on the one hand and 'desire' on the other. Where the former are constituted by the biological basis of life, and include such things as the basic requirement for food and water (rather than any particular kind of food or water), desire is more amorphous than appetites and far less easy to satisfy […]."[90]

El deseo que se transforma en deseo mimético nos transfigura, y desliza la mirada de nuestras necesidades biológicas imprescindibles a otros ámbitos u objetos deseables que no son fijos o vitales, pero que tienen provocan un marcado interés en el sujeto por su obtención[91]. Los deseos se formulan cargados de un alto contenido simbólico y social que permite un traslado de la satisfacción de necesidades básicas a la obtención del objeto deseado (indeterminado en muchas ocasiones), incluso disputándolo contra otro.

La conversión de los apetitos en deseos por la mímesis, que remata en la introducción girardiana del *deseo mimético*, es factor fundamental en el paso de la hominización a la humanización. En una entrevista Girard afirmó:

"Desire demands an object first – to be born. Desire is not something which is built into the body; appetite is built into the human body; we certainly have appetite. But

[89]KEUKELAERE, SIMON DE. "Presentación de la teoría del deseo mimético de René Girard". *Revista Ciencias Sociales y educación,* Universidad de Medellín, Vol. 4, No. 8 (2015) 220-231. p.221 (traducción del francés al castellano de Luis Alfonso Palau Castaño).
https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/article/view/1753/1683

[90] FLEMING, CHRIS. "Mimesis, violence, and the Sacred: An overview of the Thought of René Girard". En COWDELL, SCOTT; FLEMING, CHRIS; HODGE, JOEL (eds.). *Violence, desire, and the Sacred Volume 2. René Girard and Sacrifice in Life, Love and Literature.* Bloomsbury, New York, 2014. p. 1-2.

[91] Como nos indica Moreno Fernández: "Si bien la biología determina apetitos y necesidades tanto para hombres como para animales, la pasión y el deseo humano se caracterizarían, al contrario que las necesidades instintivas, por no estar dotados de objetivos fijos, que no serían siempre los mismos". MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2012. p.131.

for these appetites to become desires they have to find a model. In a way, mimetic desire would be the difference between animals and humans."[92]

Es alrededor del postulado del deseo mimético que se reúnen una diversidad de autores para provocar el diálogo sobre el valor, en la evolución humana, de los procesos miméticos. Desde la postura defendida por Girard y sus seguidores, el deseo mimético es un elemento sin precedentes en el ejercicio distintivo de los seres humanos con el resto de las especies animales[93], que aunque tienen capacidad de imitar, no lo hacen de un modo tan peculiar y excelente. Pues como afirma Desiderio Parrilla: "para Girard, en el comienzo es la imitación; porque la imitación es el origen."[94]

Este mimetismo que está en el origen[95] hace complejas – en su unidad con el deseo – las diversas formas de relación humana. Todo esto es visible en la transferencia de nuestra dinámica relacional de los instintos y la satisfacción de apetitos, al comienzo de un deseo humano imitativo (que involucra a otros agentes de un modo peculiar). En este proceso de humanización, todo un intento de superar la animalidad, Girard asegura:

"Le désir mimétique nous fait échapper à l'animalité. Il est responsable en nous du meilleur comme du pire, de ce qui nous abaisse au-dessous de l'animal aussi bien que

[92] ROSE, PHIL; GIRARD, RENÉ. "A Conversation with René Girard". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Vol. 18 (2011). 23-38. p.25. Desde aquí en adelante es imposible hacer una lectura de la tesis girardiana sin reconocer el imprescindible papel del modelo. No hay forma de comprender la imitación en su relación con el deseo sin entender la importancia del modelo como mediador. Toda forma de deseo, (hasta ahora el ámbito que supera la mera exigencia de las necesidades básicas), implica, invariablemente, la existencia de la figura del mediador del deseo, de aquel que le enseña al sujeto a desear. Pero para mantener un poco el orden y la limpieza de nuestra investigación, y por la misma importancia que damos a las relaciones intersubjetivas entre el modelo, el sujeto y el objeto de deseo, hemos presentado en otro apartado todo lo referente a las relaciones triangulares y en particular al modelo de deseo.

[93] "In addition to the appetites we share with animals, we have a more problematic yearning that lacks any instinctual object: desire. We literally do not know what to desire and, in order to find out, we watch the people we admire: we imitate their desires" GIRARD, RENÉ. "Violence and religion: cause or effect?" *The Hedgehog Review* Vol.6 (2004). https://hedgehogreview.com/issues/religion-and-violence/articles/violence-and-religion-cause-or-effect. (última revisión: 12 de junio de 2020)

[94] PARRILLA MARTÍNEZ, DESIDERIO. "Superación del 'nihilismo referencial' en la obra de René Girard". *Azafea. Rev. Filos.* 17 (2015) Ediciones Universidad de Salamanca. 175-193. La cita se encuentra en p.189.

[95] "El mimetismo es el común denominador de todos los análisis de Girard desde el principio hasta el final. Como escribe Lucien Scubla (uno de los más finos y críticos intérpretes del pensamiento de Girard), 'Girard cree poder explicar todas las especificidades de la vida individual y colectiva de los hombres a partir de un solo principio: el aumento de mimetismo que distinguiría a la especie humana'". GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.80. La cita de Scubla fue tomada de L. Scubla, "Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien", *Cités*, 53 (mars 2013), 107-108.

de ce qui nous élève au-dessus de lui. Nos discordes interminables sont la rançon de notre liberté."[96]

Y en otro libro posterior, insiste:

"*Le désir mimétique est ce qui nous rend humain*, ce qui nous permet d'échapper aux appétits routiniers et animaux, et de construire notre propre identité, qui ne saurait être création pure à partir de rien. C'est la nature mimétique du désir, qui nous rend capables d'adaptation, qui donne à l'homme la possibilité d'apprendre tout ce qu'il a besoin de savoir pour participer à sa propre culture. Il n'invente pas celle-ci; il la copie."[97]

Es por la mímesis que se desarrolla nuestra estructura social, se amplían las miras de nuestro aprendizaje y, se va formando nuestra experiencia ante el entorno, aprehendiendo formas y costumbres de los otros. El deseo, por su parte, permite todos esto, siendo un paso más en la evolución: transforma los apetitos instintivos en realidades racionales, bien dirigidas hacia la supervivencia, o bien hacia la satisfacción de algo. Por tanto, el ejercicio biológico de la salida de la animalidad del hombre, se encuentra unido tanto a esta capacidad mimética hiperdesarrollada como al inicio del deseo. Pero también hallamos una paradoja.

Cuanto más entra en rivalidad nuestro deseo mimético con el otro, más se evidencian los procesos de retroceso a una forma de animalidad en donde el individuo recurre a la violencia contra el otro en un juego de capacidades en que uno debe vencer al otro por encima de todo. Somos así la única especie que tiende a llegar a los límites de la violencia, en comparación con el resto de los seres vivos en su ejercicio de imitación[98]. Por tanto, la mímesis en positivo o en negativo nos realiza al interior de una cultura determinada

[96] GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l´éclair*. Paris, Grasset. 1999. p.25. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002. p.34.

[97] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture. Desclée de Brouwer*. Paris, 2004. p. 22. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.53. La cursiva es nuestra.

[98] En la obra coordinada por el profesor de la UNAM Jorge Federico Márquez, analizando los estudios a los proceso de hominización en Girard, encontramos: "En el Misterio de nuestro mundo […] explicó que en la mayoría de las especies animales la violencia intraespecífica i.e. agresión fisiológica extrema entre miembros de la misma especie, es muy limitada gracias a 'inhibiciones instintivas' que cohíben el asesinato entre congéneres. Estos controles instintivos son débiles en los seres humanos, por lo que el asesinato es un lugar común entre nosotros". MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE F. (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p. 61.

permitiendo la convivencia, pero a su vez, nos da los elementos para lanzarnos de nuevo a ese "estado de naturaleza" al que tanto temían los contractualistas, donde la rivalidad con el otro es perpetua y nuestras relaciones son siempre de fuerza y poder[99].

De esta forma, aunque el mimetismo es también propio de los animales, que en sus instintos recrean las acciones del resto en una adecuación a sus capacidades, Girard plantea que es la mímesis que se apropia de los deseos lo que formalmente distinguirá al hombre. Como bien afirma Marco Polo López: "el deseo mimético es propio del ser humano"[100]. Aquí se esconde todo el bagaje intelectual que nos descubrió René Girard acerca del deseo: solo el ser humano es capaz de desear, y más aún, de desear miméticamente. En las distintas especies animales podemos encontrar una capacidad imitativa, pero no un deseo. El deseo mimético advierte de la racionalidad y la relacionalidad de los sujetos que se circunscriben en las relaciones miméticas, por lo cual, el deseo es propio del ser humano, en tanto que se vuelve una de las características específicas del ser humano, junto con su libertad, su racionalidad y su capacidad volitiva[101]. Esto quiere decir que el deseo mimético está inscrito en la naturaleza humana, pues solo el hombre es capaz de desear y más aún, solo el hombre es capaz de imitar el deseo de otros y hacerlo suyo, elemento que lo dirige y lo direcciona en su actuación. De manera que todo nuestro discurso sobre el deseo como motor de la voluntad tiene,

[99] "La imitación juega un papel importante en los mamíferos superiores, especialmente en aquellos más cercanos a nosotros, los grandes simios; se hace más poderosa todavía en los hombres y esta es la razón principal por la que somos más inteligentes y también más combativos, más violentos que el resto de los mamíferos. La imitación es la inteligencia humana en lo que ésta tiene de más dinámico; es lo que sobrepasa a la animalidad, pero es lo que nos hace perder el equilibrio animal y puede hacernos caer mucho más bajo que aquellos a los que no hace mucho llamábamos nuestros 'hermanos inferiores' (ALLE:17)". GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela.* Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.111.

[100] POLO LÓPEZ, MARCO. "La violencia y lo sagrado: la teoría mimética en la filosofía de René Girard" [en línea]. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu*, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/violencia-sagrado-teoria-mimetica.pdf. (Fecha de consulta: 8 de febrero de 2021)

[101] Girard no percibe el deseo mimético como el único elemento que caracteriza al ser humano. En tanto que su consideración del deseo mimético es negativa, como principio de la violencia, Girard no intenta simplificar la experiencia humana al deseo mimético, para no afirmar que toda la naturaleza humana es, eminentemente violenta. "En cuanto a la concepción del ser humano que subyace a la teoría mimética, nótese que yo no afirmo que el ser humano es tan sólo deseo mimético o que se reduce a éste, porque sería afirmar que es fundamentalmente violencia". ASSMANN, HUGO (ed.). *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación.* DEI, Costa Rica, 1991. p.55. Por ello aunque el deseo mimético constituye una de las características propias del ser humano, y lo distinguen del resto de mamíferos y su mimetismo, esto no significa que no juegue un papel determinante la libertad, la conciencia o voluntad y la racionalidad, y más para prevenir esta violencia.

necesariamente, que ultimarse en nuestro análisis al concepto de mímesis, para luego hablar de las relaciones que provoca el deseo mimético entre los sujetos.

1.2. ¿Qué es la mímesis?

1.2.1. La distinción entre mimetismo e imitación.

La posible distinción entre mimetismo e imitación, es tratada por Girard en su obra "*Les origines de la culture"* al señalar:

> "J'emploie les deux mots mais pas tout à fait indifféremment. Il y a moins de conscience dans mimétisme et il y en a plus dans imitation. Je ne veux pas, comme on risque de le faire, si on repère le mimétisme du désir, passer à l'excès contraire et définir toute imitation comme désir. C'est ce que fait le XXe siècle."[102]

Como hemos dicho, el mimetismo es connatural al individuo. Es la capacidad de imitar la que permite la sociabilidad y la que fomenta la cohesión grupal. Es inherente a todas las especies animales, pero se desarrolla de manera superlativa en los individuos humanos. Podríamos pensar el mimetismo como una forma de imitación preconsciente, donde la racionalidad humana es mucho menor que en los actos conscientes. Por ejemplo que un recién nacido cierre su mano o repita diversos gestos faciales, o que un niño pequeño replique los actos de los adultos, no implica un ejercicio racional por parte del infante, sino una imitación simple que le permite imbuirse en el grupo social.

En el libro "Mimetic Brain" Oughourlian realiza todo un análisis de las posibles relaciones entre lo que denomina *tercer cerebro* o *cerebro mimético* y los actos del cerebro automático (aquel que se encarga de las acciones humanas sin un contenido reflexivo o totalmente consciente de las mismas). Aun cuando este autor no alcanza a informar de una posible distinción en su obra entre mimetismo e imitación. Sus estudios sobre el cerebro mimético, al igual que el alcance de este, dan más a entender, que la primera etapa de imitación equivale más al mimetismo, que a la forma de mímesis guiada por el deseo que plantea Girard[103].

---

[102] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture*. Desclée de Brouwer. Paris, 2004. p.22. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.58.

[103] "Imitation is the first link, the point of departure for interhuman relations. It is by imitation that relations to the other and the gradual integration of the newborn into humanity are achieved. It is the brain's mimetic property, represented by mirror neurons, that is at the origin of empathy, thanks to the 'mirrored' recognition of the others as 'like me', my alter ego. It is empathy that makes it possible to decode and share emotions and feelings…" OUGHOURLIAN, J.M. (translated by Trevor Cribben Merrill). *Mimetic Brain.* Michigan State University, 2016. p.28.

El mimetismo siendo natural al sujeto, está imbricado en una parte no-reflexiva de la conciencia[104]. Cuando Oughourlian descubre una relación entre el cerebro automático y el cerebro mimético, está afirmando la sociabilidad connatural humana que siglos antes ya comprendía Aristóteles[105]. Como dice Jorge Federico Márquez: "El cerebro mimético (tercer cerebro) es la base de las relaciones interdividuales, además, es lo que facilita el surgimiento de la conciencia y las adaptaciones del sujeto al mundo, a los otros y a su cultura."[106]

La mímesis, por otra parte, requiere de una racionalidad que se contrapone con el cerebro automático[107]**.** Se identifica más y mejor a partir del deseo, situando al individuo ante elecciones que nada tienen que ver con la simple satisfacción instintiva. La salida del mimetismo y la entrada en la mímesis por el deseo adquirido por el otro es característico del sujeto humano. Cuando Girard afirma que deseamos miméticamente, descubre "la pièce maîtresse d'une description complète et cohérente des conduites individuelles et

[104] Hay que distinguir esta etapa no reflexiva, del "inconsciente" freudiano, muy criticado por Girard, que nada tiene que ver con este mimetismo. En su cita, Girard afirma que el mimetismo es un ejercicio con menor grado de conciencia, pero no quiere decir esto que se encuentre fuera de la conciencia del todo, no es in-consciente. El cerebro automático es responsable, de forma no racional (esto es: donde no hay un juicio reflexivo de fondo) de las acciones humanas, y por eso Oughourlian considera que la imitación, en sus primeros estadios, se encuentra en relación con el cerebro automático. El mimetismo responde, por tanto, a la imitación simple e inmediata de los actos del otro, lo cual fomenta la entrada del sujeto en la sociedad, pero sin necesidad de una reflexión a priori que medite cada acción humana. Tal ejercicio de razón sí lo vemos, en la teoría girardiana, en el deseo mimético. Albert Jan Dijksterhuis trazó su línea de investigación sobre esta temática de la imitación inconsciente en el individuo humano. También nos sirven las aclaraciones que realiza Palaver en su libro entre mímesis primaria y mímesis de antagonismo al decir: "At this stage of primary mimetism, mimesis is an unconscious act. There is thus no conscious imitation, for the mimesis is virtually automatic". PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* p.124. Y más adelante, en esta misma obra, distingue claramente que no se debe comprender el término "inconsciente" de la forma en que es estudiado por el psicoanálisis, sino en la perspectiva bíblica "no saben lo que hacen". Cf. *Ibid.* p.153. Otro autor que podría iluminar desde una nueva perspectiva todo este debate es J-P Dupuy. En su libro, cuando está analizando la obra de Hayek, Dupuy escribe: "El sistema de reglas que constituye el espíritu es inconsciente, no porque se situé en un nivel demasiado bajo, como el inconsciente freudiano, sino porque se sitúa en un nivel demasiado elevado para que la conciencia pueda apropiárselo: "estos procesos no son 'subconscientes' sino 'supraconscientes'. Regulan los procesos conscientes sin aparecer en su nivel". En DUPUY, J-P. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Gedisa, 1998. 266. Es importante señalar que en una nota a pie de página, Dupuy indica que la palabra "supraconsciente" es propia de una obra de Arthur Koestler y John R. Smythies, y que Hayek utiliza el enunciado de "*mecanismos metaconscientes"*. (Cf. *Ibidem*, p.308, nota 7).

[105] "In 2008, Meltzoff declared in Paris that 'the connection between the self and the other is functional from birth in human beings and that the little human learns by imitation, in short has no need to learn to imitate'. These experiment results confirmed the intuitions of Aristotle and contributed decisive arguments in support of the mimetic theory". OUGHOURLIAN, J.M. (translated by Trevor Cribben Merrill). *Mimetic Brain.* Michigan State University, 2016. 24.

[106]MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE F. (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p. 26.

[107] "Lo contrario al cerebro automático es el raciocinio". *Ibid*.p.25.

sociales"[108]. Todo paso de la hominización a la humanización se halla situado en este traslado del primer mimetismo a una imitación más compleja y supeditada al otro. Las formas de sociedad que conocemos, por tanto, predisponen estas formas de imitación, permitiendo, por la estructura formal que puedan alcanzar, que el neonato poco a poco pueda entrar en procesos de imitación cada vez más complejos que le integren en las relaciones sociales. Como podemos encontrar en "Mimesis and Science empirical research on imitation and the Mimetic Theory of culture and religion":

> "According to Dijksterhuis y Bargh, the human default tendency to act in the same way that we see or imagine others acting "flows directly from a fact of mental representation an organization-that perceptual and behavioral representations for the same action overlap. this "perception-behavior Expressway" human imitation is so pervasive that its effects have been found to cut across practically every dimension of human social relations, including speech and verbal mimicry (e.g., words, clauses, grammar, rate of speech, tones of voice, syntax, etc.), facial expressions, behavioral matching done (postures, mannerisms), an emotions and mood. Such broad imitative influences have been referred to as the chameleon effect and do not depend on any conscious goal, making imitation the "social glue" that unconsciously guides self-regulation and social affiliation throughout the lifespan."[109]

La imitación (en las dos líneas argumentativas que hemos estado siguiendo: mimetismo e imitación[110]), entonces, es el factor fundamental para toda experiencia de *sociabilidad*

[108] RAMOND, CHARLES. *Le vocabulaire de René Girard*. Ellipses Marketing, 2005. p.13

[109] GARRELS, SCOTT. (ed.). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of culture and religion*. Michigan State University. p.26-27.

[110] En un artículo sobre Girard, el pensador vasco Jon Juaristi parece plantear una distinción tripartita entre estos términos: "Girard introduce asimismo una diferencia de grado entre mimesis e imitación. Es una diferencia convencional: llama imitación a una forma de mimesis más consciente que la mimesis propiamente dicha. Quien imita lo hace a sabiendas, mientras la mimesis, en el sentido girardiano, es en gran medida inconsciente, irreflexiva (aunque no inconsciente de modo sustantivo: Girard no admite la existencia real del inconsciente freudiano)". En JUARISTI, JON. "Sobre René Girard (1923-2015), algunos vascos y las ciencias del hombre". *Cuadernos de pensamiento político*, FAES, No. 49 (enero/marzo 2016) 183-202. p.194. Lo particular en el discurso de Juaristi va en la distinción entre la imitación y la mímesis – sin tocar el tema del mimetismo como lo hemos visto hasta ahora –. Para no caer en contradicciones, creemos entender, que este grado de imitación que afirma, es más consciente que la mímesis, tiene que ver con la existencia y reconocimiento mismos del modelo/mediador. Como bien señala Juaristi: "quien imita lo hace a sabiendas", mientras que en la relación de deseo mimético, se pueda dar: a) un rechazo o des-reconocimiento del modelo, o b) se puede hablar de que el sujeto está en relación mimética con el modelo sin ser capaz de reflexionar sobre esta relación mimética. Juaristi no desmiente de ninguna forma toda nuestra reflexión anterior, sino al contrario, profundiza en lo tocante a la forma de reconocimiento del modelo en su papel en el triángulo del deseo.

y relación[111](y que también vemos en nuestros primos, los simios y chimpancés que demuestran un importante grado de mimetismo, en las formas sociales que alcanzan). En uno de sus artículos Moreno afirmó:

> "El mimetismo humano y el deseo mimético serían algo fundamental tanto desde el punto de vista biológico, como social o cultural: en el aprendizaje de la alimentación y del lenguaje; en la empatía con los demás o en la conformación de nuestras pertenencias grupales o señas identitarias que, para la teoría mimética, pasan inexcusablemente por el deseo de ser como los otros y no están, ni mucho menos exentas de rivalidades."[112]

Moreno remarca la diferencia establecida en su momento por Girard al hablar de *mimetismo humano y deseo mimético*. Ambos principios no son capacidades disyuntivas entre sí, sino que reflejan una simbiosis de las formas de relación y una superación de una a la otra. De manera que, todas las formas de relación, desde el mimetismo primario y simple, hasta el desarrollo de los deseos miméticos a partir del deseo del otro, son frutos de la capacidad imitativa superior del individuo humano.

1.2.2. La imitación y sus formas: temporalidad, complejidad, distancia y los grados de interacción entre el sujeto con sus modelos.

Cuando René Girard comienza a construir su obra, analiza cómo desde la filosofía se ha tratado el concepto de mímesis. Platón y Aristóteles introducen el término desde la perspectiva de las artes (en especial la poesía), la educación y desde un enfoque metafísico (toda la perspectiva platónica del mundo de las ideas se sustenta en una comprensión de la relación imagen/copia entre el mundo de las ideas y el mundo sensible y la distinción entre Dios como *fortugo* y el ser humano como *demiurgo:* aquel trabajador que imita**[113]**).

---

[111] "From the perspective of the mimetic theory, mimesis is the determining factor for social relations, and this can result in both negative and positive consequences. Violence and murder can ensue from mimetic desire – just as easily as can devotion to one's fellow man or openness to God. The difference lies in the varying ways mimesis can manifest itself in human relations, ranging from acquisitive desire and rivalry to imitation resulting in the spreading of peace". PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* Traducción de Gabriel Borrund. Michigan State University Press, 2013. p.37.

[112] MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. "Ontogénesis humana y filosofía del sujeto en la teoría mimética de René Girard". *Revista de Filosofía* Vol.39, No. 2 (2014).147-168. p.149.

[113] PLATON. *La República* 597 d y e. Gredos, Madrid, 1988. p.461.

Por otra parte en la modernidad, contamos con autores como Auerbach, Denis de Rougemont, Georg Lukács y Theodor Adorno, que también tratan el tema de la imitación[114]. En la rama de la economía, autoridades tan notorias como Keynes y Hayek, a pesar de sus reconocidas disputas teóricas, concebían ambos una gran importancia a la mímesis dentro de la formación de los elementos sociales y económicos que han dirigido a la humanidad.

Por otra parte, la investigación sobre la mímesis dentro de la teoría girardiana lleva en ocasiones a la necesidad de salirse de las fronteras de la propia línea temática del autor, que como toda teoría tiene sus limitaciones. Girard se preocupa por comprender y consolidar una estructura de pensamiento que podía ampliar -cosa que hizo- a partir de las capacidades imitativas del sujeto y en relación al deseo. Aun así, no se preocupó por sistematizar toda forma de mímesis, desarrollo que encontramos, posteriormente, en un intento de ir más allá en los procesos intuitivos del pensador francés, por parte de autores de su escuela de pensamiento. La preocupación central de Girard es la comprensión de la línea conflictiva de la mímesis, aquella que él llamará *mímesis conflictiva* o de *antagonista*[115]. El resto de las formas y estructuras de imitación que veremos ahora,

[114] Una excelente obra para conocer los inicios del concepto mímesis y del desarrollo intelectual de estos autores, lo encontramos en PUJANTE, SANCHEZ, JOSÉ D. *Mímesis y Siglo XX*. *Formalismo ruso, Teoría del texto y del mundo, poética de lo imaginario*. Secretariado de Publicaciones. Universidad de Murcia, 1992. p.19-42. Lo que se menciona al respecto de Auerbach ayuda a alcanzar la distinción que encontramos entre este autor y Girard. Auerbach se destaca por una crítica literaria interesante, donde analiza distintas obras separadas en tiempo y espacio. El concepto de mímesis de Auerbach está dirigido a "observar los cambios que se han experimentado históricamente en los modos de interpretar la realidad…" (pág.34). Dentro de sus aspectos de análisis en la estructura literaria, Auerbach enfoca solo la comprensión de lo mimético desde las artes y literatura, cosa que hace que su concepto de mímesis dialogue enteramente con los autores clásicos que mencionamos. Por otro lado Girard –que es de señalar, no es mencionado en este libro, como si su incursión en el mundo de la literatura no fuera reseñable–, parece continuar la obra de Auerbach, en tanto que su primera obra es un estudio literario que aborda el deseo como elemento común entre Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust y Dostoievski. Encontramos que ambos autores presentan una línea de investigación semejante por esa parte, pero Girard se distingue por la implementación de la temática del *deseo* como signo propio de su teoría. Además, el deseo mimético girardiano es solo la punta de lanza de toda la teoría mimética que se abre a la comprensión de la conflictividad, la violencia y los sacrificios como génesis de la cultura. Como señala Jon Juaristi en su investigación: "Quizás la lectura de Auerbach catalizara en Girard un interés por lo mimético, aunque siempre sostuvo que el concepto de mimesis en Auerbach y el suyo tenían poco que ver" (pág. 189). Y más adelante: "Más que la mimesis según Auerbach, pudo ser el deseo según Rougemont lo que encarriló decisivamente el pensamiento de Girard" (pág. 190). Ambas citas de Juaristi en JUARISTI, JON. "Sobre René Girard (1923-2015), algunos vascos y las ciencias del hombre". *Cuadernos de pensamiento político,* FAES, No. 49 (enero/marzo 2016) 183-202.

[115] "The competing desires intensify as model and obstacle reinforce each other, and an escalation of mimetic rivalry follows; admiration gives way to indignation, jealousy, envy, hatred, and, at last, violence and vengeance". GIRARD, RENÉ. "Violence and religion: cause or effect?" *The Hedgehog Review* Vol.6 (2004). https://hedgehogreview.com/issues/religion-and-violence/articles/violence-and-religion-cause-or-effect. (última revisión: 12 de junio de 2020)

pueden ser encontradas entre las páginas de la teoría mimética, pero no fueron sistematizadas por Girard.

1.2.2.1. Imitación inmediata e imitación diferida. La temporalidad en la mímesis.

Una de las primeras formas de comprender la imitación es a partir de los presupuestos de los psicólogos Andrew Meltzoff y M. Keith Moore[116] que afirman, en sus estudios sobre los neonatos, una diferencia entre "*mímesis inmediata*" y "*mímesis diferida*". En estos casos, se puede hacer un análisis de la mímesis teniendo en cuenta el facto de la temporalidad, en los hechos a reproducir.

Mientras descubrimos que "la imitación inmediata suele ser inconsciente o 'automática; es decir, no media el raciocinio entre 'aquello que influye' (el o los mediadores) y las acciones que dispara"[117]; también podemos encontrar la imitación diferida, en total contraste con la inmediata. Como menciona Garrels:

> "In addition to immediate imitation in infancy, the operation of 'deferred imitation' has also been investigated. Deferred imitations refer to the delayed representing of past novel events, an ability long believed to be a developmental milestone occurring at 18 months of age"[118].

La imitación diferida induce a considerar un complejo ejercicio racional por parte del sujeto, en contraposición a la forma "automática" que pudiera hallarse en la mímesis inmediata. El descubrimiento de la temporalidad en la imitación permite comprender las diversas acciones llevadas a cabo por los sujetos, tanto las que acontecen en el momento, como las que se replican pasado un cierto periodo de tiempo. De esta manera, toda acción

[116] Entre las obras más destacadas donde encontramos esta diferenciación de las formas de imitación, se encuentran: MELTZOFF, A.; MOORE, M.K. "Imitation of facial and manual gestures by human neonates". *Science*, Vol 198 (1977) 75-78. MELTZOFF, A.; MOORE, M.K. "Imitation in Newborn Infants: Exploring the Range of Gestures Imitated and the Underlying Mechanisms". *Developmental psychology*, Vol 25, No. 6, (1989) 954-962. MELTZOFF, A.; MOORE, M.K. "Explaining Facial Imitation: A Theoretical Model". *Early Development and Parenting*, Vol. 6, (1997) 179-192. MELTZOFF, A. "What infant memory tell us about Infantile Amnesia: Long-term recall and Deferred Imitation". *Journal of Experimental child psicologhy*, 59, (1995) 497-515.

[117] MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p.37.

[118] GARRELS, SCOTT. (ed.). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of culture and religion*. Michigan State University. p.20.

humana, en positivo (aprendizaje, emulación) o negativo (respuestas de actos de guerra, venganzas) se circunscribe bajo este marco de temporalidad y responde, a fin de cuentas, a un ejercicio de imitación entre sujetos.

A pesar de que los psicólogos americanos se interesan especialmente por analizar esta temporalidad de la imitación en la infancia, comprenden que estos procesos imitativos no son solamente experiencias del neonato, sino que fundamentan toda actividad posterior. Como bien concluye Garrels:

> "Together, immediate and deferred imitations are considered powerful an advantageous learning tools for humans because they avoid time-consuming trial-and-error learning. As a result, imitation allows the child to adapt to novel situations and produce increasingly complex behaviors, including appropriate use of language and cultural skills."[119]

1.2.2.2. Imitación simple e imitación compleja. El grado de complejidad en la mímesis.

Otra forma de estudiar la imitación es a partir de su grado de complejidad. Esta puede ser "imitación simple" o imitación compleja". Será Albert 'Jan' Dijksterhuis quien haga tal distinción.

> "Dijksterhuis distinguishes between two imitative pathways. the first is considered the 'low road' and refers to behaviors that are imitated through direct and literal observation. This is the standard view of seeing and then doing what and others does. the second pathway, what Dijksterhuis calls the "high road" to imitation, refers to the imitation of complex patterns of behavior that are mediated unconsciously by the activation of traits or stereotypes. The high road to imitation is considered much more broad and pervasive than the low road and can be elicited simply by being exposed,

[119] *Ibid.* P. 20-21. Es oportuno mencionar que, en el manual coordinado por Jorge Federico Márquez, encontramos un excelente resumen sobre estas formas de mediación y la evidencia de estas en la teoría mimética de Girard. Cf. MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p. 34-37. Nos guiamos por esta obra para iniciar el estudio y posteriormente ampliar nuestra búsqueda de información acerca de los alcances de la imitación.

even unconsciously, two semantic content, such as simple words, associated with that behavior."[120]

Esta forma de comprensión de la imitación, dialoga de cerca con los resultados alcanzados por Meltzoff y Moore, puesto que la temporalidad de la imitación permite también estudiar el grado de complejidad que se le atribuye a ésta. De forma que la imitación simple es fácilmente distinguible en la imitación inmediata, y lo mismo sucede con la imitación diferida y compleja.

Dijksterhuis advierte que ante la presencia de un modelo, la imitación simple se destaca en una imitación recurrente de sus actos, como el neonato que intenta repetir de forma similar las acciones de su padre. Por otro lado la "high road" o "imitación compleja" se evidencia no tanto en una complejidad del raciocinio – como en un juicio de conciencia – sino más bien por la complejidad de los mecanismos humanos que se activan[121].

El lenguaje así como cualquier forma de organización cultural (desde la familia, grupo escolar o masa), o las acciones que ocultan la mímesis, como el bovarysmo flaubertiano y el esnobismo proustiano que estudia Girard en su primer libro, son un claro ejemplo de imitación compleja, donde se evidencian respuestas inmediatas y diferidas, pero a su vez un entramado de la conducta y la razón humana.

1.2.2.3. La imitación en cuanto al número de modelos.

A partir de los análisis de Ricciardi en la obra coordinada por Pierpaolo Antonello, vemos también una forma particular de estudiar la imitación, teniendo en cuenta, el número de modelos que tenga el sujeto. Así, el concepto de "plétora de mediadores" diversifica los grados y formas de imitar del sujeto. Indica Antonello en la introducción:

"One of the most typical objections to Girard's model of desire refers to the plethora of models in modern times: 'Beginning with Proust, the mediator may literally be

[120] GARRELS, SCOTT. (ed.). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of culture and religion*. Michigan State University. p.27.

[121] Un estudio de la "high road" es presentado por su autor en: DIJKSTERHUIS, AP. "Why we are social animals: the high road to imitation as a social glue". HURLEY, SUSAN; CHATER, NICK (eds.). *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science. Volume 2: Imitacion, Human Development, and Culture.* The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 2005. p.207-220.

anyone at all and he may pop up anywhere.' This in fact resists the possibility of a complete and coherent mapping of any person's behavior according to a strict triangular logic and structure, since the modeling of one's behavior could be the result of the amalgamation of different suggestions and tensions, where models could be internalized as well as actively present in the social surrounding."[122]

En Márquez encontramos una idea interesante al respecto:

"La noción de un yo pletórico de modelos, un self que se conforma de diversos mediadores, complejiza la imitación. Mientras más modelos se siguen, menos detectables son las fuentes de inspiración y, por tanto, mayor es la apariencia de originalidad."[123]

La abundancia de modelos impediría por tanto el reconocimiento de la imitación, facilitando la "ilusión romántica" de la originalidad. Dificulta la forma de acceder al reconocimiento de la imitación por parte del sujeto. La modernidad es demasiado amplia en modelos y anti-modelos[124], por lo cual se evidencia la difícil y verdadera relación del sujeto con todos.

1.2.2.4. La interacción del sujeto con sus modelos.

Tenemos que señalar, cosa que no encontramos en los autores antes mencionados, una nueva forma de entender la mímesis que descubrimos a partir de todo lo anterior. Se puede estudiar la imitación atendiendo a los distintos niveles o grados de interacción entre el sujeto con sus modelos. Este dato nos permite luego hacer cualquier abordaje a la génesis de la rivalidad. Es importante no solo tener en cuenta la temporalidad (inmediata o diferida), la complejidad (simple o compleja) o la distancia (mediación interna y externa que veremos con más interés), sino, a su vez, los diversos grados de relación e interacción del sujeto con sus distintos modelos.

---

[122] ANTONELLO, PIERPAOLO; WEBB, HEATHER (eds.). *Mimesis, Desire, and the Novel. Rene Girard and Literature Criticism*. Michigan State University Press, 2015. Introduction. p. xiv.

[123] MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE F. (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p.42.

[124] Cf. GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. Traducción al castellano de PADILLA LÓPEZ, LUCIANO. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis.* Katz, Buenos Aires, 2010. p.203.

Ante la presencia de un número importante de modelos de deseo (la plétora de modelos), el sujeto no responde de igual forma. Mientras que tiene o busca un mayor nivel de relación –sea una relación de emulación pasiva o de rivalidad mimética girardiana– con algunos modelos o anti-modelos; hallamos que, en otros casos, el nivel de relación es bajo o casi nulo, sin dejar por este motivo de ser modelos. A mayor grado de interacción (tienen que tenerse en cuenta muchos factores tanto afectivos, geográficos, etnográficos, económicos o religiosos), las acciones del sujeto tienden a demostrar un marcado interés ante el Otro, y esto nos permite distinguir entre los distintos tratos a los distintos modelos. Ante un menor grado de interacción, podemos hallar desde la indiferencia, hasta un disimulo de las formas miméticas.

Tomemos el ejemplo de un niño que tiene como modelo a su padre y a su maestros. Las formas de relacionarse con estos modelos difiere por el grado de interacción que tenga el infante con respecto a cada uno de ellos en determinadas momentos y situaciones. El niño quizás tienda más a imitar al maestro que al padre en la escuela o en la casa, o puede ocurrir a la inversa: imitar las formas de ser del padre en la escuela u otros entornos sociales. De la misma forma, para seguir con el ejemplo del infante, este puede ser indiferente o más cercano ante el resto de sus compañeros de aula, en favor de uno u otros individuos. Así descubrimos que la interacción modelo-sujeto tiende a fluctuar, incluyendo aquí las variables ocasionadas por el tiempo y el espacio y los factores sociales decisorios.

Esto podría invalidar la tesis de un modelo único de deseo, pero también debe aplicarse el análisis histórico y social para detallar la posibilidad de un modelo único. Existen ejemplos donde un sujeto/modelo (líder) pretende totalizar toda forma de imitación. Este modelo mimético hará todo lo posible por consolidar su papel como *modelo único del deseo*. Para ello intenta posicionarse a sí mismo como la única figura vertical que jerarquice y ordene las relaciones horizontales. Este posicionamiento vertical, propiedad indispensable de toda autoridad, plantea el reto para este sujeto de ser percibido todo el tiempo como la última referencia de los deseos humanos, y a su vez como el único garante de su satisfacción.

Todas estas formas de imitación son ciertamente visibles en los libros de Girard– aunque no logrará sintetizarlas, – y de sus más cercanos discípulos. Claro es que la preocupación fundamental de nuestro autor era el estudio de la mímesis antagónica y de las relaciones de rivalidad entre los sujetos, tomando por ello, cierta distancia de las otras formas de

estudio de la imitación, desde los clásicos griegos hasta los intelectuales contemporáneos a él.

Y también, más allá de lo antes mencionado, en las obras de Girard encontramos claras referencias al componente positivo de la mímesis, y la preocupación por la imitación y la educación en los antiguos filósofos griegos. "En los comportamientos humanos no hay nada, o casi nada, -afirma Girard– que no sea aprendido; y todo aprendizaje se reduce a la imitación[125]". La mímesis tiene este aspecto positivo. Esta noción de una mímesis centrada en la educación, asumida de Platón (en *La República*) y de Aristóteles[126] (en *La Poética*), ayuda a descifrar algunos elementos de la mímesis de aprendizaje y repetición en su labor social[127]. Pero es algo conocido que Girard busca alcanzar el siguiente paso en el estudio de la paradoja mimética: aquello que fundamenta la sociabilidad humana, es principio también de la discordia y la rivalidad que puede acabar con la sociedad.

---

[125] GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. p.15. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. Traducción al castellano de ORTIZ, ALFONSO: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982. p. 17.

[126] "La imitación es natural para el hombre desde la infancia, y esta es una de sus ventajas sobre los animales inferiores, pues él es una de las criaturas más imitadoras del mundo, y aprende desde el comienzo por imitación. Y es asimismo natural para todos regocijarse en tareas de imitación. […] La imitación, entonces, por sernos natural (como también el sentido de la armonía y el ritmo, los metros que son por cierto especies de ritmos) a través de su original aptitud, y mediante una serie de mejoramientos graduales en su mayor parte sobre sus primeros esfuerzos, crearon la poesía a partir de sus improvisaciones". Aristóteles, Poética 1448 b 4-24. Al respecto, Antonio López Eire, en uno de sus artículos afirmó: "Platón en las Leyes nos hizo saber que los dioses concedieron a los hombres el precioso y especialísimo don del sentido del ritmo y de la armonía. A Aristóteles sólo le falta añadir que el hombre es además por naturaleza el animal más imitativo que existe para aclarar por qué razón surgió la poesía. Por ser tan imitativo y tener ese innato sentido del ritmo y de la armonía, el hombre se goza imitando y contemplando las resultantes imitaciones". LÓPEZ EIRE, ANTONIO. "Reflexiones sobre La Poética de Aristóteles". *HVMANITAS,* Universidad de Salamanca. Vol. LIII (2001). 183-216. p.194.

[127] Un poco en contraste con esta forma positiva de educación, Michel Serres, uno de los más destacados girardianos, plantea algo sobre la paradoja educativa que vivimos en la modernidad, donde sociedad y escuela se contrastan a un nivel indeterminado, y donde el educando se pierde en una esquizofrenia de los contrarios. Serres nos dice: "aunque fundado naturalmente sobre la imitación, el aprendizaje nos enseña a volvernos singularidades inimitables. Pero estruendosos, los massmedia, la publicidad, el comercio y los juegos, por el contrario, repiten: Imitadme, volveos los vehículos automáticos de la repetición de nuestras marcas, para que vuestro cuerpo y vuestros gestos repetidos multipliquen repitiéndolos nuestros éxitos comerciales; tímida, y casi sin voz frente a estos potentados, la educación les susurra: No imitéis a nadie que no sea a vosotros mismos, volveos vuestra libertad. Vuelta pedagógica, nuestra sociedad ha convertido la educación en contradictoria. Esta es finalmente la crisis de la creación: en un universo de replicadores, modos y códigos reproductores, clones pronto, la obra inimitable permanece oculta hasta la fundación de un nuevo mundo. Así usted nos ha revelado cómo el deseo personal y la cultura humana amplifican uno de los secretos de la vida, del nacimiento, de la naturaleza". SERRES, MICHEL. "Lo trágico y la lástima. Discurso de respuesta a René Girard". *Ciencias sociales y educación.* Vo. 4, No. 8 (2015) 277-293. p. 281. Este es el discurso pronunciado por Serres en la Sesión pública de la Academia francesa del 15 de diciembre de 2005. Le Pommier, Paris, 2007, pp. 49-97, 99-102. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau Castaño.

Antes de estudiar la última forma de imitación, aquella que tiene que ver con la distancia, que es, además, la forma de imitación que le preocupa de manera especial a Girard, debemos exponer las relaciones triangulares del deseo mimético para captar luego el cambio de estas relaciones en torno a una mediación interna o externa.

1.3. Las relaciones triangulares miméticas.

1.3.1. El triángulo del deseo: modelo-sujeto-objeto.

En la primera página de *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, sobre *Don Quijote de la Mancha*, leemos:

> "Don Quichotte a renoncé, en faveur d'Amadis, à *la prérogative fondamentale de l'individu* : il ne choisit plus les objets de son désir, c'est Amadis qui doit choisir pour lui."[128]

La *prerrogativa fundamental* a la cual renuncia el personaje de la obra de Cervantes, es a la elección de deseo que es, sobre todo, mimético. El sujeto humano imita los deseos del otro. Cervantes advierte, siglos antes que Girard, que el deseo es imitativo, que es adquirido del otro y en relación al otro. Como dice Michel Serres: "Dado que no sé lo que quiero, será lo mismo desear lo que los otros parecen querer o lo que las normas feroces me imponen"[129]. La primera obra de nuestro autor presume de ser un análisis literario que se enfoca al entendimiento del deseo mimético en los autores clásicos, y cómo éste deseo se abre camino en la antropología. Es imprescindible para hablar de las relaciones miméticas el análisis a esta obra. Girard descubre en Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust, Shakespeare y Dostoievski el deseo mimético[130] y además considera que "seuls les romanciers révèlent la nature imitative du désir."[131]

Las relaciones que se fundan entre los personajes de estas obras de ficción y que luego se trasportan a la realidad cotidiana del ser humano, son relaciones triangulares. La figura

---

[128] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p. 9. La cursiva es nuestra.

[129] SERRES, MICHEL. "Lo trágico y la lástima. Discurso de respuesta a René Girard". *Ciencias sociales y educación.* Vo. 4, No. 8 (2015) 277-293. p. 282.

[130] "Girard identificó una constante que hasta entonces había pasado desapercibida o cuya importancia no había sido debidamente señalada: es como si los más importantes escritores de la tradición occidental —posteriormente, el filósofo amplió su horizonte de referencias, pero en ese primer libro, limitó su abordaje a los clásicos de la literatura occidental— hubiesen reflexionado sobre una misma distinción fundamental". DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. "Historia cultural Latinoamericana y teoría mimética: ¿Por una poética de la emulación?" *Universitas Philosophica.* Vol. 27, No. 55, (enero 2010).105-121. p.110.

[131] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p.18. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p. 20

geométrica es primordial[132] para captar a fondo el verdadero sentido de nuestras relaciones sin caer, en lo que denomina, "mentira romántica".

> "La ligne droite est présente, dans le désir de Don Quichotte, mais elle n'est pas l'essentiel. Audessus de cette ligne, il y a le médiateur qui rayonne à la fois vers le sujet et vers l'objet. La métaphore spatiale qui exprime cette triple relation est évidemment le triangle. L'objet change avec chaque aventure mais le triangle demeure."[133]

No es que el triángulo sea el origen de las relaciones, sino que es la forma en la que confluyen las tres partes. Dupuy aclara esta idea.

> "Desire is essentially mediated, imitated on someone else's desire. I will often call this third part the Mediator. When I say, "At the beginning the Triangle already was", let there be no misunderstanding. The triangular structure of human desire is not an origin, and the vertices of the triangle – the subject, the mediator, and the object – are not pre-existing entities. It is only through their transactions that they mutually shape one another, giving the false impression that they were fully constituted from the start."[134]

Las relaciones surgidas por el deseo, las relaciones miméticas, se dibujan en un triángulo, en donde sus polos se interrelacionan de forma particular: el sujeto deseante, el modelo y el objeto de deseo. Un mediador del deseo que ilumina, a ojos del sujeto, el objeto a desear, al desearlo él mismo.

Girard descubre en su análisis literario que el deseo expresado en los escritos de diversos autores, es un deseo adquirido por la observación o el interés de otro – el mediador que luego se convertirá en modelo – hacia un objeto de deseo; y que en todas estas obras de ficción, el sujeto no se interesa por el objeto de deseo más que en el momento en que el mediador entra en escena. De igual forma que Amadís de Gaula se confirma como el

---

[132] "La estructura esencial del deseo humano muestra la estructura triangular de cualquier imitación". PARRILLA, DESIDERIO. "Cristianismo y mitología en la teoría de René Girard". *Proyección* LXII, (2015). 175-188. p.177.

[133] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p.9 Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.8

[134] DUPUY, JEAN-PIERRE. "Intersubjectivity and embodiment". First draft of a paper presented at the Third Annual Symposium on the Foundations of the Behavioral Sciences—entitled *"Dewey, Hayek and Embodied Cognition: Experience, Beliefs and Rules"*— July 18–20, 2003. Una version más corta, con el mismo título, fue publicada en *Journal of Bioeconomics*, No. 6 (2004) 275-294.

mediador del deseo caballeresco del Quijote; el Quijote, por su parte, sugerirá un deseo nuevo a su ayudante Sancho Panza:

> "Certains désirs de Sancho ne sont pas imités ; ceux qu'éveille, par exemple, la vue d'un morceau de fromage ou d'une outre de vin. Mais Sancho a d'autres ambitions que celle d'emplir son estomac. Depuis qu'il fréquente Don Quichotte il rêve d'une « île » dont il sera gouverneur, il veut un titre de duchesse pour sa fille. Ces désirs-là ne sont pas venus spontanément à l'homme simple qu'est Sancho. C'est Don Quichotte qui les lui a suggérés."[135]

Superando la mentira romántica de la modernidad, sobre la espontaneidad y originalidad del deseo[136], Girard da luz a una verdad, que cree se encuentra en el fondo de las grandes novelas.

> "Partout, au XIX siècle, la spontanéité se fait dogme, détrônant l'imitation. Ne nous laissons pas duper, répète partout Stendhal, les individualismes bruyamment professés cachent une forme nouvelle de copie. Les dégoûts romantiques, la haine de la société, la nostalgie du désert, tout comme l'esprit grégaire, ne recouvrent, le plus souvent, qu'un souci morbide de l'Autre."[137]

Retomaremos con frecuencia la idea de la mentira romántica sobre la originalidad del individuo en tanto que se vuelve recurrente en la obra de Girard. Pero toca primero descifrar el valor de cada una de las figuras que encontramos imbricadas en la relación triangular. El primer lado del triángulo del deseo mimético corresponde al modelo. Es el individuo que establece una conexión entre el resto de las partes relacionales. Como afirmó Parrilla:

---

[135] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p.9 Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p. 10.

[136] "La modernidad ilustrada postula la emancipación del individuo autónomo por medio del pensamiento crítico, la acción histórica y el despliegue del lenguaje como morada donde la persona desarrolla su identidad. En esta aventura de la libertad radica la praxis de transformación del mundo, típica del sujeto moderno, que las sociedades occidentales han implementado como proyecto ético-político a lo largo de dos siglos". MENDONZA-ÁLVAREZ, CARLOS. "Subjetividad posmoderna e identidad reconciliada. Una recepción teológica de la teoría mimética". *Universitas Philosophica* 55, año 27 (dic. 2010). 149-158. p. 151.

[137] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p. 18. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.20

> "El mediador sirve de modelo intermediario para el imitador sugiriéndole un objeto de predilección. Sirve, por tanto, como vector de movimiento para el deseo. Encauza y canaliza la pulsión mimética de manera que otro surge como imitador suyo: cuando lo deseado por el modelo cautiva también el ánimo de ese sujeto. En definitiva, detrás de todo deseo existe la sugerencia de un tercero; todo deseo es un deseo prestado."[138]

El mediador es el epicentro de las relaciones triangulares. Aunque el objeto de deseo pudiera evidenciarse como lo que atrae al sujeto deseante, dejando así al mediador solo como simple vinculo conectivo, para Girard, "L'élan vers l'objet est au fond élan vers le médiateur"[139]. La figura del mediador es fundamental, en tanto que posiciona al resto de los implicados en una relación. Así lo considera González:

> "En el deseo triangular en el que, no obstante, la preeminencia es ostentada por el Otro, antes que por el objeto, que difumina su relevancia progresivamente. así pues, la dimensión intersubjetiva recibe, en Girard, el foco principal del protagonismo metafísico del deseo. Una alteridad teñida de emulación y amenazada por la ansiedad de no obtener satisfacción. «Desear – dice Lagarde en su análisis del deseo mimético –, es sufrir por no ser como el Otro y esforzarse por copiarle, es estar en la carencia de *ser* y no saber cómo escapar»"[140].

Toda atención en las relaciones triangulares se definen en la mirada del sujeto hacia el mediador del deseo. La conversión de un individuo en modelo-mediador de deseo implica, necesariamente, analizar dos puntos importantes que Girard atiende: a) La distancia relacional entre los individuos que participan en la relación triangular; b) El ocultamiento, tanto a nivel social como psíquico, del papel de mediador que es otorgado por el sujeto. El ocultamiento de la verdad mimética acerca del verdadero objeto de deseo

---

[138] PARRILLA, DESIDERIO. "Cristianismo y mitología en la teoría de René Girard". *Proyección LXII*, (2015). 175-188. p.178.

[139] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p. 15. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.16.

[140] GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.124.

y la importancia del mediador, se evidencia como una de las formas de *méconnaissance* girardiana[141].

Para comprender hasta aquí el fenómeno de la *méconnaissance* del modelo como mediador, nos auxiliaremos de las obras de Wolfgang Palaver y Desiderio Parrilla. Según estos autores, en la teoría mimética podríamos encontrar dos posibilidades de, por qué el sujeto ignora o des-conoce[142] su relación con el modelo.

La primera, la encontramos en la obra de Palaver, cuando hace uso del concepto "bath faith" sartreano en las ideas girardianas[143]. Según Palaver, en la teoría mimética, esta *mala fe* trata sobre la mentira, a la que se somete el propio sujeto, sobre el papel del mediador en su vida. De esta forma se des-conocería, ante el resto de los sujetos, el papel del mediador, aun cuando se tenga conocimiento del proceso de imitación[144]. El sujeto es aquel que considera suyo el objeto de deseo, que cae en la mentira (romántica) acerca de la originalidad y que busca alcanzar el objeto deseado a toda costa. Es el individuo humano cuando considera propio el objeto de deseo o con el derecho innegable de obtenerlo. Como cree Girard:

[141] Hablamos de "una de las formas" puesto que en la tesis descubriremos que tal concepto en Girard no es unívoco, sino que es diferenciable según el uso. Aunque el término méconnaissance no es un neologismo girardiano, dentro de la escuela mimética adquiere, como principio, un valor insuperable, por lo cual dentro de nuestra tesis mantendremos la palabra francesa, para remarcar el valor propio del sentido.

[142] Para nuestra investigación es importante señalar la doble acepción del término desconocer, puesto que ambas acepciones se pueden encontrar de forma distinta en los textos girardianos. Por un lado desconocer revela la *ignorancia* ante un tema determinado. En la RAE se habla de *no conocer* algo. Por otro lado, podemos referirnos al no reconocimiento por parte de un individuo de una verdad sabida. En este supuesto, un sujeto no acepta reconocer algo que sí conoce. La RAE indica: tr. Dicho de una persona: Negar ser suyo algo; tr. Darse por desentendido de algo, o afectar que se ignora. En https://dle.rae.es/desconocer. Para poder mantener una limpieza semiótica en nuestra investigación, realizaremos una distinción en la primera forma de entender el verbo desconocer (ignorancia) manteniendo intacta la palabra; en la segunda forma optamos por una partición del prefijo des- para recalcar el sentido racional del acto subjetivo de *no reconocer* un hecho, o en este caso, al mediador del deseo.

[143] Cf. PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* Traducción de Gabriel Borrund. Michigan State University Press, 2013. p.83.

[144] El profesor Barahona nos aclara: "El sujeto 'sabe' pero no acepta reconocer la estúpida circularidad del deseo; detrás de los obstáculos fácilmente superables se encierra la decepción; pensamos que el modelo tiene la clave del éxito en detrimento de nuestra autoestima…". En BARAHONA, ÁNGEL. "Revisión de la teología agustiniana con una original teoría sobre el deseo (segunda parte)". *Revista Comunicación y Hombre*, 8 (2012). 65-75. p.66.

> "Notre expérience subjective contredit la vérité de notre désir. Plus ce désir est intense, plus il nous semble nôtre et seulement nôtre. Mais cette expérience est mensongère."[145]

Y como puntualiza Márquez al respecto de la mala fe:

> "La mala fe produce la siguiente paradoja: sabe que el deseo es mimético pero está dispuesto a mantener la ilusión del sujeto autónomo; construye un sistema sobre una mentira a sabiendas que es una mentira. Y esto es justamente lo que cancela, para todas las teorías construidas sobre la mala fe, la capacidad de auto exteriorización; es decir, de convertirse en 'lo sagrado'".[146]

Esto quiere decir que, mientras más "mala fe" tiene el sujeto, más se impone condicionamientos que le impiden alcanzar su objeto de deseo. Por lo cual, mientras más niega la importancia del otro en relación a su deseo, menos posibilidad tiene de realmente alcanzar el *ser* del otro, es decir, el verdadero objeto de deseo. Por tanto se tiende a la rivalidad en esta forma.

La segunda evidencia la encontramos en la *méconnaissance*, de la forma en que es tratado este concepto por Desiderio Parilla. En su obra Parrilla identifica el paso de un mimetismo positivo (lo denomina mimetismo primario) a uno negativo (lo denomina mimetismo secundario) – que también identifica con los temas de la mediación externa e interna –, como el momento donde radica el desconocimiento de la relación mimética por parte del sujeto y, que a su vez, provoca la rivalidad[147].

---

[145] GIRARD, RENÉ. *Le sacrifice*. Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003. p.32. Traducción al castellano de BONET PONCE, CLARA. *El sacrificio.* Encuentro, Madrid, 2012. p. 39.

[146] MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE F. (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p.21-22.

[147] "Girard distingue dos fases bien diferenciadas dentro del deseo mimético: una primera fase llamada 'mimetismo primario' o 'mimetismo pacífico' y otra fase posterior denominada 'mimetismo secundario' o 'mimetismo violento'". PARRILLA, DESIDERIO. *Rene Girard. La violencia desvelada*. Dykinson, S.L. 2017. p.55. Habría que considerar si en su discurso sobre mímesis primaria o mímesis pacífica, Parrilla se refiere a la primera imitación que menciona Palaver que está conectada al in-consciente automático (véase la nota de este trabajo al respecto) y que nosotros argüimos como mimetismo natural; o si, por el contrario, Parrilla está defendiendo una imitación primaria, en donde la racionalidad ya juega un papel fundamental en la elección de un mediador y de un objeto de deseo, para luego ver el paso de ésta a una segunda imitación caracterizada por la rivalidad, lo cual implicaría dos connotaciones muy distintas al término "mimetismo primario". Quizás el factor fundamental a tener en cuenta es la integración de la distancia en la mediación que realizó Girard. Cuando Parrilla sustenta en su investigación que el paso de la mediación externa a la mediación interna (términos de Girard), también es un paso de la buena mímesis a la mala mímesis, se está refiriendo a este traslado, donde la posibilidad real de disputar el objeto con el sujeto permite la desidealización de la figura del modelo, y la entrada inconsciente en una forma de rivalidad con este. Como afirma más adelante en su texto: "el deseo sugerido se basa en 'la mediación externa' entre modelo y sujeto

> "El desconocimiento (o *méconaissance)* de esta ambivalencia del 'deseo primario' provoca que el deseo lleve de suyo a la génesis de los enemigos (o Dobles) y su simetría conflictiva"[148].

La ignorancia del sujeto de ese paso de la mímesis pacifica a mímesis conflictiva – sea por el motivo que sea –, concluye en el desequilibrio de las formas de relación, que se ven ahora abocadas hacia la violencia. Y este desequilibrio en las relaciones, que se transforman de relaciones triangulares a relaciones bilaterales[149], van de la mano de la noción de interdividualidad[150].

Para Desiderio este concepto de interdividualidad podría considerarse ambiguo. Por ello opta por presentar en su libro una distinción antes hecha por Girard. De esta manera se delimita el enunciado de "relación interdividual" solo a los casos de mimetismo primario, donde las relaciones son simbióticas y guiadas por la cooperación[151]. Mientras que en las relaciones de rivalidad, el mimetismo secundario, se debe utilizar la noción de "interindividualidad" puesto que se trata de una "relación conflictiva de dobles", arguyendo que solo es posible ver al individuo en la etapa de mimetismo secundario[152].

---

deseante, que origina una 'mímesis pacífica'; El 'deseo de apropiación' origina una 'mediación interna' donde modelo y sujeto deseante se interfieren miméticamente, dando lugar a la 'mímesis conflictiva'". *Ibid*.p.56.

[148] *Ibidem.*

[149] Señala este autor: "La posición original del deseo mimético es esta triangulación, pero al pasar del mimetismo primario (mediación externa) al mimetismo secundario (mediación interna) el objeto desaparece y, con el objeto, también el triángulo mimético. Entonces la morfología triangular del deseo da paso a una morfología lineal, donde los sujetos quedan enfrentados miméticamente en una estructura paralela y bipolar". *Ibid.* p.60-61.

[150] El término interdividualidad nació del psicólogo Jean-Michel Oughourlian al hablar de "psicología interdividual". Un desarrollo del tema lo encontramos en: GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture*. Desclée de Brouwer, 2004. P.52-53; también Capítulo 4 "Interdividual psychology" en OUGHOURLIAN, J.M. (trans. Trevor Cribben Merrill). *Mimetic Brain.* Michigan State University, 2016. p.33; y sobre las distinciones entre interdividual-interindividual, en OUGHOURLIAN, J.M. "*Un mime nommé desir: hystérie, transe, posesión, adorcisme*. Grasset, París, 1982. p.15ss.

[151] Cf. PARRILLA, DESIDERIO. *René Girard. La violencia desvelada*. Dykinson, S.L. p.59. Es interesante que este autor no se interesó por analizar la posibilidad de la rivalidad en la cooperación. Por ejemplo, Paul Dumouchel se distancia de la comprensión girardiana que mantiene un sesgo infranqueable entre cooperación y conflicto, alegando que es posible la existencia de la rivalidad en la cooperación entre individuos de la misma especie, por lo mismo que pueden existir la relaciones pacificas: la imitación. Cf. DUMOUCHEL, PAUL. "A covenant among beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective". En ANTONELLO, PIERPAOLO; GIFFORD, PAUL (eds.). *Can we survive our Origins? Readings in René Girard´s Theory of Violence and the Sacred*. East Lansing, Michigan State University Press, 2015.

[152] PARRILLA, DESIDERIO. *Rene Girard. La violencia desvelada*. Dykinson, S.L. p.60.

De esta forma, retornando a nuestro discurso sobre esta primera forma de méconnaissance; el hecho de un desconocimiento (ignorancia) de la mímesis primaria, o del des-conocimiento del papel del mediador, remite siempre hacia la rivalidad.

Por otro lado, la pérdida de la relación triangular y el paso a la relación bilateral conflictiva modelo-sujeto, sucede también, por la pérdida del valor del objeto deseado, que presuponía el punto de inflexión en las relaciones interdividuales[153]. La emergencia de la relación de dobles permite ver el *deseo de prestigio*[154]. Este deseo de prestigio, que consideramos es bastante cercano al *deseo de reconocimiento hegeliano*, es el deseo de superar al Otro, de ser reconocido como modelo supremo, y siempre va en aumento. Esta relación de dobles es lo propio de la imitación secundaria de Parrilla, y se fundamenta en la ignorancia de las relaciones imitativas, recayendo cada vez más en sus consecuencias. Mientras más penetran en la reciprocidad violenta (relación de Dobles), más se consideran autónomos y más consideran que su deseo es el original y tienden más a la defensa de este, replicando, inconscientemente, las acciones del otro e igualándose cada vez más.

Como veremos en la mediación interna y en la crisis de las diferencias, mientras la reciprocidad violenta aumenta, las distancias se acortan permitiendo un flujo constante de violencia que se replica por momentos, y que puede contagiarse al resto de los sujetos cercanos. Esto resulta en el *Runaway* girardiano que es el principio de la crisis de las diferencias: una situación imparable de violencia que desborda en un desequilibrio de la sociedad, y donde descubren como imperativo un mecanismo expulsor.

1.3.2. La mediación externa e interna.

La distancia girardiana no solo afecta al sentido de las relaciones miméticas. El alcance de estos conceptos no se relega al discurso sobre la distancia entre sujetos y su forma de percibir al otro, según el caso. Durante el transcurso de nuestra investigación, veremos cómo condiciona las relaciones simétricas entre los individuos. Los binomios dentro–

[153] "[…] el objeto ya está designado por el modelo, pero ese modelo permanece en las sombras; el objeto constituye el polo principal de afectividad y actividad deseante. Cuando el mecanismo mimético tiende a apartarse del objeto designado para volverse al rival que designa el objeto, el objeto se desvanece". GIRARD, RENÉ. *Literatura, mímesis y antropología*. Gedisa, Barcelona, 1984. p.67.

[154] PARRILLA, DESIDERIO. *Rene Girard. La violencia desvelada*. Dykinson, S.L. p.56.

fuera, exterior–interior, reflejarán, a lo largo de la teoría mimética, no solo una relación con el deseo mimético, sino también, una reflexión ulterior entre el emerger de la violencia y las acciones que inciden sobre esta.

Sobre la distancia en relación al deseo mimético, dice Girard en su primer libro:

> "Nous parlerons de médiation externe lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères de possibles dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact. Nous parlerons de médiation interne lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre."[155]

La distinción entra la mediación externa y la interna se vuelve suficiente, según Girard, para la comprensión de las obras literarias que estaba tratando, y permite suscitar el debate sobre el emerger de la violencia en las relaciones triangulares. Entre la mediación externa e interna, se encierra un prolífico debate que se acentúa en cada una de estas. Mientras en la mediación externa el desarrollo discursivo se centra en la realidad metafísica y la relación simbólica, psicológica y ontológica entre sujeto-mediador-objeto; en la mediación interna el discurso se basa en un análisis a la posibilidad del surgimiento de la violencia por las relaciones dobles. Podemos advertir que en ambos enunciados sobre la distancia, en la obra girardiana, hay una posición positiva y negativa. Esto es: existe una mediación externa positiva y una mediación externa negativa, existe una mediación interna positiva y una mediación interna negativa; y también, un momento donde las mediaciones se enlazan entre sí y podemos ver un paso de la mediación externa a la mediación interna (consideremos ese movimiento que mencionaba Parrilla en su libro de un mimetismo primario a un mimetismo secundario).

[155] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. 14 Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.15.

1.3.2.1. Mediación externa positiva.

Hablemos primero de *la mediación externa positiva*. Nos parece oportuno delinear este aspecto con las observaciones de tres autores que han referido algo importante al respecto y que nos conceden la dirección propia en la que queremos situar nuestra discusión actual.

En su resumen a la obra girardiana, Fleming observa:

> "The kind of mimetic desire at work in Don Quixote is what Girard describes as 'externally mediated'. Here, the model/mediator of desire is removed—historically, ontologically, spiritually—from the desiring subject such that there is no realistic possibility for rivalry between the subject and the mediator concerning an object of desire. Don Quixote is as unlikely to become a rival of Amadís of Gaul as a Christian is to become a rival of Christ."[156]

Por su parte, Roberto Solarte considera que la mediación externa…

> "asume una distancia en el espacio, el tiempo, el orden social o el prestigio entre el sujeto que desea y su modelo o mediador. Los objetos no son deseables por sí mismos, sino solo en su designación por parte del modelo externo, lo que hace que se transformen y adquieran cualidades que no poseían. La relación de contagio no es directa, sino que acontece como si viniera desde una especie de mando supremo. En este contexto, la relación no conduce a un conflicto de rivalidad, sino al contagio de los deseos que a su vez transfigura los objetos, como en el caso de Don Quijote."[157]

Por último, el profesor Barahona, en su libro, expone:

> "En la *externa*, la distancia es espiritual, sin contacto físico. Cervantes y Flaubert son el paradigma: *Don Quijote y Madame Bovary* siguen a sus modelos de ficción –Amadís de Gaula o las cortesanas parisinas –. Se suscita la locura o el aprendizaje por la admiración desmesurada. El sujeto real, protagonista de la novela, imita al modelo ideal que está fuera de la novela. Aquí no hay conflicto rival, sino emulación que sirve de motivación o puerta abierta a la locura."[158]

---

[156] COWDELL, SCOTT; FLEMING, CHRIS; HODGE, JOEL (eds.). *Violence, desire, and the Sacred Volume 2. René Girard and Sacrifice in Life, Love and Literature.* Bloomsbury, New York, 2014. p.3.

[157] SOLARTE, M. ROBERTO. *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2016. p.63.

[158] BARAHONA, ANGEL. *René Girard: de la ciencia a la fe*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2014. p.32.

Los tres autores, impulsados por la lectura de Girard sobre este fenómeno, mantienen una misma línea en sus ideas: la mediación externa se concentra en una relación triangular con un eje vertical no alcanzable (el modelo) por lo cual impide el surgimiento de la violencia. Lo externo denota una distancia insalvable entre el sujeto y el mediador del deseo. Ya no una distancia física sino una distancia espiritual. Como indica Márquez intentando sistematizar ejemplos de la mediación externa positiva:

> "Implica una gran distancia y conduce 1) al respeto -i.e. como en el caso de un alumno que quiere aprender del profesor-; 2) a la admiración o a la veneración a quien consideramos inalcanzable pero de quien obtenemos inspiración -i.e. un modelo divino o monárquico-… Por lo regular, la distancia que da exterioridad al modelo genera, en el sujeto deseante, la conciencia de que se trata de un modelo a seguir y eso hace que no haya rivalidad. Este tipo de mediación es la que permite el 'conocimiento apacible', la 'inocencia infantil' y la 'transmisión de la cultura'".[159]

Fleming, Solarte y Barahona también nos llevan a cuestionarnos sobre la *autoridad*, y aunque ellos mismos no tratan el tema, este subyace al discurso que intentan remarcar. Hablemos acerca de la autoridad en la mediación externa.

La mediación externa es la distancia de la autoridad y el poder reconocido. El sujeto admite la imposibilidad del alcance del mediador, pero no por ello deja de reconocerlo como un modelo a seguir. La autoridad que el modelo tiene en sí mismo, dada por los sujetos que lo reconocen, o por su rango, o personalidad divina, impide toda forma de rivalidad contra este (o no la impiden en su totalidad).

La distancia espiritual que se acentúa de manera especial en este tipo de relación, ha marcado la impronta de la autoridad con la cual, durante siglos, el equilibrio social se mantuvo. El mediador como figura de autoridad, y la distancia con los sujetos, mantiene este el equilibrio de dos maneras: a) impide las relaciones de rivalidad entre el modelo y el sujeto y b) impide las relaciones de rivalidad entre los sujetos que tienen en común al mismo mediador (tal detalle lo evidenciaremos en la mediación interna positiva). Las figuras de autoridad Dios, Rey, Señor y Padre, enuncian, no solo, la forma de relación

[159] MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE F. (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p.49-50.

sujeto-mediador, sino las relaciones horizontales sujeto-sujeto[160]. Freud no se percata de esto y tampoco Nietzsche, que no conciben la ruptura radical de las relaciones sociales que supone la pérdida de la figura de autoridad, sea este el *pater familias* o Dios. Esto es visible, en la teoría mimética, cuando se trata el tema de la libertad -al menos en la forma en que la menciona Girard-, donde nuestro autor considera que solo en la mediación externa, en la aceptación verdaderamente libre de nuestros modelos, el individuo humano puede sentirse pleno y libre de las cadenas de la mala mímesis:

> "Les hommes qui ne peuvent regarder la liberté en face sont exposés à l'angoisse. Ils cherchent un point d'appui où fixer leurs regards. Il n'y a plus ni Dieu, ni roi, ni seigneur pour les relier à l'universel. C'est pour échapper au sentiment du particulier que les hommes désirent selon l'Autre; ils choisissent des dieux de rechange car ils ne peuvent pas renoncer à l'infini."[161]

Además en la mediación externa positiva destaca la *emulación* como forma de imitación. Como cree Barahona, las relaciones de emulación son más penetrantes que las relaciones de imitación, puesto que los sujetos no tienden a la rivalidad por alcanzar el objeto de deseo, sino que, se esfuerzan por una implementación radical del ejemplo propuesto por el mediador en sus vidas. Es en esta mediación donde recuperamos el discurso sobre la buena mímesis. La buena mímesis no está solamente presente en el aprendizaje y otras formas de relaciones miméticas pacíficas como ya hemos visto, sino, también, en unas relaciones de imitación que invalidan la posibilidad de violencia entre los sujetos. Dentro de la teoría mimética se da un discurso amplísimo sobre Cristo como mediador y modelo, *el modelo definitivo,* el mejor. Han sido muchas las obras que abarcan la idea de Jesús como máximo exponente de modelo, en las relaciones con los sujetos, dentro de la mediación externa. Pero también está relación con Cristo, la veremos en la mediación interna positiva. Quizás la evidencia teológica nos ayude a comprenderlo: al ser Dios se nos revela en la mediación externa, en la distancia; al ser hombre, se nos revela cercano y directo, en la mediación interna positiva.

---

[160] "'Condenado', como dijera Esposito, 'a ser libre, sin Dios, ni rey, ni Señor que, desde fuera, desde arriba, desde la distancia, le indique lo que debe hacer, lo que ha de desear'". PAOLA RODRÍGUEZ, GINA. "De la violencia sagrada a la violencia prosaica. Notas sobre la teoría mimética de René Girard". *Pre-til,* Año 9, No. 24 (ene-jun 2010) 37-50. p.46.

[161] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p.60-61. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.63ss.

1.3.2.2. Mediación externa negativa.

Sobre *la mediación externa negativa*, Márquez puntualiza:

> "Se manifiesta en 1) la ley como obstáculo insuperable y como un elemento externo, es decir, que no ha sido interiorizado por el individuo y por lo tanto produce la frustración del sujeto deseante, 2) la deshumanización -por temor o por arrogancia- del otro, al que se le pueden hacer las peores cosas, tal y como ocurre en la distancia entre una multitud y su víctima linchada; 3) la indiferencia al otro, al que ni siquiera se le deshumaniza, sino simple y sencillamente no se le ve, se le invisibiliza."[162]

Toda forma de ataque, deshumanización, malos tratos o invisibilización de los Otros estriba, inexorablemente, en una mediación externa negativa. Es una categoría superior al des-conocimiento que tratamos antes: se trata de la indiferencia, de invisibilizar a los sujetos, de dejarlos a un lado. Girard tratará con gran persistencia el tema de la indiferencia cuando plantee sus ideas sobre el chivo expiatorio en la modernidad. Cree que es la indiferencia la nueva forma de sacrificios en las sociedades modernas.

Aquí también puede ser efectivo un estudio a partir de los rangos sociales, o de las esferas culturales, puesto que existen evidencias de esta indiferencia a grupos, etnias, razas o personas por su situación: enfermos, pobres, dependientes de alguna droga, con alguna discapacidad física o mental, etc. La idea de una mediación externa, unida a la indiferencia, aunque antinómico, obliga a hablar de anti-modelos (o contra-modelos) más que de modelos de deseo. Los sujetos descartados o los que son sometidos a la indiferencia, se vuelven anti-modelos de acción. La sociedad tiende a invisibilizarlos y en la educación, por ejemplo, tienden a tomarlos como contra-modelos en una comparación intersubjetiva con los denominados "triunfadores". Esta mediación que se mantiene externa, a pesar de que el sujeto puede estar muy cerca geográficamente, convierte a estos individuos en futuras posibles víctimas.

[162] MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE F. (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p.50-51.

1.3.2.3. Mediación interna positiva.

Por otro lado encontramos *la mediación interna positiva.* La verdadera amistad, las relaciones de amor, la esfera religiosa en la vida del sujeto, son ejemplos destacables de este tipo de mediación. En la mediación interna positiva la distancia espiritual y geográfica es mínima, pero no por ello permite un emerger de la violencia, sino que da muestras de un ejercicio de amor. El amor para Girard y los autores posteriores se vuelve la respuesta contra toda forma de violencia. Y el ejemplo máximo de amor es Cristo y este amor se fundamenta como la base del cristianismo.

En el cristianismo no se suscita la rivalidad entre el cristiano y Cristo o entre los mismos cristianos. Tomar a Cristo como modelo implica un *querer ser otro Cristo*. Nos movemos en un plano de relaciones ontológico–metafísicas donde el sujeto al imitar al mediador siente que adquiere parte del *ser* de este mediador, pero sin arrebatárselo. Según Barahona: "Una conversión religiosa significa mirar al modelo, en el caso de nuestra cultura occidental, Jesucristo, y contemplar su rostro sin ver un rival en él"[163]. El objeto de deseo, aun centrado en el *ser* del mediador, no busca expropiar al mediador de lo que lo caracteriza como tal, puesto que tal acto conllevaría irremediablemente a una identificación con la nada, sino que busca percibirse como seguidor del modelo de deseo en una adecuación de la realidad del sujeto a la figura del modelo; esto es: en una imitación total de su identidad. De esta manera, un cristiano se siente más *otro Cristo*, cuando en su vida, busca imitar en todo las acciones de su Maestro. Y de la misma manera, en las relaciones entre sujetos que admiran el mismo mediador, la rivalidad es imposible porque no se busca ser más o mejor imitador que el otro sujeto. Por esto mismo es posible que las relaciones intersubjetivas se sitúen en un plano positivo, guiados por un mismo objeto de deseo. En el libro de Parrilla encontramos un análisis particular del Espíritu Santo como aquella fuerza, aquel "Agape Sobrenatural" que permite las relaciones internas positivas, superando, por la conversión, el estado de rivalidad[164].

[163] BARAHONA, ÁNGEL. "Revisión de la teología agustiniana con una original teoría sobre el deseo (segunda parte)". *Revista Comunicación y Hombre*, 8 (2012). 65-75. p. 67.

[164] PARRILLA, DESIDERIO. *Rene Girard. La violencia desvelada*. Dykinson, S.L. p.86-91.

1.3.2.4. La mediación interna negativa. La génesis de la violencia.

Por último nos encontramos ante la *mediación interna negativa*. La mediación que más interesó en sus investigaciones a Girard y al resto de la escuela mimética. Su característica fundamental es la violencia, el antagonismo y el *deseo de apropiación.* Mientras que la mímesis externa, dentro de la primera obra del autor, se evidencia en autores como Flaubert y Cervantes; en el otro extremo encontraremos a Stendhal o Proust. Como señala Palaver:

> "Stendhal, meanwhile, speaks of a different kind of mimetic desire, which he connects above all with the concept of vanity. The vain subject desires an object only when he is convinced that another also desires this same object. The mediator thus becomes a rival the desiring subject. The two find themselves on the same plane, and the subject's vanity demands that the rival be defeated. One finds similar manifestation of mimetic desire in Proust, in particular where the yet-stronger emotions of jealousy and envy emerge. The subject needs a rival in order to feel love or sexual desire. Stendhal's vanity is Proust's snobbism; the snob does not trust his own judgment, for he desires the object that the other already possesses and is therefore a slave to the fashion of the times. In Stendhal and Proust, one can say the rival is part of the imitating subject's world. This mediation is no longer external, as was the case with Don Quixote and his hero Amadis of Gaul, but rather within the subject's sphere of influence: Girard calls this phenomenon *internal mediation.*"[165]

Girard sitúa toda rivalidad en las mediación interna negativa de la mímesis, donde la distancia espiritual, que se da la mediación externa, ya no existe. La posibilidad de alcanzar al mediador del objeto deseado, introduce a la violencia dentro de las relaciones interdividuales. El sujeto des-conoce al mediador como modelo y lo sitúa en un papel de rival, de alguien a superar.

Girard considera que en la dinámica de *double-bind*[166] que lleva a cabo el modelo (ignorante de esta situación por otra parte), frustra al sujeto deseante en su deseo. Hay

[165] PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* Traducción de Gabriel Borrund. Michigan State University Press, 2013. p.59.

[166] Cf. GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. p. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. pp. 156-157, 159.

una propensión no-consciente por parte del modelo al binomio: "imítame – no me imites"; donde, paradójicamente, no está en juego realmente el objeto de deseo, sino la identidad de los sujetos implicados. Es un juego de rivalidad por el *ser* (cosa que analizaremos al hablar del deseo metafísico). Este ejercicio de "presentar" y "ocultar" el objeto de deseo al sujeto apasionado, conduce al sujeto a una descarga, que Girard denomina *odio*[167], remarcando así toda la tendencia conflictiva y las relaciones de rivalidad que acontecen entre modelo y sujeto. ¿Pero por qué odio? ¿Será acaso por el juego de enseñar-ocultar llevado a cabo por el modelo? La respuesta nos conduce a una situación más profunda que el mismo *double-bind,* que es solamente el reflejo de las relaciones conflictivas. El odio que Girard menciona es síntoma del complejo sentimiento de *dependencia* al que se siente sometido el sujeto. El sujeto conoce y se siente dependiente del modelo y eso eleva su odio hacía él mismo y hacia el mediador. Este odio lo hace esclavo, a su vez, de las relaciones conflictivas con el otro. Es interesante como lo expresa James Alison en uno de sus libros:

> "[…] nuestros deseos son adquiridos a imitación de los deseos de otros, el 'yo' que nutre el espejismo de mi propia originalidad, ciego a su dependencia, es tal vez el que más dependiente es de los deseos de otros, pero de maneras escondidas y compulsivas. Bueno, hasta ahí sin problemas. Pero esto significa que estamos dispuestos siempre al conflicto. Consideren lo siguiente: si reconozco mi absoluta dependencia del otro para mi deseo, en lo social y en lo personal, entonces estoy en paz con el otro. Sin embargo, en el momento en que busco afirmar la anterioridad y originalidad de mi deseo, entonces estoy en una relación conflictiva con el otro"[168].

Las relaciones modelo-sujeto-objeto deseado pasan a ser relaciones de tensión, de rivalidad. A partir de ahí todas las acciones del sujeto representarán un proceso residual de reciprocidad, donde las acciones de uno desencadenen las acciones del otro. El sujeto actuará en correspondencia a la obtención del bien que considera, de por sí, propio. El modelo actuará en correspondencia a la protección de su propia imagen como verdadero

[167] Cf. GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p.15. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.17

[168] ALISON, JAMES. *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*. Herder, 1999. p.23.

dueño del objeto deseado[169]. No importa cual pueda ser este objeto: el amor de una mujer, el tutor de sus hijos en la disputa de Monsieur Valenood y Monsieur de Rênal, etc. Como cree el pensador franco-americano: "Lorsque les rivalités mimétiques franchissent un certain seuil d'intensité, les rivaux oublient, égarent ou détruisent les objets qu'ils se disputaient et ils s'en prennent directement les uns aux autres. La haine du rival l'emporte alors sur le désir de l'objet"[170]. El mediador pasa a ser modelo, y luego rival del sujeto, y se emprende una relación de dobles, donde la conclusión es toda pérdida de identidad: el sujeto se convierte en modelo, el modelo en sujeto y viceversa en una lucha recíproca de superar al otro. Como dice Girard: "C'est le stade de ce que j'appelle la « médiation double », où chacun des deux rivaux devient un modèle-obstacle pour l'autre. La rivalité devient gémellaire et les rivaux vont de plus en plus se ressembler."[171]

¿Entonces que ocurre con el objeto de deseo en estas relaciones de conflicto? Mientras más se exaspera la rivalidad, el objeto de deseo desaparece, o se trasforma en una mera excusa para mantener las relaciones bipartitas de rivalidad. Ante cada acto del modelo, el sujeto realizará una acción que ser contraria a esta, ambos se convierten en un obstáculo para el otro. La mediación de dobles es el principio de la rivalidad y la *indiferenciación*[172]. En el surgimiento de la relación de dobles, y en la pérdida de importancia del objeto de deseo, se descubre el inicio de toda rivalidad. Una situación que no tiene forma de ser revertida, sino que siempre va en escalada. Todos los actos son actos contra el otro, y la venganza se convierte en la forma máxima de relación.

Dentro de estas relaciones de dobles, Girard descubre una paradoja. Considera que todos los sujetos añoran, por encima de todo un *obstáculo insuperable*. Este obstáculo es

[169] Como sugiere Jean Marc Bourdin : « Postulant que le désir est toujours imitation d'un désir d'autrui, Girard estime que le conflit est inévitable dès lors que ces désirs portent sur l'appropriation d'un bien non partageable ». BOURDIN, JEAN-MARC. "La rivalité des égaux : une anthropologie politique girardienne". *Cités,* No 53 (2013) 33-40. p.33

[170] GIRARD, RENÉ. *Le sacrifice.* Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003. p.39. Traducción al castellano de BONET PONCE, CLARA. *El sacrificio*. Encuentro, Madrid, 2012. p.46.

[171] GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. p.48.

[172] "Otro concepto clave para la mímesis interna negativa es el de indiferenciación, que va de la mano con la imitación de los deseos y los roles en un contexto en donde fallan las jerarquías, las prohibiciones, es decir el orden. Aunque la indiferenciación puede también implicar "identificación positiva", la teoría mimética utiliza poco esta expresión. Por el contrario, indiferenciación casi siempre se refiere a "mediación doble", que aparece con la desaparición de la distancia entre el sujeto deseante y su modelo y esto a la vez provoca que 'el sujeto pasa a ser, a su vez, modelo de su modelo'". MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE F. (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020. p.49.

denominado por Girard con el término bíblico "escándalo". Sobre este concepto, en una entrevista, el pensador francés afirma:

> "I define 'scandal' as the obstacle which attract you- to the paradoxical obstacle. It can only be the mimetic rival, but you deny this attraction. You want to think of the rival only in negative terms. Therefore, you do everything not to imitate your model. For example, is he wears a blue tie, you wear a red one, but you still imitate him madly in the sense that you desire everything he desires. If you're my model and I fall in love with your wife, or your daughter, we're going to become rivals. Period. And this rivalry will play both ways because probably you're no longer in love with your wife because you've possessed her securely for many years. And my desire is going to revive yours. Therefore, you're going to become my imitator as well as my model and everything will move both ways in perfect identity but will always be interpreted in terms of difference."[173]

Por un lado, escándalo es el modelo que el sujeto se propone superar, incluso conociendo la imposibilidad de superarlo; antes bien, hace una búsqueda consciente de este modelo por esta imposibilidad. De esta forma se revela una posición masoquista propia del deseo mimético, en el sujeto[174]. El deseo aprende, y el sujeto en su propia conciencia, es capaz de captar y poner en una balanza el valor de todos los deseos adquiridos. De esta manera, aprehendiendo que la obtención de un deseo (superación de un contrario) siempre se impone como una victoria efímera, pasajera; el sujeto, ahora, lucha por encontrar un mediador del deseo que no pueda superar. Esta dinámica de *insuperabilidad* tiene, como objetivo, evitar la *depresión* en la que se sume el sujeto al percibir que la obtención del deseo no le llena. El sujeto, como conciencia abierta a la experiencia, aprende que hay mayor placer en la relación conflictiva con un modelo insuperable, que en la obtención del objeto de deseo[175].

---

[173] CAYLEY, DAVID (ed.). *The ideas of René Girard. An anthropology of violence and religion*. Religion & Science Biblical Criticism & Interpretation. 2019. p.10-11.

[174] Como dice Girard: "The traditional English translation of stumbling block is far superior to timid recent translations, for the Greek skandalon designates an unavoidable obstacle that somehow becomes more attractive (as well as repulsive) each time we stumble against it". GIRARD, RENÉ. "Are the Gospel Mythical?". *First Things* (April 1996). https://www.firstthings.com/article/1996/04/are-the-gospels-mythical. (última consulta: 12 de junio de 2020)

[175] Afirma Girard: *"In linea di massima, essa sembra tanto più desiderabile quanto più è difficile da acquisire".* GIRARD, RENÉ. "La appartenenza". p. 261, en MAZZÚ, DOMENICA. *Politiche di Caino*.

Por el lado del mediador, la pasión causada en el sujeto por haber encontrado el objeto de deseo, aviva nuevamente su propio deseo en el modelo, cosa que hace que se ponga en posición defensiva (los ejemplos del amante que vuelve a despertar el interés por su esposa en el marido, son recurrentes en Girard, sobre este aspecto). A mayor muestras de protección del objeto deseado, mayor interés muestra el sujeto por su obtención. Como dice Palaver: "The subject desires the object that is most difficult to obtain, for it perceives a direct relationship between the model's resistance and object's actual value"[176]. Ante un mediador insuperable, el valor del objeto es exponencialmente superior para el sujeto. Ante un mediador mediocre o que no muestra signos de interesarse por la protección del objeto deseado, el sujeto tiende a la pérdida de interés por el objeto. El interés real del sujeto no es otro que valorar el interés de protección por parte del mediador.

Girard intuye, desde la psicología, esta búsqueda de un rival mayor. La frustración y el deseo de superación van de la mano para mantener al sujeto siempre atento y activo. Allí donde hay un rival superior, es donde mejor se siente el sujeto de deseo. La paradoja se halla en las diversas y en ocasiones contradictorias emociones encontradas que suceden en el sujeto ante la presencia de este mediador y, ante el interés del individuo por este.

A partir de estas conclusiones, Girard afirma que el verdadero objeto de deseo del sujeto no es otro que el *ser* del mediador/rival. El deseo mimético es deseo de ser otro, porque en el otro el sujeto cree haber encontrado todos los elementos que no identifica – es esta otra forma de desconocimiento – en sí mismo. Pero dentro de esta dinámica de intentar apropiarse del *ser* del otro, en la ceguera propia inducida por la rivalidad, el sujeto es incapaz de percatarse que el modelo de deseo no es un modelo original, sino que es otro sujeto apasionado, al igual que él. Así que el estudio del *deseo metafísico* girardiano, que ahora proponemos insistirá en dos aspectos imprescindibles: 1) la obtención del ser del otro como principio fundamental del deseo mimético, esto es: estudiar la raíz ontológico-metafísica que subyace a las consideraciones de Girard; y 2) la búsqueda de alcanzar el Ser supremo (modelo supremo y original) por parte del sujeto apasionado, que podemos verificarlo en la relación del hombre con Dios.

[176] PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* Traducción de Gabriel Borrund. Michigan State University Press, 2013. p.124.

1.4. El deseo metafísico: una llamada hacia el otro. El principio ontológico de la rivalidad.

¿Por qué el debate sobre el aspecto ontológico del deseo tiene su propio apartado en nuestra investigación? Responde a la importancia que otorgamos al tema. Hemos de señalar que, aun cuando todos los autores girardianos han dicho algo sobre el deseo metafísico, lo hacen de manera sucinta. Hay un cierto interés de superar, a gran velocidad, todo debate sobre el tema; quizás por el temor a caer en algunos atolladeros difíciles de desentrañar. Ese temor impide que exista una postura hermenéutica que se aventure a trabajar, de lleno, la línea ontológica-metafísica planteada por Girard. Y eso que es el propio Girard quien, en distintos momentos de sus años intelectuales, muestra un marcado interés por el tema, y al mismo tiempo, una distancia al respecto con otros autores contemporáneos a él[177].

Como podría verse en cualquier trabajo bibliográfico, la escuela mimética se ha compartimentado en distintas líneas de investigación, que se aseguran de tratar, de manera rigurosa, alguna de las intuiciones del aviñonés. En particular, los autores girardianos han mostrado un mayor interés por (en orden): las repercusiones del mecanismo del chivo expiatorio; el estudio teológico de la Revelación cristiana como desmitificadora y superadora de la violencia; y el análisis literario del deseo. En nuestra búsqueda bibliográfica hallamos que las diversas lecturas del deseo mimético no se distribuyen más que en un puñado de páginas. Es lacónico cualquier interés especulativo sobre la metafísica del deseo, y resumiendo, en un discurso unificador, la mimética del deseo, las formas de las mediaciones y el deseo metafísico. Muchos de estos autores consideran acabado el debate, utilizando la conocida frase de Girard: *todo deseo es deseo de ser otro.*

Mentira romántica y Verdad novelesca es, sobre todo, un estudio de metafísica de las pasiones y los hechos acaecidos por el deseo. Todo el análisis literario, en esta obra, se vuelca hacia el deseo y su ontología relacional. No es un tema baladí, sino que debe

[177] Existe una distancia epistemológica entre el deseo metafísico girardiano y el deseo metafísico o de trascendencia de Levinas. Mientras en Girard el deseo metafísico es un deseo de ser otro, de adquirir el ser del otro; en "Totalidad e Infinito", Levinas trata acerca de un deseo de trascendencia absoluta hacia lo infinito e invisible. Cf. LEVINAS, ENMANUEL. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sigueme. p.57. En la obra «Achever Clausewitz» encontramos en varias ocasiones una mención a Levinas y su teoría por parte de nuestro autor. También en una entrevista realizada por Carlos Mendonza-Álvarez. Cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, CARLOS; GIRARD, RENÉ. "Pensar la esperanza como apocalipsis. (Entrevista a René Girard)". *Iglesia Viva*, Nº 234, (abril-junio 2008). 77-90. https://iviva.org/revistas/234/234-21-CONVER.pdf. (Última consulta el 8 de junio de 2020).

apreciarse en toda su amplitud para pasar a las siguientes esferas del pensamiento de Girard. Proponemos aquí una mirada a tal obra siguiendo las ideas expresadas por el autor para alcanzar un orden lógico y nuevas intuiciones.

Si nuestro deseo mimético, como señalamos en la mediación interna, surge de la aproximación entre los puntos del triángulo de deseo, y permite que acontezca la rivalidad, es porque Girard considera una metafísica del deseo: un deseo que tiende hacia el otro y no hacia el objeto. Esta intuición constriñe una mirada hacia el mediador en relación al objeto, puesto que el valor del deseo se difumina o se afianza en torno a la protección o desinterés del mediador que lo posee. De esta forma, el objeto de deseo se convierte en la insulsa justificación para entrar en contacto directo con el modelo.

En su primera incursión literaria, Girard descubre que "Chez Proust ce désir d'absorber l'être du médiateur se présente fréquemment sous la forme d'un désir d'initiation à une vie nouvelle : vie de sports, vie rustique, vie « déréglée ». Le prestige soudain d'un mode d'existence inconnu du narrateur est toujours lié à la rencontre d'un être qui éveille le désir."[178]

Tal interés por una vida nueva, por la novedad que impulsa el ingreso del modelo en la vida del sujeto apasionado se debe, según Girard, a una *repugnancia* del sujeto hacia su propio ser. "Pour vouloir se fondre ainsi dans la substance de l'Autre, il faut éprouver pour sa propre substance *une répugnance invincible*"[179]. Tal repugnancia se identifica con una visión de las experiencias ajenas que, es de por sí, engañosa. El sujeto deseante es aquel, que por la falta de una autoridad que dirija las relaciones interdividuales -veremos ahora como la temática del deseo metafísico trata el tema de Dios- no sabe cómo mirar al Otro y lo percibe de forma errónea, lo que impulsa, a los sujetos, a un estado de conflictividad.

La exigencia por la superioridad del ser, y la búsqueda de la intensificación de la perfección del sujeto apasionado, le obliga a un odio a su propia existencia, y en este odio autorreferencial se oculta ese exceso de mirada errada hacia el otro. La búsqueda de superioridad no surge de la razón humana, sino que es percibida por Girard, como el signo

[178] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p.50. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.53.

[179] *Ibid.* p.51. La cursiva es nuestra

de una *"*promesa engañosa que sea procedente del exterior"[180]. ¿Cuál es esta promesa? Girard la descubre en el pecado original.

No profundizaremos en un discurso sobre el pecado original que podría desviarnos del propósito general que tratamos; pero matizaremos algunos puntos importantes trabajados por Girard que son de interés para el debate que intentamos suscitar sobre el deseo metafisico.

El pecado original, en Girard, sufre algunas variaciones respecto de la antigua doctrina cristiana. Girard considera que es en la concupiscencia, residuo del pecado original, donde podemos hallar los fundamentos del deseo mimético y de la violencia. Es importante que estos datos que interrelacionan filosofía, antropología y teología en el pensamiento de Girard, sean matizados y aclarados para no caer en confusiones. Nuestro autor aún no intenta proyectar un interés teológico en sus investigaciones (quizás nunca tuvo este interés a pesar de tratar elementos teológicos y apologéticos del cristianismo en obras futuras), pero considera oportuno en su primer libro tratar algo acerca del tema del pecado original, relacionándolo posteriormente con la violencia.

¿Qué mantiene de la doctrina cristiana que conocía hasta el momento? Pues, además de diversos argumentos agustinianos, reconoce en el pecado original como un momento de ruptura. El momento donde la mímesis se divide en positiva y negativa y donde el individuo humano trastoca el orden preestablecido.

En las palabras de la serpiente en el relato bíblico: "Es que Dios sabe muy bien que el día en que comais de él (el árbol de la sabiduría del bien y del mal) se os abrirán los ojos y seréis como dioses" (Gen. 3:5), se esconde la promesa engañosa. El pecado original es la escucha soberbia de una mentira en la que prometen la separación total del Creador, un proyecto de *autodivinización* fracasado[181]. El deseo de ser Dios es el deseo por el Otro que es totalidad suprema. Dios es modelo total, Ser máximo por encima de los demás seres, pues todos proceden de Él; en el deseo de suplantarlo se oculta esa afición, que veíamos antes, de encontrar un modelo insuperable, un modelo que mantenga al sujeto en constante movimiento. Pero el sujeto humano sabe que no puede contra Dios, es consciente ante la imposibilidad de usurpar el lugar de Dios, así que recurre a una

[180] *Ibid.* p.53.

[181] Trasladándolo al estudio literario dice Girard: "A l'origine du bovarysme, comme de la frénésie dostoïevskienne, il y a donc l'échec d'un projet d'autodivinisation plus ou moins conscient ". *Ibid.* p.59.

sentencia más factible: el rompimiento de la relación con Dios en la puesta en marcha del pecado original. Este distanciamiento con Dios, en distintas épocas de la humanidad se refleja en la conclusión nietzscheana: "Dios ha muerto, el hombre lo ha matado"[182].

> "Derrière toutes les doctrines occidentales qui se succèdent depuis deux ou trois siècles il y a toujours le même principe : Dieu est mort, c'est à l'homme de prendre sa place. La tentation de l'orgueil est éternelle mais elle devient irrésistible à l'époque moderne car elle est orchestrée et amplifiée de façon inouïe. La «bonne nouvelle» moderne est entendue par tous."[183]

Ante el asesinato de Dios, o su muerte, Girard observa como los cánones de autoridad y relación se han perdido. La pérdida del referente divino transfigura, en su totalidad, la experiencia humana. El orgullo humano considera que, en el "despachar" a Dios, se encuentra la clave para poder ocupar su lugar. Así, "La négation de Dieu ne supprime pas la transcendance mais elle fait dévier celle-ci de l'au-delà vers l'en deçà".[184]

La negación de Dios impulsa al sujeto humano hacia otro; un otro con el que se siente identificado y cercano, una relación de sujeto a sujeto. Pero sin la autoridad divina, que jerarquizaba y ordenaba las formas de relación humana, tal impulso se pervierte, de manera que toda trascendencia vertical se traspasa a una trascendencia horizontal. Así, las futuras relaciones modelo-sujeto serán relaciones de rivalidad. Como afirma Luis Garagalza:

> "Girard defiende que la necesidad de trascendencia está arraigada en el ser humano de un modo tan profundo como la necesidad de imitación: es constitutiva de su ser. No basta por ello con rechazarla para suprimirla. La trascendencia que pierde su eficacia vertical se desvía hacia la horizontal, hacia lo humano. «A medida que el cielo se despuebla, lo sagrado refluye sobre la tierra» (MRVN: 61). Ahora «los hombres se

[182] Cf. Aforismo 125 en NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Die fröhliche Wissenschaft.* Ernst Schmeitzner, 1882. Traducción al castellano de MARDOMINGO SIERRA, JOSÉ. *La gaia ciencia*. EDAF, 2002

[183] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p.53. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.56.

[184] *Ibid.* p. 55.

convierten en dioses los unos para los otros» (MRVN:53) y la mediación externa se convierte en mediación «interna».”[185]

La mentira engañosa además, pervierte la forma de autoconciencia del individuo, que se percibe inferior a los otros. Como apunta nuestro autor :

“Le vaniteux veut tout ramener à lui-même, tout rassembler dans son Moi, mais il n’y parvient jamais. Il souffre toujours d’une « fuite » vers l’Autre, par où s’écoule la substance de son être. Stendhal a parfaitement compris, comme Dostoïevski, qu’à l’origine de ce malheur il fallait *une promesse non tenue*.”[186]

Girard aprecia que el individuo humano se siente solo. La *soledad* expresa toda la forma moderna del sujeto apasionado, que siente que no pertenece a ningún grupo, o que es el único abandonado a su suerte. El antropólogo franco-americano descubre que todo individuo considera que es el único alejado de los dones divinos[187]; de ahí el ideal del antihéroe dostoyesvkiano: «Moi, je suis seul, tandis qu’eux, ils sont tous»[188] que al mismo tiempo Girard consiente en comprender como un sentimiento de inferioridad ante los otros. Cada sujeto ve en el otro aquello que desea ser, un ser amado y amable, querido y buscado por el resto. El sujeto apasionado piensa que en la obtención del ser del otro está el final de la soledad que le oprime. A partir de esto, descubrimos dos paradojas.

A) Cuando el individuo solitario se interna en las relaciones con el resto de los sujetos no tiene contención. El odio que tiene hacia su propio ser lo lanza hacia el otro pero sin ninguna forma de orden, por lo cual tiende a *des-identificarse* en favor del Otro. Cuando este fenómeno se expresa en mayor número, a nivel social, evidenciamos el surgimiento de las masas indiferenciadas.

---

[185] GARAGALZA, LUIS. “René Girard y la paradoja de la modernidad”. *Papers* 84, (2007) 149-156. p.155.

[186] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p.60 Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.63.

[187] “Tous les individus découvrent dans la solitude de leur conscience que la promesse est mensongère mais personne n’est capable d’universaliser cette expérience. La promesse reste vraie pour les Autres. Chacun se croit seul exclu de l’héritage divin et s’efforce de cacher cette malédiction. Le péché originel n’est plus la vérité de tous les hommes comme dans l’univers religieux mais le secret de chaque individu, l’unique possession de cette subjectivité qui proclame bien haut sa toute-puissance et sa maîtrise radieuse : « Je ne savais pas, remarque l’homme du souterrain, que les hommes puissent être dans le même cas et toute ma vie je cachais cette particularité comme un secret»”. *Ibid.* p.54.

[188] *Ibid.* p.54.

La forma en la que el sujeto apasionado se acerca al modelo de su deseo es ambivalente. En esta relación, consumida por la admiración y el odio, la figura del modelo sufre una transfiguración, cargando su imagen con una realidad simbólica, que en esencia, no le corresponde. El sujeto humano, que como veíamos no renuncia al contacto con lo *eminentemente superior*, traslada lo propio del Ser divino trascendental, a la inmanencia humana. Girard descubre lo que consiente en denominar "trascendencia desviada", y que nosotros definimos, en un primer momento, como *trascendencia inmanente*[189]. Es en ese desvío ontológico que la figura del modelo sufre de una transfiguración que lo pervierte y lo convierte en una "*divinidad monstruosa"* [190]. Como explica Ángel Barahona en uno de sus libros:

> "El otro se convierte en un dios sustitutivo. Por tanto el modo de ser del modelo es el modo de ser anhelado por el imitador y en ello éste pierde parte de su identidad personal. Es el vértigo del *no ser* que experimenta el imitador lo que Girard llama *enfermedad ontológica*."[191]

La mutación de lo divino, el traslado de lo trascendente a lo inmanente, en todas sus vertientes, refleja una intensa ansia de búsqueda por parte del sujeto. Una búsqueda de la perfección del ser, del reconocimiento del otro. La palabra anhelo, no entendida como carencia, sino como esperanza – aunque el concepto no se libre de cierta corrupción por la mentira orgullosa y la virulencia del deseo conflictivo –, nos auxilia en la comprensión

[189] El concepto de trascendencia inmanente es un guiño al sociólogo francés Michel Maffesoli, quien integra este enunciado en su traslado de realidades eminentemente religiosas, a lo que suele denominar potencia popular. Maffesoli afirma que lo religioso es siempre intangible y que su realidad puede ser evidenciada, tanto, en la potencia divina trascendental, como en una trascendencia inmanente (el grupo, la comunidad, el Estado, etc.). En ocasiones encontramos que, las ideas de Maffesoli, son bastante cercanas a las de Girard, o se adaptan muy bien con las propuestas de nuestro autor. Llegado el momento, las reflexiones de Maffesoli, suscitarán un rico debate en nuestra investigación política. Cf. MAFFESOLI, MICHEL. *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas.* ICARIA, Editorial S.A. España, 1990. p. 86. Y también CARRETERO PASIN, ÁNGEL ENRIQUE. "La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relacion entre 'lo político' y 'lo religioso' en las sociedades contemporáneas". *Papeles del CEIC*, No. 48 (sept. 2009). En este artículo de Pasin, se determina el surgimiento del concepto de *trascendencia inmanente* en el pensamiento de Durkheim, por lo cual podemos sugerir la correlación de ideas e intuiciones entre Girard y Maffesoli al tener nexos de pensamiento comunes (tanto Durkheim como Freud, del que ambos autores han tomado gran parte de sus ideas). También hemos de informar que en este primer momento, el concepto de trascendencia desviada girardiano no tiene aún una relación con la concepción antropológica política que se determina en el Girard de *La violencia y lo sagrado*, sino más bien aún está limitado a la concepción metafísica de la adecuación de un deseo pervertido con el intento de obtener el ser en totalidad, concluyendo en una imitación imperfecta del *ser* del otro.

[190] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. p. 68. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.71

[191] BARAHONA, ANGEL. *René Girard: de la ciencia a la fe*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2014. p.32.

de esta situación. El individuo humano se siente acorralado, y solo busca un modelo que sacie su deseo de amor y de relación. En el alejamiento de Dios, se apega a lo que conoce, descubre que «la necesidad de trascendencia se "satisface" en la mediación» [192].

¿Cómo se denota esta trasfiguración monstruosa del modelo con la paradoja que intentamos explicar? Toda transfiguración sufrida por el modelo, remite siempre a una teleología pragmática y, de fondo, utilitarista, donde el egoísmo y la envidia[193] imperan como emociones del sujeto deseante. Esta paradoja de las relaciones modelo-sujeto se explica de la siguiente manera: el sujeto apasionado transfigura su imagen del modelo en una especie de divinidad (sea consciente o no de este hecho), para luego rivalizar con él y suplantarlo. La búsqueda del sujeto envidioso y cegado por el odio es arrebatar al otro, lo que considera que este posee, y al ser convertido en una especie de divinidad, lo que persigue es poder superarlo y percibir en sí mismo todo lo que el ser del otro contiene. Por tanto, la búsqueda de un modelo superior, oculta en cierta forma, un marcado interés de posesión de la totalidad del Ser, y del reconocimiento de su valor individual.

Esta ambivalencia propia de la modernidad nos dice mucho sobre el sujeto. El sujeto está en una búsqueda incesante del otro, huyendo de la soledad. Pero a su vez, al captar, engañosamente, un halo de divinidad en los otros, el sujeto busca superarlos para ser distinguido en su propia realidad: busca diferenciarse. Quiere sentirse parte de algo superior a él, desea ser reconocido por los otros, ser otro; pero posteriormente desea aIslarse, y que se le afirme en su particularidad. La obra cinematográfica "*Die Welle"*,

[192] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p.61.

[193] Tanto el concepto de envidia como de egoísmo son temas relevantes en Girard y la escuela mimética. Se da un intenso debate al respecto de ambos. En particular nos interesan las ideas presentadas por Dumouchel y Dupuy al respecto. Ambos conceptos podemos encontrarlos en distintos autores, identificándolos en la distinción rousseauniana de *amour de soi* y *amour propre*. Cf. DUMOUCHEL, PAUL. "A covenant among beasts. Human and Chimpanzee Violence in Evolutionary Perspective". ANTONELLO, PIERPAOLO; GIFFORD, PAUL (eds.). *Can we survive our Origins? Readings in René Girard´s Theory of Violence and the Sacred*. East Lansing, Michigan State University Press, 2015; y también: DUPUY, JEAN-PIERRE. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Gedisa, 1998. p.88, 106,107,114, 116. Nos cuestionamos si se debiese poner en una balanza, para afirmar algún elemento positivo, el egoísmo individualista contrastándolo con la envidia patológica que refuerza la violencia. Lo que sí queda claro es que Girard se enfoca siempre más en la envidia como principio de violencia, que en el egoísmo. La envidia será para Girard, continuando con la lógica propuesta por el pensador alemán Helmut Schoek en su obra *"La envidia y la sociedad"* (1999), el origen de la hostilidad social al interior de la comunidad. Es el principio de incidencia de la mímesis de apropiación y el catalizador de la violencia intersubjetiva. Trataremos el tema de la envidia más adelante, en correlación a las prohibiciones, en tanto que Girard enfoca las prohibiciones y las instituciones y normas sociales que se derivan de esta, como un ejercicio contra la envidia.

del director Dennis Gansel, nos propone un claro ejemplo de la insatisfacción que pervive en la modernidad y la búsqueda extrema de *pertenencia* que subyace en las relaciones sociales. Esta pertenencia a un todo se enfrenta al sujeto individualista que busca reconocerse en su propia originalidad. Es un intento de salir del sentimiento de inferioridad que Girard denota en Dostoyevski, de ser parte del *todo*, pero concluye con el retorno del *yo, soy solo yo.* El sujeto humano se revela en su ambivalencia y en su egoísmo.

B) El pensador Stephane Vinolo cree que en las relaciones miméticas, las acciones del sujeto que nos resultar ambivalentes son, en realidad, un intento de autogestionar su identidad. Vinolo considera que el verdadero problema de las relaciones miméticas se sitúa en torno a la identidad y que el conflicto con el otro es a causa de la necesidad de imitación que tiene que acontecer para afirmarse en esa identidad. Creemos que Vinolo da de lleno en la paradoja que acabamos de ver y nos sitúa en el debate sobre la siguiente paradoja al señalar:

> "El error más común que se halla en las interpretaciones de Girard es el de pensar que en la teoría mimética, los hombres desean imitarse, y que por lo tanto desearían perder su identidad. El deseo mimético no es el desear imitar al otro sino exactamente lo contrario. Es querer diferenciarse del otro y estar condenado a imitarlo para hacerlo. Por lo tanto, muy lejos de querer conscientemente perder su identidad, los hombres tal como los piensa Girard, están en una perpetua lucha para diferenciarse los unos de los otros, es decir, para afirmar su identidad individual en contra de la del grupo. No confundamos dos cosas: una cosa es imitar los deseos, otra cosa totalmente diferente es desear imitarlos. Una vez que entendemos que Don Quijote quiere ser caballero y, por lo tanto, desea diferenciarse del grupo, y que es a partir de un deseo fundamental de diferenciación que está condenado a imitar a Amadís, podemos entender la novedad que aporta la filosofía de Girard."[194]

Esta segunda paradoja tiene que ver con el fuerte *ocultamiento* por parte de los sujetos implicados en la relación mimética. Por una parte intentan ocultar esa soledad que perciben en su realidad; por la otra el terrible sentimiento de odio y veneración, que al

[194] VINOLO, STEPHANE. "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia. *Universitas Philosophica,* No. 55, Año 27 (2010) 17-39. p. 25.

mismo tiempo, se desarrolla hacia el modelo de deseo[195]. Tal ocultamiento multiplicado de unos a otros sin renunciar a imitarse entre ellos les conduce hacia la nada, pues buscan en el otro, sin saberlo, el mismo mal que ellos denuncian sobre sí mismos. Sobre esta circularidad del deseo Girard afirma: " C'est toujours son propre désir que le sujet condamne dans l'Autre mais il ne le sait pas. La haine est individualiste. Elle nourrit farouchement l'illusion d'une différence absolue entre ce Moi et cet Autre que plus rien ne sépare […] le sujet ne reconnaît pas dans l'Autre le néant qui le ronge lui-même" ; y luego añade, " Nous croyons toujours nous mouvoir en ligne droite vers l'objet de nos désirs et de nos haines. L'espace romanesque est «einsteinien». Le romancier nous montre que la ligne droite est en réalité un cercle qui nous ramène invinciblement sur nous-mêmes"[196]. Esta circularidad del deseo, por tanto, aboca al sujeto apasionado a la nada, puesto que persigue, en el mediador del deseo, lo que en sí mismo se recrimina y que no es capaz de desvelar. El sujeto apasionado es el snob proustiano, es aquel que ve en el otro un ser al que adora, pero que a su vez odia por tal adoración, un sujeto que presume orgulloso ante el resto de los sujetos, pero que en su interior lucha contra su propio odio: "Le snobisme est un mélange inextricable de hauteur et de bassesse. C'est ce mélange qui définit le désir métaphysique"[197]. La circularidad del deseo es, al final, la circularidad de un individualismo alienante que sabe esconderse bien, y que conduce al vacío y la muerte.

Estas paradojas descubiertas por Girard, sobre el deseo metafísico, confluyen en la magnitud de proporcionalidad numérica de los deseos humanos. El deseo metafísico, entendido como enfermedad ontológica, es propenso a disgregarse y multiplicarse entre los sujetos. No se detiene en uno u otro caso, sino que tiende al *contagio*, a la propagación. La enfermedad ontológica conduce al hombre a la pérdida de toda su referencialidad, y como todo virus, Girard usa un lenguaje bacteriológico para afirmar que el deseo metafísico, por sus propias paradojas, conduce a la muerte. Entiéndase esta muerte no en términos biológicos, sino, más bien, en su forma ontológica. La muerte del sujeto es la pérdida de su *ser*, de su esencia identitaria en el interior de la relación circular, en la que

[195] Dice Girard: "tous éprouvent devant lui ce mélange de vénération et de haine qui caractérise la médiation interne". GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985. p. 59

[196] *Ibid.* p.71.

[197] *Ibid.* p.65.

se circunscribe por un deseo mal vivido, mal aceptado y que esclaviza al sujeto. Insiste Girard:

> "Cette maladie est contagieuse et pourtant elle isole les individus ; elle les jette les uns contre les autres. Chacun se croit seul à posséder la vérité et chacun se désole en considérant ses voisins. Chacun condamne et absout selon sa propre loi. Aucun de ces symptômes ne nous est inconnu. C'est la maladie ontologique que décrit Raskolnikov, c'est la maladie ontologique parvenue à son paroxysme qui suscite cette orgie de destruction. Le langage rassurant de la médecine microbienne et de la technologie débouche sur l'Apocalypse. La vérité du désir métaphysique est la mort. Tel est le terme inévitable de la contradiction qui fonde ce désir. Les signes annonciateurs de la mort remplissent les œuvres romanesques"[198].

De igual manera, en la relación de dobles volvemos a encontrar este fenómeno del contagio, pero con respecto a la rivalidad y el conflicto[199]. Este contagio de lo mimético violento entre sujetos, se puede transmitir a toda escala social, debilitando a la sociedad en su propia esencia y pervirtiendo toda forma de relación. Las tensiones entre los sujetos tienden, como dice Girard, a la escalada a los extremos; escalada que afecta a las instituciones y que obliga a las sociedades a encontrar una forma de contención de la violencia, que amenaza, en forma de crisis, con la desintegración total de la comunidad y de la sociedad.

El interés por parte de Girard en la antropología y la etnología, surge de su búsqueda de una respuesta a la violencia residual de los deseos miméticos en los extremos. Desde esta búsqueda proyecta la teoría del mecanismo del chivo expiatorio como solución a la desestabilización social. Ahora nos interesa estudiar la crisis sacrificial.

---

[198] GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985.p.253.

[199] *Ibid.*p.90.

2. La crisis de las diferencias. Falta de identidad: la discusión entre la diferencia y la igualdad.

2.1. La falta de identidad: diferencia e igualdad.

Cuando el deseo mimético se acrecienta entre uno u otro individuo, la racionalidad de la lucha se vuelve indeterminada. Esto significa que cualquier valoración real del motivo por el cual surgió la rivalidad se ha perdido. La capacidad contagiosa de las relaciones rivales tiende a ofrecer un campo propicio para la aceleración y polarización de las luchas encarnizadas entre sujetos, haciendo que cada vez más se sumen al ambiente conflictivo, sin saber por qué lo hacen[200]. La imparcialidad no está percibida en esta forma de relación de rivalidad. Como expone Girard:

> "L'impartialité est un refus délibéré de prendre parti, un ferme propos de traiter les adversaires de la même façon. L'impartialité ne veut pas trancher, ne veut pas savoir si l'on peut trancher ; elle n'affirme pas qu'il est impossible de trancher. Il y a un étalage d'impartialité à tout Prix qui n'est qu'une fausse supériorité. De deux choses l'une, en effet: ou bien l'un des adversaires a raison et l'autre tort, et il faut prendre parti, ou bien les torts et les raisons sont si également distribués de part et d'autre qu'il est impossible de prendre parti. L'impartialité qui fait étalage d'elle-même ne veut pas choisir entre les deux solutions. Si on la pousse vers l'une, elle se réfugie vers l'autre et viceversa."[201]

No estar de uno u otro lado solo acrecienta la rivalidad entre los grupos y pone en contexto a otros sujetos contra los cuales empieza a existir otro odio. De forma que si un grupo C de individuos no se sitúa de parte del grupo A o del grupo B, ambos grupos

[200] "El deseo mimético es un proceso, un proceso histórico, que es el proceso de la crisis sacrificial. El deseo mimético engendra la rivalidad mimética. Nosotros deseamos el mismo objeto. Surge de ahí un conflicto. Este conflicto es contagiante. Cuanto más personas desean el mismo objeto, tantas más personas habrá envueltas y agitándose en el circuito rivalizante. El deseo mimético funciona como un proceso de feed-back. Yo imito a mi rival; mi rival, al ver eso, va a desear el objeto que, entonces, ambos deseamos juntos; pero, por lo tanto, él va a imitar a su imitador. Y el modelo se va a convertir en el modelo de su modelo". ASSMANN, HUGO (ed.). *Sobre idolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación.* DEI, Costa Rica, 1991. p.55-56.

[201] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris,1972. p.72. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p.56.

tomaran al C como un tercer miembro de la rivalidad. Así, la falta de neutralidad, impulsa y somete a todos los sujetos a participar del paroxismo de la violencia.

De igual modo, mientras los sujetos se sientan más parte de su grupo, mientras más cohesión exista en una comunidad de individuos, más fortalecida se evidencia la violencia emergente a nivel social. Pensemos en una familia o un grupo de amigos, en el cual uno de sus miembros ha entrado en conflicto con algún sujeto de otro grupo. Mientras más unidad exista en su grupo, más vinculados se sentirán todos en contra del enemigo de su amigo o familiar. De este modo, las disputas y rivalidades de uno contra uno, que como ya hemos visto, se sitúa en una relación sujeto/modelo y viceversa, se transforma rápidamente en una lucha de grupos o etnias. De igual forma, a mayor cohesión con el grupo, mayor será la tendencia a des-diferenciarse[202]. Pero esta igualación ocurre a nivel colectivo con los demás sujetos en totalidad, ya no solamente con los grupos afines, sino también con los contrarios. ¿Esto cómo y por qué? Porque todos los individuos de una sociedad en crisis tienen el mismo elemento en común que les identifica como iguales: la violencia de unos contra otros. Fleming indica:

> "This escalation of conflict and rivalry operating through the effacement of differences on a social scale is what Girard calls a 'sacrificial crisis', an intensification of violent activity that works —starting at a local level—progressively to undermine cultural order. For Girard, cultural order is simply a 'regulated system of distinctions in which the differences among individuals are used to establish their 'identity' and their mutual relationships'.(V&S. 49) Logically, then, the sacrificial crisis, being essentially a 'crisis of distinctions' (V&S. 49), gradually undermines the identities of subjects and the social hierarchies that underwrite these: 'Culture', Girard asserts, 'is … eclipsed as it becomes less differentiated.'(CHEX, 14)."[203]

La pérdida de las diferencias es fundamental para Girard. En todas sus obras, destina una parte para hablar sobre el tema de la diferencia y la igualdad y el paroxismo de la violencia, que identifica con una crisis, intentando proponer nuevos ejemplos o perfeccionando el discurso sobre esta. En particular, desde su segunda obra *La violence et le sacré,* Girard se decanta por un nuevo enfoque investigativo – esto no denosta sus

[202] "Cuanto más intenso sea el conflicto, menos lugar deja a la diferencia". GIRARD, RENÉ. *Los fuegos de la envidia*. Anagrama, 1995. 30.

[203] COWDELL, SCOTT; FLEMING, CHRIS; HODGE, JOEL (eds.). *Violence, desire, and the Sacred Volume 2. René Girard and Sacrifice in Life, Love and Literature.* Bloomsbury, New York, 2014. p.4.

críticas literarias, pues considera que es en las grandes obras de la literatura donde mejor se evidencia parte de la naturaleza humana –, introduciéndose con interés en estudios de antropología y etnología[204].

Como concluíamos en el capítulo anterior, Girard da a conocer la ambivalencia de las relaciones miméticas. Una ambivalencia que, en último término, trata acerca de la identidad y la diferencia entre los sujetos. La relación mimética culmina en violencia porque el sujeto tiende al des-conocimiento de su mediador, y porque el sujeto no reconoce su imitación. Por ello, cuando rivaliza con el modelo, lo que abunda es un deseo de reconocimiento (sí, hegeliano), que intenta, sobre todo, afirmar la identidad del sujeto en contraste con el otro. Pero todo ello sin percatarse de la indiferenciación que se aproxima por la tendencia conflictiva que va surgiendo de la relación. Como afirma Girard: "C'est le désir de différer, paradoxalement, qui fait toujours retomber dans l'identité et l'uniformité"[205]. Cuanto más se evidencia un deseo de diferenciarnos del resto, más confluimos en la identificación con el mismo[206]. De tal manera que la identidad se encuentra en la búsqueda de la diferencia. Un análisis más profundo al respecto procede de la mano de Sthepane Vinolo, que se asegura de distinguir las formas de identidad y diferencia en Girard, insistiendo en la dificultad semántica que existe, en la raíz latina de

[204] Girard aprende y retoma las mejores ideas del *Collège de Sociologie* (institución que aunaba a grandes autores como Georges Bataille, Miche Leiris, Roger Caillois, Alexandre Kojève –el maestro hegeliano de Girard – …) y las críticas que realizan a Freud y Le Bon. Al respecto señala Ángel Enrique Carretero sobre nuestro autor: "[…] si bien este autor no aborda de un modo central la idiosincrasia de las masas sí que retoma, no obstante, el espíritu de los autores clásicos anteriormente mencionados y lo aplica como elemento interpretativo de distintos fenómenos sociales, en los que se destapa una irrefrenable violencia colectiva". CARRETERO PASIN, ANGEL ENRIQUE. "Masas posmodernas: el retorno del exceso constreñido en la modernidad". *Revista Venezolana de Ciencias Sociales,* UNERMB. Vol. 10, No. 001 (2006) 11-36. p.18. También son imprescindibles en los estudios del pensador franco-americano, las ideas originales de Rudolf Otto, de Emile Durkheim y de Marcel Mauss. Girard se define como un durkheimniano y acepta como propias muchas de las intuiciones de este autor, aunque posteriormente se sienta impelido a rellenar los vacíos que limitaron la grandeza de este pensador, en particular sobre la violencia como elemento fundacional, etc.

[205] GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.325. Traducción al castellano de ORTIZ GARCÍA, ALFONSO. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982. p.339.

[206] Vuelve a decirnos Girard en una obra posterior: "L'identité s'accomplit dans la haine de l'identique. C'est ce moment paroxystique qu'incarnent les jumeaux ou les frères ennemis de la mythologie, tels Romulus et Rémus. C'est ce que j'appelle l'affrontement des doubles.". GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l´éclair*. Paris, Grasset. 1999. p.31. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002.

identidad (distinción entre *ipse* e *idem*), y que denota una gradación en las formas de tratar el término[207].

Pero el problema de la identidad se plantea, a su vez, como problema de autorreferencialidad, el cómo nos vemos y proyectamos a nosotros mismos. Un individuo – considera Girard –, sometido a la repugnancia y al odio hacia sí mismo por estar necesitado de la mediación del otro, refleja una identidad débil; mientras que un individuo que reconoce la mímesis en su realidad es capaz de liberarse más fácilmente, de ataduras conflictivas, por lo cual puede lograr una diferenciación (verdadera identidad) en el reconocimiento de la *mismidad*. Mismidad, tal como la plantea Vinolo, entendida como ser "el mismo que", concepto que categoriza el valor de la mímesis en las relaciones entre sujetos y que, cree Vinolo, se enfrenta de lleno a una ipseidad (ser sí mismo) que desconoce el papel del otro en la formación identitaria (*quién soy yo, es quién nadie más puede ser*)[208]. Es entre la ipseidad y la mismidad, que se halla la posibilidad de la conflictividad y la relación de dobles miméticos. La intensa búsqueda de diferenciación, induce a una identificación entre sujetos que rivalizan cada vez más.

Cuando se multiplica esta pérdida de la identidad en las relaciones de dobles, y lo analizamos a nivel social, hallamos una desvirtuada forma de "ser" de los individuos, que ya no pueden ser identificados, siquiera, en su esencialidad. Esta tendencia unitiva extrema es lo que denominamos *masa***.** La renuncia al ser propio es total cuando se entra en las relaciones de rivalidad. Solo un proceso de conversión racional –o en su caso pasar a ser una víctima expiatoria, como veremos– es lo que permitiría al sujeto volver a identificarse, distinguiéndose del resto de los individuos.

Girard evidencia que cuando la violencia va en aumento, surge una *crisis de las diferencias*. Esto es un momento donde la relación de dobles ha llegado a tal nivel que no existe forma donde los sujetos puedan ser observados en su particularidad[209]. Esta crisis

[207] Véase VINOLO, STEPHANE. "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia. *Universitas Philosophica,* No. 55, Año 27 (2010) 17-39. En particular las páginas 25-27 analizan en profundidad la complejidad de la línea semántica de identidad y su relación con el mimetismo y la diferencia propias de la teoría girardiana.

[208] *Ibid.* 26.

[209] En "La violence et le sacré", Girard encuentra en los relatos trágicos una relación de dobles en aumento que explica, simultáneamente la desdiferenciación. "Le débat tragique est une substitution de la parole au fer dans le combat singulier. Que la violence soit physique ou verbale, le suspens tragique est le même. Les adversaires se rendent coup pour coup, l'équilibre des forces nous empêche de prédire l'issue de leur conflit.

de las diferencias se encuentra visible, tanto en la historia de la humanidad, como en los mitos, donde la indiferenciación es tal, que el pensador francés se fija en los patrones para saber cuándo se da una crisis de las diferencias, y ya no en las relaciones simbólicas entre los sujetos en el interior de esta. En su discurso al respecto de las diferencias y las igualdades, Girard denota el error evidente en que se ha perdido la humanidad sobre el principio propio de la violencia entre la diferencia y la igualdad. Sobre esto, Agustín Moreno argumenta:

> "Suele verse en el surgimiento de las diferencias -representadas, p. ej. en el desempeño de un rol social o en la posesión de determinados bienes- la causa y el pretexto de las rivalidades conflictivas. Así sucede, en especial, con la aspiración a la igualdad del mundo moderno, que estima las diferencias, aun no vinculadas con el nivel económico o social, como un obstáculo para la armonía en las relaciones humanas. En cambio, su función habría desempeñado un papel totalmente distinto. Tanto es así que en las sociedades premodernas habrían sido las diferencias bien establecidas, conforme a un orden jerárquico, las que habrían procurado la estabilidad y alejado la conflictividad social. Y las religiones y sus ritos habrían contribuido a ello. Cosa que ya no sucedería en las sociedades modernas más secularizadas, y cuyo igualitarismo formal no mermaría, sino que acentuaría, la violencia entre todos los individuos, al aspirar a competir por las mismas cosas y poder compartir todos los mismos deseos, con independencia de su efectivo y real cumplimiento."[210]

Girard afirma en sus obras que las diferencias son las que sustentan el orden cultural. Son las diferencias, y no las igualdades las que permiten las relaciones interdividuales. Solo en las diferencias, en la identificación individual de cada sujeto, se puede permitir la

---

Pour saisir cette identité de structure, on peut se rapporter d'abord au récit du combat singulier entre Etéocle et Polynice dans *Les Phéniciennes.* Il n'est rien, dans ce récit, qui ne s'applique aux deux frères en même temps; tous les gestes, tous les coups, toutes les feintes, toutes les parades se reproduisent, identiques de part et d'autre jusqu'à la fin du combat : « Si l'œil de l'un dépassait l'angle de l'écu, l'autrelevait sa lance pour prévenir les coups » ". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. p.70-71. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p.55.

[210] MORENO FERNANDEZ, AGUSTIN. "La descomposición del orden religioso en las sociedades modernas según René Girard". *Gazeta de antropología*, 31(2) articulo 8, (2015). https://digibug.ugr.es/handle/10481/36836 (última consulta 14 de mayo de 2020).

sociedad un orden, puesto que la igualdad lanza a los sujetos hacia los mismos objetos de deseo y por tanto hacia la rivalidad[211]. Dirá Girard:

> "*Degree, gradus*, est le príncipe de tout ordre naturel et culturel. C'est lui qui permet de situer les êtres les uns par rapport aux autres, qui fait que les choses ont un sens au sein d'un tout organisé et hiérarchisé. C'est lui qui constitue les objets et les valeurs que les hommes transforment, échangent et manipulent."[212]

Las jerarquías defienden la diferencia, la autoridad es principio fundamental de esta y la mantiene ordenada. Como antes mencionábamos, cuando se pierde la autoridad, se pierde el equilibrio que mantenía las relaciones de los sujetos y el individuo se lanza a relaciones de rivalidad. Así, la pérdida de las figuras de autoridad: «Dios, Rey, Señor o Padre» se identifica con la pérdida del punto de inflexión de las diferencias.

> "Il faut revenir une fois de plus aux « crimes » du fils de Laïos. C'est la même chose exactement d'être régicide dans l'ordre de la *polis* et d'être parricide dans l'ordre de la famille. Dans un cas comme dans l'autre, le coupable transgresse la différence la plus fondamentale, la plus élémentaire, la plus imprescriptible. Il devient, littéralement, l'assassin de la différence."[213]

El asesinato del padre (ejemplo que coge de su estudio sobre Edipo Rey) da inicio a la fraternidad violenta y a la reciprocidad maléfica. El padre es la figura esencial en las diferencias, es la diferencia en sí misma, puesto que regula las relaciones entre los sujetos a partir de su propia participación y presencia. La muerte del padre no desencadena más que la igualdad entre los hermanos y la posibilidad de una relación encadenada a la violencia iniciada con el asesinato paterno. De la misma manera si consideramos esta línea en la "muerte de Dios", nuestras relaciones no son más libres como considera Nietzsche, sino que están más abocadas a la nada. El principio de la convivencia se vuelve nulo y el sujeto humano se traslada a un estado de "supervivencia" en un mundo en que

[211] Sobre esto, Virgilio Ruiz considera: "[…] debemos reconocer las diferencias de los demás para tratarnos como iguales. Porque las diferencias son las que nos identifican. René Girard señala que en la tragedia griega o en la religión primitiva no es la diferencia, sino más bien su pérdida, lo que ocasiona la confusión violenta, dando lugar al surgimiento de un conflicto". RUIZ RODRIGUEZ, VIRGILIO. "El porqué de la violencia desde la filosofía moral". En: SEVILLA GODÍNEZ, HÉCTOR (coord.). *Homo Violentus: Aportes de la filosofía a la violencia*. Colofón S.A., Ciudad de México, 2017. p.137.

[212] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. p.78. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983.

[213] *Ibid.* p.111.

toda realidad con la que se participa, es ajena y propensa a la rivalidad. La existencia humana estaría subyugada al miedo y entrelazada con actos escalados de violencia. Las conclusiones de Hobbes serían factibles en la pérdida de las diferencias: un retorno al estado de naturaleza conflictivo.

Esta pérdida de autoridad va siempre en escalada. Así, las sociedades cainitas, son sociedades donde las relaciones fraternales pasan a ser fratricidas. Los ejemplos de Caín y Abel o de Rómulo y Remo son claros: la violencia está en la base de la sociedad y se inicia un desequilibrio de la misma en la ruptura con la autoridad y en la emergencia de la crisis de las diferencias. Así, mientras los deseos polarizaron las relaciones humanas en torno a la rivalidad, y las diferencias se fueron perdiendo, la comunidad humana se disipa entera en la crisis. Las instituciones sociales que establecían las diferencias se desestabilizan en una rivalidad sin medida y sin causa. Por todo esto, es evidente que mientras más tienden a rivalizar, más se pierde la diferencia y más aumenta la violencia: "Si toda violencia provoca una pérdida de diferencia, toda pérdida de diferencia provoca, recíprocamente, una violencia. Y esta violencia es contagiosa"[214].

Por otra parte, tal simbiosis entre la pérdida de las diferencias y las rivalidades era ya prevista por las sociedades arcaicas de tal manera que buscaban evitar, con los medios posibles, todas las formas de indiferenciación. Todos los autores inscritos en la escuela girardiana concuerdan en afirmar que las sociedades primitivas eran sociedades que buscaban evitar todo posible contagio de una mímesis negativa, que pudiera devenir en una crisis de las diferencias. Así, "Les différences artificielles protégeaient réellement les communautés archaïques […] d'une mauvaise réciprocité…"[215]

Estas sociedades formularon técnicas de abandono de la violencia, más sofisticadas, según nuestro autor, para evitar la crisis de las diferencias. Se convirtieron en sociedades obsesionadas con evitar toda forma de indiferenciación. Girard destaca:

> "Pour la pensée primitive, contrairement à la pensée moderne, l'assimilation de la violence et de la non-différenciation est une évidence immédiate qui peut débouche sur de véritables obsessions. Les différences naturelles sont pensées en termes de

[214] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p.300.

[215] GIRARD, RENÉ. *Celui par qui le scandale arrive*. p. 32. Traducción al castellano de BARAHONA PLAZA, ÁNGEL. *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Encuentro, Madrid, 1996.

différences culturelles et viceversa. La même ou la perte des différences a un caractère purement naturel à nos yeux, sans retentissement réel sur les rapports entre les hommes, elle ne peut pas surgir sans provoquer une véritable terreur. Puisqu'il n'y a pas de différence entre les divers modes de la différenciation, il n'y en a pas non plus entre les divers modes de l'indifférenciation : la disparition de certaines différences naturelles peut donc évoquer la dissolution des catégories au sein desquelles les hommes sont distribués, c'est-à-dire la crise sacrificielle."[216]

Las sociedades arcaicas evitan toda forma de igualdad. Existe la posibilidad de que estos grupos carecieran de un concepto como el nuestro de igualdad, pero aun así Girard sostiene que tenían un complejo sistema para sortear cualquier posibilidad de semejanza o igualdad, al reconocer en ésta el principio de la crisis. Tomemos por ejemplo el estudio de Girard acerca de los hermanos gemelos en las sociedades arcaicas y el trato que reciben en la comunidad: "Dans de nombreuses sociétés primitives, les *jumeaux* inspirent une crainte extraordinaire. Ir arrive qu'on fasse périr l'un d'eux ou, plus souvent encore qu'on les supprime l'un et l'autre".[217]

La existencia de sujetos que desde su nacimiento marcan la pérdida total de las diferencias es comprendido como una de las peores señales para las antiguas comunidades primitivas, con una estructura social esencialmente religiosa. La comprensión girardiana de un acto tan cruento por parte de las sociedades arcaicas, como es la eliminación de los gemelos responde, sin lugar a dudas, a una cierta intuición por parte de las antiguas sociedades: "Entre les jumeaux, il n'y a pas la moindre différence sur le plan de l'ordre culturel, il y a parfois une ressemblance extraordinaire sur le plan physique. Là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace"[218]. El nacimiento de gemelos es comprendido como el posterior surgimiento de *gemelos de la violencia.* Estas son las relaciones de dobles, donde la indiferenciación va en aumento haciendo que la violencia se desate. Este sentimiento común de un *contagio impuro* señala, desde el momento de nacer, a los gemelos. Así, las sociedades que buscan evitar toda forma de contagio evidencian cómo,

[216] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p.86

[217] *Ibid.* p.86-87.

[218] *Ibid.* p.87.

dentro de su mismo seno, está surgiendo la impureza y se precipitan a elaborar todo un sistema de contención y purificación para evitar la crisis violenta.

> "Les jumeaux sont impurs au même titre que le guerrier ivre de carnage, le coupable d'inceste ou la femme qui menstrue. Et c'est à la violence qu'il faut ramener toutes les formes d'impureté. Ce fait nous échappe car nous ne percevons pas l'assimilation primitive entre l'effacement des différences et la violence, mais il suffit d'examiner quels types de calamité la pensée primitive associe à la présence des jumeaux pour se convaincre que cette assimilation est logique. Les jumeaux risquent de provoquer des épidémies redoutables, des maladies mystérieuses qui provoquent la stérilité des femmes et des animaux. On mentionnera aussi, de façon plus significative encore, la discorde entre les proches, le dépérissement fatal du rituel, la transgression des interdits, la crise sacrificielle en d'autres termes."[219]

Que la experiencia primitiva del nacimiento de gemelos esté tan relacionada con el pánico social, solo puede deberse a una mistificación en la figura de estos sujetos, y al conocimiento arcaico, que nos falta a nosotros, sobre la relación de la igualdad con la violencia. Los gemelos son la representación de la pérdida de los símbolos que organizan y orquestan a la sociedad. Así la pérdida de estos símbolos, establecidos en las diferencias, conlleva necesariamente al temor y les obliga a llevar a cabo rituales expiatorios[220]. Toda forma de igualdad atenta contra las relaciones sociales y da paso a la violencia, por lo cual, toda indiferencia cultural (simbólica), social o física tiende a poner en alerta a la comunidad. Cuando la crisis está en pleno apogeo, es la diferencia y no ya la igualdad, lo que se perseguirá para ser sacrificada. Así, entre los rasgos victimarios que descubre Girard, se encuentra un factor claro: "la *no-diferencia representada* acaba por aparecer como la diferencia por excelencia, la que define lo monstruoso y que desempeña, claro está, un papel destacado en lo sagrado"[221]. Cuando se da el paroxismo de la crisis, la igualdad es el rasgo identitario del grupo social decadente, así que lógicamente, la víctima será aquella que no esté integrada en el grupo, que sea diferente.

---

[219] *Ibid.* p.88-89.

[220] Cf. PARRILLA, DESIDERIO. *Rene Girard. La violencia desvelada*. Dykinson, S.L. p.175-177.

[221] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p.75.

2.2. La crisis social y el fin de las instituciones. Distinción entre la crisis sacrificial y la crisis de las diferencias sociales.

Cualquier lectura que podamos hacer sobre la crisis de las diferencias, es al final, una lectura de la génesis de la violencia en una categoría colectiva o social. Cuanto más desaparecen las diferencias, más se acrecienta la violencia.

El estudio de nuestro autor se sitúa en el análisis de textos literarios, en las tragedias griegas y en los relatos históricos. No es menester nuestro, como tampoco lo fue para Girard, realizar un análisis profundo y detallado de todas las posibles crisis de las diferencias que se desataron en la historia, sino más bien, descubrir a partir de diversos ejemplos, cómo es que la crisis de las diferencias se sitúa en el plano de las relaciones entre los individuos y en el mecanismo del chivo expiatorio que esta desencadena. Aunque hemos de admitir aquí una importante distinción que Girard no hace en sus obras.

La primera vez que nuestro autor aborda el tema de las crisis de las diferenciases, la denomina *crisis sacrificial*. La crisis sacrificial es la ruptura por diversos motivos -comúnmente catástrofes naturales o pandemias inesperadas– de las diferencias entre la buena violencia (la violencia sagrada sacrificial) y la mala violencia (la violencia recíproca de unos contra otros).

> "La *crise sacrificielle,* c'est-à-dire la perte du sacrifice, est perte de la différence entre violence impure et violence purificatrice. Quand cette différence est perdue, il n'y a plus de purification possible et la violence impure, contagieuse, c'est-à-dire réciproque, se répand dans la communauté. La différence sacrificielle, la différence entre le pur et l'impur ne peut pas s'effacer sans entraîner avec elle toutes les autres différences […] la *crise sacrificielle* doit se définir comme une *crise des différences…*"[222]

La crisis sacrificial girardiana es el efecto de una desestabilización creciente, entre los elementos que contienen la violencia buena, y la distinguen de la mala. La distorsión de este sistema de contención (que es el sacrificio) y la desestructuración de las instituciones sociales, a causa de la indiferenciación violenta, concluye en el final de la sociedad. De

[222] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p.76.

tal forma que Girard identifica la crisis sacrificial (como sistema contenedor) como crisis de las diferencias.

Pero la cuestión que deseamos abordar ahora, es que esto es algo ambiguo. La información primaria que recibimos de Girard, es la existencia de una crisis que sucede en una sociedad bien estructurada, y donde el sacrificio y los ritos están ya determinados. Uno de los problemas que surge a la hora de trabajar con Girard, es que no utilizó el tiempo en sistematizar y organizar correctamente sus datos, sino que con el paso de los años le fue dando cierta forma. En su segundo libro, la primera aproximación que expone de una crisis de las diferencias fue la que él evidenció en la literatura y en la etnología de sociedades ya estructuradas y con un sistema ritual organizado (luego ya se preocuparía de hablar de los inicios de la cultura, en tratar algo de la crisis original, y lo que definió como el asesinato primigenio: aquel que funda y estructura la sociedad). En libros posteriores, como *Le bouc émissaire* o *Le sacrifice*, sí descubrimos cómo presenta todo un estudio sobre la crisis de las diferencias en el origen fundacional de las distintas comunidades humanas.

Esta distinción es importante, puesto que ya en su segunda obra, Girard alcanza unas intuiciones amplias sobre las diferencias y la igualdad, pero no se había cuestionado el papel de la crisis en relación a los mitos y ritos fundacionales. Parece baladí, pero el estudio de los ritos fundacionales de las culturas arcaicas nos da una perspectiva distinta para comprender la crisis de las diferencias. He aquí algunos detalles.

En las sociedades bien organizadas, donde ya existe todo un sistema religioso de organización sacrificial, "L'usure du système sacrificiel apparait toujours comme une chute dans la violence réciproque; les proches qui sacrifiaient ensemble des victimes tierces, s'épargnaient réciproquement ; ils tendent désormais à se sacrifier les uns les autres."[223]

Sobre estas ideas, nos parece oportuno identificar las notas que presenta el investigador girardiano Lars Östman. Este autor relacionó la crisis sacrificial girardiana con los principios de la crisis político-social propuesta por Schmitt desde el derecho. Considera que la crisis sacrificial en Girard puede ser identificada como un estado de excepción tal como la plantea el politólogo alemán. Östman admite:

[223] *Ibid.* p.68.

> "The Girardian crisis situation seems to correspond precisely to this definition of the state of exception: *« Les persécutions qui nous intéressent se déroulent de préférence dans ces périodes de crise qui entraînent l'affaiblissement des institutions normales et favorisent la formation de foules, c'est-à-dire de rassemblements populaires spontanés, susceptibles de se substituer entièrement à des institutions affaiblies ou d'exercer sur celles-ci une pression décisive (CHEX, 23*)»."[224]

Y luego, en el mismo artículo, añadirá: "Girard's institutional crisis is fundamentally a state of exception in which a zone of indistinction between a political, social, and religious anomaly and the juridical opens and is left undecided"[225]. El estado de excepción de Schmitt corresponde a la disolución institucional, y está misma disolución es evidente en la crisis sacrificial girardiana.

Östman asimila la crisis del sistema sacrificial con una posterior crisis de las instituciones que tienen como objetivo la administración social. Estas instituciones no desaparecen, pero sí se desploman. Como afirma Girard: "Quand le religieux se décompose, ce n'est pas seulement, ou tout de suite, la sécurité physique qui est menacée, c'est l'ordre culturel lui-même. Les institutions perdent leur vitalité ; l'armature de la société s'affaisse et se dissout ; d'abord lente, l'érosion de toutes les valeurs va se précipiter ; la culture entière risque de s'effondrer et elle s'effondre un jour ou l'autre comme un château de cartes".[226]

Bajo esta primera óptica, el sacrificio mantiene el orden establecido en la sociedad poniendo a todas las personas implicadas de acuerdo contra uno solo. Es ante el desgaste del mismo, a causa de la repetición ritual del origen violento de la sociedad, a lo que Girard denomina *crisis sacrificial*, y donde se impone un refortalecimiento del orden institucional, volviendo a dirimir las diferencias entre la buena y la mala violencia, esto es: reforzando el mecanismo sacrificial[227]. En ese caso, el mecanismo expiatorio o de

[224] ÖSTMAN, LARS. "The sacrificial crises law and violence". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture.* Vol 14 (2007). 97-119. p.107.

[225] *Ibid.* p.109.

[226] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p.59-60.

[227] Explica Domingo Gonzalez en su tesis doctoral: "el debilitamiento de los ritos hace disminuir su eficacia social y, por consiguiente, su decadencia preludia la reaparición de la violencia indiferenciadora. Las crisis producidas por la crisis ritual son llamadas, en terminología girardiana, "crisis sacrificiales", y los efectos son muy similares a los de las crisis miméticas originarias. Se trata de una crisis de las diferencias, debida a la disminución de la eficacia social de la violencia sagrada que prevenía la reaparición de las violencias

expulsión, que en su segunda obra Girard ya presenta como existente, se evidencia como elemento de cohesión social. Y ante la pérdida de eficacia de este mecanismo, es imperativo el fortalecimiento de las distinciones entre la buena y mala violencia para evitar la desintegración de la sociedad. Östman cree, según plantea Girard, que en la desestructuración social que se vive, el mecanismo expiatorio funge como protección de las instituciones. A pesar de que las instituciones están debilitadas aún existen, y por tanto se plantea el mecanismo expiatorio como forma de consolidación de las diferencias [228].

Por lo mismo, en muchas sociedades organizadas, antes de la puesta en marcha del rito sacrificial, encontramos, por ejemplo, la sofisticada elaboración de crisis de las diferencias teatralizadas. Dice Girard:

> "All archaic cultures solemnly immolate victims in the hope of preventing mimetic conflicts. In many archaic cultures, notably in Africa, the important rituals began with some deliberate disruption of the community: the various subgroups taunted and insulted one another; they even came to blows. The idea behind these "mock crises," as the anthropologists call them, was to ensure the success of the ritual sacrifice through an exact reproduction of the entire original sequence, including an abbreviated version of the mimetic rivalries. The goal was to facilitate the triggering of the victimage mechanism, and the 'mock crisis' probably helped."[229]

Varias sociedades arcaicas, y modernas, llevan a la sociedad a un estado de indiferenciación total, donde se da un viraje de las normas comunes de la sociedad, donde se permite la ruptura de las leyes fundamentales, y donde la sociedad evidencia todas las prohibiciones como posibles. Toda la puesta en marcha de estas crisis de las diferencias se plantea bajo la racionalidad arcaica que se requiere de una crisis social para que el mecanismo resolutor mantenga su efecto positivo. Por ejemplo, las bacanales romanas,

---

intestinas mediante su canalización sacrificial". GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.209.

[228] Dijo Östman: "In yet another way, Schmitt's definition of the state of exception draws attention to an important aspect of Girard's thought on the crisis situation. The situation is not chaos. The institution has lost its validity but still exists. The scapegoat is not a chaotic means to an end but a means to protect the institution from overall collapse and disintegration". ÖSTMAN, LARS. "The sacrificial crises law and violence". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture.* Vol 14 (2007). 97-119. p. 107.

[229] GIRARD, RENÉ. "Violence and religion: cause or effect?" *The Hedgehog Review* Vol.6 (2004). https://hedgehogreview.com/issues/religion-and-violence/articles/violence-and-religion-cause-or-effect. (última revisión: 12 de junio de 2020)

eran fiestas de indiferenciación social que darían lugar, posteriormente, a los grandes sacrificios anuales. El mismo desarrollo del teatro y las fiestas se encuentra conectado al sistema sacrificial[230].

También en el uso de las máscaras, encontramos un origen ritual sacrificial relacionado con la indiferenciación. La máscara propone todo un sentido de indiferenciación en los sujetos[231]. La identidad del sujeto se pierde tras la máscara, por lo cual, toda fiesta -aun las modernas- son elaboradas recreaciones de crisis de las diferencias, donde los tabúes se rompen en favor de un futuro sacrificio restaurador. No existe, en la forma de pensar arcaica, una verdadera resolución de la violencia interna de la comunidad, sino ocurre previamente, una crisis de las diferencias, un rompimiento de las prohibiciones.

Lo anterior está expuesto en las ideas de Girard, pero no explica el surgimiento de las instituciones y de la sociedad. Existe otra explicación detallada por Girard, que es posterior a estos datos, al respecto de los mitos y ritos primigenios. La crisis de las diferencias, en esta ocasión, nos propone una nueva lectura hermenéutica al respecto.

Antes que la sociedad esté ordenada o siquiera exista, la crisis de las diferencias se sitúa al nivel de una crisis social o grupal que concluye en el desequilibrio de la comunidad y que, más adelante, será la detonante del sacrificio primigenio. Como dice Ángel Barahona: "Una comunidad en crisis es el caldo de cultivo para que se suscite una mímesis conflictiva, una cadena de comportamientos imitativos que culmine en un enfrentamiento violento"[232]. Oughourlian, por otro lado, introduce el tema del *terror* para comprender todo esto. En su libro *"Psychopolitics"* considera una relación entre la crisis y el terrorismo. Afirma que el terrorismo se desarrolla en un periodo presacrificial que vincula con la indiferenciación y el *todos contra todos* que es propio de la primera crisis sacrificial:

> "From a Girardian point of view, popular terrorism is situated in a presacrificial time: this time, violence has seeped inside the community, as was the case before the advent of the scapegoat mechanism. The enemy is everywhere and nowhere and is by

[230] Cf. CAYLEY, DAVID (ed.). *The ideas of René Girard*. *An anthropology of violence and religion*. Religion & Science Biblical Criticism & Interpretation. 2019. p.32-33.

[231] Cf. PARRILLA, DESIDERIO. *Rene Girard. La violencia desvelada*. Dykinson, S.L. p.166-169.

[232] BARAHONA, ÁNGEL. "La paz entre las naciones rivales". *Xiphias Gladius: Revista interdisciplinar de teoría mimética*, No. 0 (2017) 31-64. p. 37.

definition impossible to identify before it acts. Soon everyone is the enemy of everyone else…"[233]

El miedo que se experimenta en la pérdida de las diferencias y en un paroxismo de la violencia que se eleva hasta el desequilibrio de la sociedad, da paso a los principios del mecanismo expiatorio. La crisis de las diferencias es el fundamento del sacrificio. Si la violencia surge de las rivalidades miméticas de forma espontánea, a causa de un objeto indeterminado, o a causa de un fenómeno natural, es la indiferenciación la que obliga a los sujetos humanos, para no perderse en una intensificación del *blood feud* (reciprocidad violenta), a racionalizar un sistema de contención y expulsión de la violencia. Por eso, la crisis de las diferencias dará siempre lugar al sacrificio, y el sacrificio primigenio, dará lugar a todo el entramado ritual y mitológico que apoyará la formación de las instituciones.

En esta crisis original los pocos elementos que sostenían la relación pacífica se perderán. Surgirá desde el fondo de la comunidad una serie de choques que vulneran las relaciones humanas, y concluirá en una consecución de venganzas[234]. Los textos etnológicos y míticos estudiados por nuestro autor denotan una simbología particular donde se evidencian diversas inversiones de la norma. Estas inversiones provocan tal desequilibrio que hace imposible la convivencia y trastoca el carácter social del individuo. A partir de ahí, toda violencia va siempre en aumento. Ante el peligro de la desaparición de la sociedad, se canaliza la violencia, aquella que los sujetos consideran *la mala violencia*, (esa violencia de todos contra todos) y se redirige hacia un único sujeto, al que sacrificarán. Esta *buena violencia* (todos contra uno), entendida como positiva en tanto que apacigua la sed de sangre y detiene el impulso catastrófico, sostendrá en los sacrificios, todo sistema posterior[235].

[233] OUGHOURLIAN, JEAN-MICHEL. *Psychopolitics. Conversations with Trevor Cribben Merrill.* East Lansing. Michigan State University Press, 2012. p.21.

[234] Oughourlian vuelve a sorprendernos al señalar que el tema de la venganza se encausa en la misma línea que la del terror y el terrorismo. Menciona: *"*Terrorism is a deferred reciprocal violence, that is to say a form or vengeance". *Ibid.* p.22.

[235] "Girard says that culture is formed when people spontaneously unite against a single victim. The war of 'each against each' becomes the unity of 'all against one' - the principle of the scapegoat. Out of the corpse of the scapegoat victim grows the sacrificial cult which is the origin of every society". CAYLEY, DAVID (ed.). *The ideas of René Girard*. *An anthropology of violence and religion*. Religion & Science Biblical Criticism & Interpretation. 2019. p.1.

En ambas formas de comprender la crisis de las diferencias, tanto en la crisis original como en la crisis sacrificial (nos permitimos esta distinción para que sea más comprensible), la indiferenciación puede tener su origen a partir de diversas catástrofes naturales o enfermedades. Girard descubre que a lo largo de la historia, de la literatura y de las tragedias griegas, los distintos fenómenos naturales y las pandemias, causan dos fenómenos muy distintivos. O se da un proceso de unidad entre los sujetos que se apoyan los unos a los otros. O por el contrario se da un proceso de indiferenciación que somete a la comunidad a un estado de lucha[236]. El sentido de la carencia y las dificultades propias de un periodo de crisis, a causa de un fenómeno natural, y la conexión de esta carencia con la violencia y la indiferenciación, es bien argumentado por Mack Stirling en su estudio al escribir:

> "Girard asks us to imagine a group of archaic humans. Resources are scarce; social bonds are limited and weak. Competition for food, shelter, mates, etc., is fierce. Individual mimetic rivalries flare up intermittently and sometimes dissipate. A stronger member of the group may, on occasion, kill a weaker member. The group leads a precarious existence in a constant state of mimetic tension because of continuous competition for survival and unresolved mimetic rivalries. Now, imagine the group faced with a new external stress: famine, disease, catastrophic weather, etc. The level of tension and resentment increases. Individual mimetic rivalries heat up. One's rivals now seem different, evil, even monstrous. There is no one to trust. The world seems to be ending. The group, as a whole, is descending into a mimetic crisis, into a war of all against all. Relations between individuals no longer have any basis in affection, common sense, or mutual benefit. Everyone is possessed by fear, anger, finding fault, and hostility. Chaos reigns, and the group is faced with dissolution."[237]

El ejemplo por el cual René Girard mostró siempre un especial interés fue la peste como principio de indiferenciación. Sobre esta dirá:

---

[236] Ante un estado de crisis igualadora, Edgar Morin afirma que la elección de un chivo expiatorio o la indiferenciación violenta entre unos y otros no es la única respuesta. Morin considera que en momentos de crisis, la fraternidad y la unidad pueden ser complejas emociones que se desarrollen entre los sujetos y que ayudan a superar el miedo que provoca la crisis. Dice este autor : « *Les boucs émissaires ne sont pas les seuls à permettre de supporter l'insupportable. Existent aussi la convivialité, la solidarité. Les périodes de grands troubles génèrent la générosité, le dévouement, la participation à la collectivité et, finalement, l'amour. La réaffirmation du lien est aussi l'un des grands antidotes contre la peur* ». MORIN, EDGAR. « Les anti-peurs ». *Communications*, No. 57 (1993) 131-139. p.134.

[237] STIRLING, MACK C. "Violence in the Scriptures: Mormonism and the cultural theory of René Girard". *Dialogue: A journal of Mormon Thought*, Vol. 43, No. 1 (spring 2010) 59- 105. p. 66

> "La peste está presentada universalmente como un proceso de indiferenciación, de destrucción de caracteres específicos. A menudo esa destrucción está precedida por un proceso de inversión. La plaga convierte al hombre honesto en un ladrón, al hombre virtuoso en un libertino, a la prostituta en una santa. Los amigos asesinan y los enemigos dan abrazos… Las jerarquías sociales son primero violadas, luego abolidas. Las autoridades políticas y religiosas sucumben. La peste invalida todo conocimiento acumulado y todas las categorías de juicio."[238]

Debido a que coloca a todos los individuos en las mismas condiciones, los fenómenos naturales se presentan como la fuente principal de la indiferenciación. No existe forma de diferenciarse en cuanto ocurre un fenómeno natural. Así, la peste ataca a ricos y pobres, mata a niños y ancianos y coloca a todos ante la muerte: la indiferenciación por antonomasia. Ante una pandemia, bien lo sabemos nosotros ahora, todo individuo se sitúa a la par que el otro. La suerte del otro puede ser compartida. Ante un huracán, por ejemplo, la devastación coloca a todos los sujetos al mismo nivel y, además, impulsa a todos a desear lo mismo. Es en este análisis donde más descubrimos la interacción mimética en las crisis. La peste de Tebas contada en "*Edipo Rey"* por Sófocles, o la peste negra del siglo XIV, o la pandemia actual del coronavirus comparten todas la misma característica: "El carácter distintivo de la peste está en que ella destruye en definitiva todas las formas de distinción."[239]

Podemos preguntarnos, ¿qué tiene de común la peste en *Edipo Rey* con la historia de *Las Bacantes*, o con el huracán Katrina de 2005 en New Orleans, o con la inundación del Rio Amarillo en China de 1931, o con la erupción del Tambora en Indonesia de 1815? Encontramos tres respuestas que nos sirven para comprender todo lo antes mencionado.

A) Son desastres naturales que arrasan con todo. Destruyen la convivencia social o la colocan a un nivel muy bajo. Ocasionan la pérdida de miles de vidas humanas y de recursos materiales. Causan un estado de indiferenciación entre los individuos que ya no existe una forma real de identificarlos, sino que más bien se les identifica como a iguales, o como cifras. La inversión de las normas, causadas por estos fenómenos, genera un estado de desidentificación. Así, el rico se vuelve pobre y se nivela al resto de la

[238] GIRARD, RENÉ. *Literatura, mímesis y antropología*. Gedisa, Barcelona, 1984. p.143-144.

[239] *Ibid.* p.144. Véase también: AGAMBEN, GIORGIO. *A che punto siamo? L' epidemia come política*. Quodlibet, Italia, 2020.

comunidad, el sano se pone enfermo, etc. Todos pueden sufrir la enfermedad, el hambre, el miedo, por lo cual toda diferencia, finalmente, se anula. Por esto los fenómenos naturales, las plagas y las pandemias son, sin lugar a dudas, los factores de indiferenciación máximas.

B) Como segundo dato importante que reseñar, debemos ver las consecuencias resultantes surgidas de la crisis en resonancia a los deseos miméticos. Ante una crisis de las diferencias, la situación de los objetos de deseo cambian, puesto que la rivalidad sí se traslada al alcance de los objetos de deseo. El paso radical de la con-vivencia a la super-vivencia implica siempre un paso hacia la rivalidad que se atenaza en relación con el cambio de mirada de los objetos de deseo. Todos tienen el mismo deseo: la supervivencia. Así, la rivalidad surge como ejercicio de respuesta del sujeto contra el modelo/rival que amenaza el alcance de los objetos necesarios para sobrevivir.

Es lógico que a partir de una crisis social devenida por una catástrofe, la experiencia humana hacia el otro se sitúe de dos formas que se encuentran en las antípodas una de otra: o una entrega de servicio y solidaridad hacia el otro; o por el contrario en una forma de rivalidad, donde se vea en el otro un estorbo a la supervivencia.

Girard cita al cirujano francés Ambroise Paré para determinar la relación entre una plaga como enfermedad médica y las acciones resultantes de ciertos individuos que pueden ser denominados con el mismo término. Paré afirma: "pues ese es el momento en que los disolutos llevan otra peste peor a la ciudad"[240]. Se refiere a la forma de relación en la que se colocan los sujetos a partir de un momento trágico como puede ser una pandemia; la peste que traen es la violencia que se desata entre unos y otros. Más adelante Girard dirá: "El autor (Paré) caracteriza los componentes sociales como *otra peste peor*, la anarquía es una peste; y hasta cierto punto es más peste que la enfermedad misma… la peste médica se convierte en una metáfora de la peste social […]."[241]

El uso del término "anarquía" no es accidental. Girard lo utiliza, según vemos, para afirmar la existencia de una sociedad aun política, pero fuera de las dimensiones políticas comunes. En cuanto un fenómeno natural irrumpe en la vida humana, las relaciones sociales de los individuos se tergiversan, sin dejar de ser políticas –o sea sin que el sujeto Yo deje de estar inscrito en una relación social con el otro –. La anarquía que resulta del

[240] Cf. *Ibid.* p.144.

[241] *Ibid.* p.145.

momento de crisis es, según Girard, el principio de una forma de crisis superior a la propia enfermedad o catástrofe. Girard descubre que la violencia emergente que se revela en los individuos desde el inicio de la crisis social se evidencia como una enfermedad más destructiva y alienante que cualquier plaga. La indiferenciación pone a unos contra otros y el estado de asocialidad es tal, que la rivalidad se sitúa como elemento referencial entre todos los sujetos.

C) El último elemento imprescindible a destacar sobre la crisis de las diferencias es acerca del resultado final que alcanza. Sea en una sociedad bien estructurada con un sistema sacrificial en decadencia, sea en la crisis primigenia de las sociedades arcaicas, el final de todas las crisis es el inicio del mecanismo del chivo expiatorio. En toda crisis, sean naturales o causadas por la mano del hombre, la tendencia final de las multitudes es la búsqueda de un culpable. Cuanto más crece la violencia, más se acercará el momento de la emergencia del sacrificio. Cuanto más individuos se acercan y se contagian en la rivalidad, más la sociedad se desequilibra y más se lanzan unos contra otros. En tanto no se dé una respuesta, la sociedad desaparece consumida por la violencia[242].

¿Y, de qué forma llega esta respuesta a la violencia? ¿Cómo puede detenerse una crisis surgida de la naturaleza mimética del sujeto y de su tendencia a la conflictividad? La respuesta la encuentra Girard en el mismo origen de la crisis: el efecto mimético que contagia a toda la comunidad[243]. En un momento donde la reciprocidad supera las cuotas comunes de relaciones rivales, ocurre una inversión radical de las fuerzas de poder. Las fuerzas opuestas cambian de dirección.

La reciprocidad violenta, que se reconoce en cada uno de los sujetos de la comunidad, cambia. Así el *todos contra todos*, pasa en un momento a ser un *todos contra uno*, como

[242] "At the climax of the mimetic crisis all against all pervades the community, with its members face off against each other as monstrous doubles. In Girard's words, a mimetic snowballing (I see Satan, 22; Je vois Sata, 45), Takes control of the community, an escalation of mass delirium a kind to Durkheim's concept of "collective effervescence" takes over. According to Girard, many archaic cultures and societies that encountered such warlike states were unable to move beyond this stage, thus perishing in self-obliteration". PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory*. Translated by Gabriel Borrund. Michigan State University Press. 2013. p. 150.

[243] Como señala Rocha: *"*La crisis fue provocada por el carácter mimético del deseo y, al mismo tiempo, la crisis fue resuelta exactamente por el carácter mimético del deseo. Ahora, es el carácter mimético del deseo lo que caracteriza lo propiamente humano". DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Catedra Eusebio Francisco Kino sj. México. 2017. p.61.

bien señalábamos antes[244]. El descubrimiento del autor francés es novedoso: logra captar que a partir de una crisis de las diferencias las violencias se inclinan a superarse desde una rivalidad recíproca hacia una rivalidad objetivada contra uno solo de los miembros del grupo[245]. Ante la duda de cómo es posible la unanimidad entre los sujetos, cuando la rivalidad entre ellos está en su máximo apogeo, Girard responde:

> "How can the same imitation, the same mimetic contagion that previously caused the mimetic rivalries and therefore the violent disintegration of the community suddenly turn into a force for the reintegration, the reconciliation of the community? As mimetic rivalries intensify, during mimetic crises, they gradually erase all existing cultural differences and turn the best-ordered communities into undifferentiated mobs. Beyond a certain intensity, the objects of desire are consumed, destroyed, or forgotten. The mimetic frenzy refocuses on the antagonists themselves. The same human beings who, a little before, could not stop fighting because they shared the same desires, now share the same antagonists and the same hatred. Paradoxically, when mutual love is absent, the only sentiment that can reconcile human beings is its opposite, a common hatred. The contagious mimesis polarizes against fewer and fewer antagonists until finally, for some of the insignificant reasons I mentioned earlier, or for no reason at all, the crowd becomes polarized against one last individual. At that point, no one has an enemy left in the community except for that common target and as soon as it is destroyed, violence must come to an end. In Greek the word for this seemingly miraculous operation is catharsis, which signifies the purification or cleansing of all the violence inside the community. The unanimous mimetic contagion transforms the disastrous violence of

[244] Afirma Desiderio Parrilla: "Efectivamente, la 'mimesis del antagonista' se encarrila espontáneamente hacia la unanimidad mimética y el sacrificio unificador. La violencia, que se suscita en el interior del núcleo comunitario, se resuelve hacia fuera; se vacía la comunidad de sus tensiones. La mala violencia de la reciprocidad se transforma en la buena violencia de un grupo unido contra una sola víctima. La inmolación es la palabra final de la violencia, pues pone el punto y final a la misma. La violencia humana sólo puede contenerse parcial y brevemente dentro de ese 'eterno retorno de lo sacrificial'". PARRILLA, DESIDERIO. "René Girard y la teoría del doble vínculo de Palo Alto". *Revista de Filosofía*. Vol. 40 No. 2 (2015). 109-126. p.121.

[245] "En el acto sacrificial se afirma la unidad de una comunidad y esa unidad surge en el paroxismo de la división, en el momento en que la comunidad pretende estar desgarrada por la discordia mimética, entregada a la circularidad interminable de las represalias vengadoras. A la oposición de todos contra todos sucede de pronto la oposición de todos contra uno. A la multiplicidad caótica de los conflictos particulares sucede de repente la simplicidad de un antagonismo único: toda la comunidad por una parte y la victima por otra […] la comunidad vuelve a sentirse solidaria a costa de una víctima no solo incapaz de defenderse, sino totalmente incapaz de suscitar la venganza […]". GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. Traducción al castellano de ORTIZ GARCIA, ALFONSO: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort)*. Sígueme, Salamanca, 1982. p. 35-36.

all against all into the healing violence of all against one. The community is reconciled at the cost of one victim only."[246]

El mismo principio causante de la crisis en su génesis, es el causante de una reintegración de la multitud contra un sujeto. Como afirmó el investigador vasco Luis Garagalza:

"Lo que impide el desencadenamiento y la generalización de la violencia es el hecho de que la mímesis puede, por decirlo, así, elevarse a un segundo grado: cabe, efectivamente, olvidar mi rivalidad personal y elegir como rival al antagonista del otro. La pulsión violenta resulta ser transferible: si no se satisface directamente, puede encontrar fácilmente una víctima de recambio […] Mientras que, en un primer momento, el contagio mimético generalizaba el conflicto, ahora va a establecerse la unanimidad por convergencia de todo el grupo contra un solo enemigo."[247]

La mímesis permite la reunión entre los individuos –que ya no serán identificados tal cual–, en una multitud indiferenciada que se lanza hacia un tercero. El descubrimiento de tal mecanismo expiatorio es resultado de un ejercicio cultural avanzado, donde la prioridad es expulsar fuera cualquier forma de violencia que impida las relaciones sociales.

Por ello, cuando la comunidad se perdió en la violencia, surgió una forma más imbricada de relación entre los individuos. Allí donde antes se evidenciaba la existencia de un grupo o comunidad, a causa de la crisis, vemos erguirse una *multitud.* En los estadios habituales existe la comunidad, regida y organizada por instituciones sociales; en las situaciones de crisis se da una turba uniforme que ataca, cómo una, a la víctima expiatoria. Como dice Girard:

"Les persécutions qui nous intéressent se déroulent de préférence dans des périodes de crise qui entraînent l'affaiblissement des institutions normales et favorisent la formation de *foules*, c'est-à-dire de rassemblements populaires spontanés, susceptibles

[246] GIRARD, RENÉ. "Violence and religion: cause or effect?" *The Hedgehog Review* Vol.6 (2004). https://hedgehogreview.com/issues/religion-and-violence/articles/violence-and-religion-cause-or-effect. (última revisión: 12 de junio de 2020)

[247] GARAGALZA, LUIS. "René Girard y la paradoja de la modernidad". *Papers* 84, (2007) 149-156. p.152.

de se substituer entièrement à des institutions affaiblies ou d'exercer sur celles-ci une pression décisive."[248]

2.2.1. La multitud. Primeras notas sobre el fenómeno colectivo de masas.

En René Girard se puede leer el término multitudes como masa. ¿Esto cómo? Porque para nuestro autor principal, la multitud es la exaltación sobreexcitada de la comunidad ante la crisis. No es la comunidad la que sacrifica, sino que es la masa (es este mismo grupo derribado por la crisis social y la inestabilidad de sus instituciones). Como explicó Carretero Pasin: "Existe en la naturaleza de las masas un componente arcaico, propiamente i-racional o pre-racional, que está latiendo de un modo larvado en la vida de las sociedades y que en ciertas coyunturas históricas se destapa"[249].

Los términos de *masa furibunda, turba, muchedumbre,* en español, o de *crowd, mob* o *mass,* en inglés representan la misma idea de multitud girardiana: la alienación de las comunidades humanas transfiguradas por la violencia y la exaltación. Solo a partir de esta transfiguración de la ontología del *nosotros* –que podemos identificar como ser social en sí mismo –, en el concepto de *multitud*, es posible hallar una evidencia de la victimización de un tercer sujeto. La multitud (entendida en Girard como unanimidad, pero que igualmente responde al problema de la indiferenciación) es el fundamento propio de la violencia, es su ente social indiscutible. Solo en la masa se entiende la violencia que concluye en el sacrificio como contención de la misma violencia. Solo en la masa unánime entendemos cómo es posible la elección de un único sujeto, al que todos señalan como culpable. Es en la multitud donde el mecanismo del chivo expiatorio se desarrolla, porque la masa se dirige hacia una víctima, hacia alguien a quien culpar y sacrificar. [250].

---

[248] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio.* Anagrama, Barcelona, 1986. p.19.

[249] CARRETERO PASIN, ANGEL ENRIQUE. "Masas posmodernas: el retorno del exceso constreñido en la modernidad". *Revista Venezolana de Ciencias Sociales,* UNERMB. Vol. 10, No. 001 (2006) 11-36. p.13.

[250] "La foule tend toujours vers la persécution car les causes naturelles de ce qui la trouble, de ce qui la transforme en turba ne peuvent pas l'intéresser. La foule, par définition, cherche l'action mais elle ne peut pas agir sur les causes naturelles. Elle cherche donc une cause accessible et qui assouvisse son appétit de violence. Les membres de la foule sont toujours des persécuteurs en puissance car ils rêvent de purger la communauté des éléments impurs qui la corrompent, des traîtres qui la subvertissent. Le devenir foule de la foule ne fait qu'un avec l'appel obscur qui la rassemble ou qui la mobilise, autrement dit, qui la

Y quizás, aunque algunos puedan dirimir algún punto de semejanza entre la comunidad y la multitud, estos son, en esencia, conceptos contradictorios y contrastantes. Por un lado, en una situación social normalizada, sin crisis, y más allá de que sea una sociedad arcaica o moderna; la comunidad estaría caracterizada por la diferencia, por la disparidad, por la individualidad característica de los sujetos (su identidad). Los objetivos y deseos de cada individuo, al interior de la sociedad, serían disímiles, y la búsqueda y/o satisfacción de estos, depende, únicamente, de las acciones del sujeto y de los actos que acometa para alcanzarlos (actos que conducen, de una forma u otra, a las relaciones sociales). Quizás el único elemento cohesionante entre los distintos individuos, sea el objetivo por todos compartidos de mantener una convivencia que permita la normalidad en las relaciones sociales, evitando por ello, toda forma de crisis.

La multitud al contrario, es uniforme e igual, funciona como un único ente, donde las realidades subjetivas se pierden en su interior. En la pérdida de cada identidad, se pierde también el deseo y las posibles acciones individuales. Todo se traslada ahora a un único deseo, un deseo dinámico que involucra a todos, pero que requiere de la muerte de la individualidad y la total entronización en el espíritu colectivo. Un único deseo para un único ente: la masa. Como bien señala Canetti: "Cada forma se caracteriza por una colocación uniforme; una sola pasión principal la domina. Una vez que han sido delimitadas con claridad, resulta imposible volver a confundirlas"[251].

Otro aspecto importante sobre la multitud en Girard (más adelante lo detallaremos con precisión), es cómo cree nuestro autor que se genera la multitud contra un tercero, y más teniendo en cuenta el panorama de violencia interna que es propio del proceso de crisis de las diferencias. Sobre este surgimiento de una multitud indiferenciada en contra de un tercero, Girard ofrece una peculiar respuesta: la conformación espontánea de la multitud en contra de uno o varios sujetos[252]. En este aspecto tomamos cierta distancia de Girard

transforme en mob.". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p. 24. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio.* Anagrama, Barcelona, 1986. p.26.

[251] CANETTI, ELIAS. *Masa y poder*. Penguin Random House, 2005. p.113.

[252] Explica Girard: "Pensamos inmediatamente, en este caso, en las formas de violencias colectivas que se desencadenan espontáneamente en las comunidades en crisis, en los fenómenos del tipo linchamiento, pogrom, "justicia expeditiva", etcétera". GIRARD, RENÉ. *La violencia y lo sagrado. p.88;* Pero en otra obra vuelve a insistir: "Todas las sociedades humanas sin excepción tienen tendencia a descomponerse bajo el efecto de su violencia interna. Cuando ésta se produce, disponen de un medio de restablecimiento que se les escapa a ellas mismas y que la antropología no ha descubierto jamás, la convergencia espontánea,

y de su uso del término "espontáneo". En una crítica constructiva, es menester no estar de acuerdo con el concepto y la manera particular como Girard lo usó; puesto que, consideramos, va en contra de las mismas ideas que el autor propone. No hay nada de espontáneo en la formación de la masa. Como bien cree Girard, la multitud surge por una propensión mimética, pero el concepto de espontaneidad no puede identificarse más allá de este mimetismo. La espontaneidad no es omniabarcante – este ideal ha causado importantes críticas a Girard. El mimetismo señala el contagio imitativo de unos a otros, esta imitación puede ir referida al interés de conclusión de la crisis y por ello a la resolución sacrificial de la misma. Y hasta ahí llega lo mimético y lo espontáneo de paso, a la imitación espontánea de unos y otros, de una decisión unilateral y objetivada de resolver la crisis con el uso de un mecanismo victimario. Esto nos dice que hay una voz cantante primaria que sitúa a todos en la misma dirección, el mismo objetivo. Por ello no podemos afirmar lo espontáneo en torno a la multitud. La multitud nace de lo imitativo y lo que se imita (la idea de contener la violencia) es un objetivo: hallar un culpable y castigarlo por la crisis de las diferencias. La multitud, entonces, responde a un objetivo, que en este caso es la resolución violenta contra un miembro del grupo, por lo cual su formación no es espontánea sino objetivada. Tenemos que estar de acuerdo, en esta ocasión, con las ideas propuestas por Freud:

> "La condición que se requiere para que los miembros de una multitud de seres humanos agrupados por casualidad formen algo semejante a una masa en sentido psicológico es que esos individuos tengan algo en común, un interés común por un objeto, pareja orientación afectiva dentro de cierta situación y (tentado estoy de decir: 'en consecuencia') cierto grado de capacidad para influirse recíprocamente (*'some degree of reciprocal influence between the members of the group'*). Mientras más fuertes sean estas relaciones de comunidad (*'this mental homogeneity')*, con tanto

mimética, de toda la comunidad contra una víctima única, el 'chivo expiatorio' original, sobre el que todos los odios se descargan sin expandirse catastróficamente por su entorno, sin destruir a la comunidad". En GIRARD, RENÉ. *Aquel por el que llega el escándalo. p*. 46-47. La ambigüedad del concepto espontaneidad no solamente será analizado en este momento, donde nos interesa tratar el tema de la formación de la multitud contra un tercero, sino también más adelante en lo que referente a la elección de la víctima y, cómo esta posible selección victimaria, contrasta, con los arquetipos victimarios que Girard plantea.

mayor facilidad se forma a partir de los individuos una masa psicológica, y tanto más llamativas son las manifestaciones de un 'alma de la masa'"[253].

Por tanto, creemos que la constitución unitiva de los sujetos violentos en una masa uniforme, puede ser entendida como la respuesta positiva de todos los miembros de la turba ante un mismo objetivo: la elección de un culpable y la contención de la violencia desintegradora. Pero también creemos que esta forma gregaria tan particular, no tiene nada que ver con un ejercicio de espontaneidad por parte de los individuos sociales que están todos bajo una relación de conflicto.

El debilitamiento de las instituciones normales que lleva la crisis consigo impide que se reconstruya la comunidad, pero sí permite la masa. Aun así, la presencia de una cabeza visible por encima del resto es imperante para toda formación social, incluso las multitudes. Tanto la comunidad (en la figura del líder), como la masa (aquel sujeto que logra dirimir los deseos de todos en una misma dirección – dígase líder, caudillo, autoridad, etc. –), deben tener una figura reconocida por encima del resto. Gracias a la *propiedad unitiva* de los sujetos (capacidad distinguida por Le Bon), que se traduce en la tendencia de estos a introducirse en grupos o masas, se comprende fácilmente que la presencia de un individuo, como el líder, funcione como el factor de incidencia de los sujetos hacia un objetivo común.

En el contagio mimético se descubre toda forma de *unidad*: en la crisis solo nos encontramos con la forma pervertida de la comunidad, que es la multitud. Este contagio mimético es realmente efectivo, porque impide el cuestionamiento de los actos por parte de los sujetos imbricados en la masa; solo permite repetirlos. A partir de lo anterior, es factible cuestionarnos acerca de una autoridad en la masa, de un sujeto o sujetos que ostenten el poder y que dirijan a la turba hacia el sacrificio. Tal cuestionamiento lo veremos en la figura del líder/sacerdote y de su participación en el sacrificio victimario. Aun así, a pesar de la existencia de tal sujeto, la multitud sigue teniendo el papel predominante en los hechos que acontecen en el uso del mecanismo expiatorio. Tal como Girard considera "[…] ma théorie du bouc émissaire est vraiment une critique radicale de la foule"[254]. Por lo tanto, todo estudio acerca del mecanismo del chivo expiatorio es, en

[253] FREUD, SIGMUND. *Psicopología de las masas y analisis del* Yo. Obras Completas Vol. 18 (1920-1922). Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976. p.79-80. Traducción al castellano José Luis Etcheverry.
[254] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.28.

esencia, un análisis de las masas y sus actos. Debemos tener en cuenta, además, la historia personal de Girard como un elemento clave a tener en cuenta. Su experiencia vital con las masas sacrificiales en la primera mitad del siglo XX, en particular las estructuras totalitarias organizadas en Alemania y la URSS, se nos revela como una referencia incuestionable acerca de sus estudios sobre este fenómeno colectivo. Como afirmó su amigo personal Michel Serres: "Sus páginas emanan de sus huesos, usted y yo hemos recibido desde esa época un alma de paz, mezclada [con] nuestro cuerpo de guerra."[255]

[255] SERRES, MICHEL. "Lo trágico y la lástima. Discurso de respuesta a René Girard". *Ciencias sociales y educación.* Vo. 4, No. 8 (2015) 277-293. p. 284. El mismo Girard en su diálogo con los teólogos de la liberación cuenta su experiencia con la tentación totalitaria, que no es otra cosa que la tentación de ingresar a una masa uniforme y monodireccional que genera y *es violencia*. Y al mismo tiempo reconoce que quienes no sucumbieron a la deriva violenta era gracias a la tradición católica. "Yo pertenezco a la generación de la Segunda Guerra (Mundial) y de la posguerra; una generación intelectual en la cual prácticamente todos sufrieron la tentación del pensamiento totalitario. Aquellos que no se deslizaron un poco en el fascismo, muchos de ellos resbalaron en el estalinismo. Los únicos que escaparon a eso fueron los que estaban ligados a aquella tradición católica de Maritain, Gilson y gente así". ASSMAN, HUGO (ed.). *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*. San José, Costa Rica, DEI, 1991. p. 51.

3. El mecanismo del chivo expiatorio.

3.1. Antecedentes del mecanismo del chivo expiatorio propuesto por Girard.

Como señalábamos antes, la crisis de las diferencias desemboca en una violencia indeterminada y virulenta que amenaza con la eliminación total de la sociedad. Por ello mismo, es imprescindible el surgimiento de un mecanismo de contención que posibilite que la furia desbocada de la masa sea saciada de forma exógena y no endógena. De esta forma Girard presupone el surgimiento, en el interior de la masa, del mecanismo del chivo expiatorio. No solo un sistema de contención de la violencia, sino a su vez, un sistema simbólico y simbolizante que da un sentido a la violencia en sí misma. Pero antes de pasar a dialogar con nuestro autor principal al respecto del mecanismo expiatorio, debemos cuestionarnos si antes de Girard ya se había teorizado acerca de estas cuestiones. Encontramos que muchos autores han sido el referente teorético del cual Girard bebió para introducir en su antropología el mecanismo victimario.

Por ejemplo, Jim Grote defiende una relación entre la obra "El Príncipe" de Maquiavelo con las ideas del mecanismo expiatorio de Girard[256]. Grote considera que los trabajos de Maquiavelo son el principio de la obra de distintos autores que fomentarían el retorno a la sociedad sacrificial, como por ejemplo Nietzsche. Además, el axioma maquiavélico: *el fin justifica los medios*, puede interpretarse como una legitimación de aquel sacrificio violento que es llevado a cabo por toda la comunidad, con tal de aplacar la severidad de los males que les acontecen. La justificación maquiavélica que, políticamente hablando, constituirá gran parte del bagaje intelectual de pensadores como Hobbes cuando trata acerca del poder del príncipe, refleja ciertas huellas de aquel mecanismo inconsciente del que habla Girard. Un mecanismo que es capaz de ocultarse en tantos niveles que la comunidad convive con este sin siquiera conocerlo. Este desconocimiento que justifica el sacrificio puede ser entendido como un *medio* para alcanzar un fin positivo. Al fin de cuentas la idea de Maquiavelo que más se acerca a Girard, tiene que ver con el uso que las sociedades han hecho de la violencia a lo largo de los siglos: se combate la violencia

[256] En su artículo afirma: "Girard articulates the founding violence as a cultural rather than a political phenomenon. Machiavelli's political foundings presuppose Girard's cultural founding. In Girard's view of the founding murder, the original chaos or Hobbesian war of all-against-all is replaced by the sacrificial order of all-against-one". GROTE, JIM. "The founding murder in Machiavelli's The Prince*". Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 5 (spring 1998) 118-134. p.119.

con violencia. Se detiene el sacrificio de toda la comunidad con un único sacrificio. No podemos menos que evocar la idea de Girard, tomada del evangelio cuando afirma: Satán que expulsa a Satán, la violencia que se contiene a sí misma con violencia.

Posterior a Maquiavelo, y ya desde el contractualismo, Girard y Wolfgang Palaver descubren varios antecedentes del mecanismo expiatorio; aunque es importante destacar, como hace Palaver en su libro, que Girard no comulgó nunca con las ideas del contractualismo, sino al contrario, las consideraba incongruentes con su propia teoría[257]. Son reseñables, en particular, Thomas Hobbes y Jean-Jacques Rousseau, dos autores, que están siempre muy presentes, por sus escritos, en las ideas de la escuela neo-mimética[258].

Thomas Hobbes es uno de los autores más referenciados dentro de la teoría mimética. Fue el propio Girard quien abrió la veda de la crítica y estudio de Hobbes, camino que seguirían un número importante de los autores girardianos.

Hobbes es, según Ives Charles Zarka, aquel que ha sabido descubrir antes que Girard los términos del deseo mimético y se aproximó lo suficiente a lo que Girard, tres siglos después, denomina el mecanismo del chivo expiatorio[259]. Hobbes es un autor imprescindible para la formación de Girard, para su concepción antropológica de la política y la violencia. En Hobbes, Girard descubre el principio fundamental de la crisis de las diferencias que puede ser fácilmente percibida como una "guerra de todos contra todos". Este estado de violencia desencadenada que es adaptable al "estado de naturaleza hobbesiano" [260], donde el sujeto se encuentra inseguro ante la violencia que se extiende a

[257] Afirma Palaver: "No idea is more incongruous with Girard's theory than the modern notion that societal institutions emanate from a social contract". PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* translated by Gabriel Borrund. Michigan State University Press. 2013. p. 168.

[258] Tanto así que Palaver reconoce en su artículo que Hobbes, Rousseau y Kant (a quien ya veremos): "can justly be called mimetic thinker". PALAVER, WOLFGANG. "Mimesis and Scapegoating in the works of Hobbes, Rousseau, and Kant". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 10, (2003) 126-148. p. 134. Este artículo es un resumen, muy bien estructurado, de cómo es posible ver el deseo mimético y el mecanismo expiatorio en estos tres autores.

[259] ZARKA, IVES CHARLES. « Girard : en deçà et au-delà du politique ». *Cités*, No. 53 (2013) 3-7.

[260] El término de guerra de todos contra todos, aunque es utilizado por Girard en distintas ocasiones, siguiendo la propia cita de Hobbes, no es del gusto de todos los autores girardianos. Michel Serres, considera que el término guerra no puede vincularse al estado de naturaleza, puesto que debe ser entendido como un principio ya regido por normas y al interior de un estado organizado. "The philosophy of law translates this fundamental history or anthropology in terms of an abstract thesis: the state of nature consists not in war—Thomas Hobbes commits a contradiction when he writes about *bellum omnium contra omnes* (the war of all against all)—but in the free violence which once unleashed opposes all to all and each to each, threatening the group with total extinction. Thus, the social contract that follows, the legal pact, in

su alrededor[261]. La salida de la violencia desordenada, en Hobbes tiene cabida, en la introducción de los sujetos en un contrato social. Pero es imposible entender esta salida del estado de naturaleza conflictivo y entrada en una sociedad organizada, cree Palaver, sin pasar por el mecanismo del chivo expiatorio.

La formación de un estado organizado, ese Leviatán hobbesiano, pasa por la superación de ciertos elementos como la avaricia, la ambición o la lujuria. Y, la única forma de superar estos sentimientos, – que para Hobbes son proclives a desatar la violencia y, que si lo vemos en clave girardiana, son claros elementos de las relaciones conflictivas a causa del deseo mimético – es por la incorporación de un temor que contenga a todos[262]. Un temor que debe ser propiciado por lo trascendente, lo divino. Esto divino deviene en una autoridad suficiente[263] que convierte palabras en un *juramento.* El juramento, en este caso, prescribe la contención de la violencia bajo un poder que ejerza, como afirmó en su momento Weber, el monopolio de la fuerza y la violencia[264].

---

effect, designates war as an institution posterior to the state of nature and the begetter of history. Suddenly, history begins and is understood with and because of war. At the very least there would have been no history without it; it is as fundamental in this sense as the economy but clearly more archaic, primitive, and foundational" (p. 7-8). Y más adelante vuelve: "Conceptual or imaginary, the state of Nature where violence knows no rules is, therefore, revealed as universal, and more real than the cultural, local, fragile, and relative reality in which, amidst the economic, juridical, and policed comfort of the three functions, we live. It is the state of Misery". SERRES, M.; BANDERA, C.; ARIAS, J. "One God or a Trinity?". *Contagion: Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 1 (1994) 1-17.

[261] Puede verse el uso dado por Girard de la cita hobbesiana de "guerra de todos contra todos" en: GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture*. Desclée de Brouwer, Paris, 2004. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Trotta, Madrid, 2006. p.62, 67, 106; GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. Traducción al castellano de PADILLA LÓPEZ, LUCIANO. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz, Buenos Aires, 2010. p.103 ; GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l'éclair.* Éditions Grasset & Fasquelle Paris, 1999. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Veo a Satán caer como el relámpago.* Editorial Anagrama, 2002. p.46; GIRARD, RENÉ. *Anorexie et désir mimétique.* L'Herne, Paris, 2008. Trad. Castellano: PALÁU, LUIS A. *René Girard: Anorexia y deseo mimético*. Medellín, 2009. p. 21.

[262] Dice Palaver: "Hobbes sees the fear of God as the only means by which contracts in the state of nature can be strengthened". PALAVER, WOLFGANG. "Mimesis and Scapegoating in the works of Hobbes, Rousseau, and Kant". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 10, (2003) p.135.

[263] Como afirma Scubla : "De leur côté, les grands théoriciens du contrat social sont les premiers à reconnaître la nécessité de prendre appui sur un tiers transcendant, comme le Souverain de Hobbes, « dieu mortel » parmi les hommes, ou la Volonté générale de Rousseau, « toujours droite » et « indestructible », pour donner consistance aux engagements réciproques des sociétaires et assurer un maillage solide du tissu social. Comme Chesterton le montre, avec beaucoup d'élégance, c'est ce socle religieux qui fonde le lien social". SCUBLA, LUCIEN. « Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? Coup d'œil sur les tribulations du religieux en Occident depuis trois siècles ». *Revue du Mauss*, No. 22 (2003) 90-117. p. 114.

[264] PALAVER, WOLFGANG. "Mimesis and Scapegoating in the works of Hobbes, Rousseau, and Kant". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 10, (2003) p.135.

Palaver remarca cómo Hobbes hace una analogía entre la cita latina *foedus ferire* de Tito Livio, entendiéndose esta como *tratado*; pero a la vez pudiéndose entender el término *ferire* como *herir, matar o dañar*. Dice Palaver: "*Ferire* means not only the reach agreement, or enter a contract, but also to punch, hit, kill, slaughter, slay or stab"[265]. Cuando Palaver realiza una correlación entre el término tratado y dañar o violentar, está realizando una extrapolación entre el contrato social y el mecanismo expiatorio. Palaver plantea esta relación entre la filosofía política de Hobbes y la antropología de Girard en tanto que el mecanismo sacrificial tiene que ser el fundamento del orden y del Estado[266]. Además en Hobbes, este mismo Estado es quien debe poder, con el príncipe a la cabeza, contener el resto de violencia entre sujetos, al utilizar el terror/violencia como elemento disuasorio[267]. Es la violencia que contiene a la violencia, idea central en el pensamiento girardiano.

Otra de las grandes fuentes de la que bebe Girard es Rousseau. Al igual que Hobbes, Rousseau es uno de los autores más demandados para el estudio dentro de la escuela mimética. Tanto en el desarrollo del deseo mimético, de la crisis de las diferencias y el mecanismo resolutor, hemos de abordar, en nuestra investigación, ideas del autor de *"El contrato social".*

El trabajo de Girard con Rousseau se amplía en todos los ejes investigativos de la teoría mimética, pero para nuestro autor, Rousseau mantiene sus teorías en cierta estrechez, sin querer alcanzar la finalidad de los estudios que realiza, que concluyen, necesariamente, en el mecanismo expiatorio. Para Palaver, por otro lado: "Like Hobbes, Rousseau is unable to establish a purely finds rational origin of human society"[268]. Esta incapacidad de exhibir una lógica en sus ideas que fundamente el principio de la sociedad, le impide,

---

[265] PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory*. translated by Gabriel Borrund. Michigan State University Press. 2013. p. 170.

[266] Cf..PALAVER. WOLFGANG. "Hobbes and the Kátechon". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol.2 (1995). 57-74. p.65. Palaver realiza una correlación entre el mecanismo expiatorio y el Kátechon como concepto político. Es el mecanismo expiatorio quien funda el orden que se traduce, en Hobbes en la fuerza y poder del Estado.

[267] Sobre el Estado como elemento de control de la violencia, afirma Márquez Muñoz: "Violence ensues, and the principal mechanism for trying to contain it is an even more violent entity—the judicial system. This is the very heart of the Hobbesian Leviathan". MARQUEZ MUÑOZ, JORGE. "Ivan Illich and René Girard the Dream of Modernity Ends". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 23, No. 1 (spring 2016) 155-186. p. 161.

[268] PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory*. translated by Gabriel Borrund. Michigan State University Press. 2013. p. 171.

también, responder a la duda sobre la forma de control social de la violencia, esto es, el chivo expiatorio. Este análisis particular del contractualista es acometido, por parte de Girard, en su lectura a Derrida.

> "Pour éclairer ma lecture du mythe et du rituel à la lumière de votre remarque, il me semble important de faire intervenir la notion de supplément chez Derrida. Celui-ci montre que, dans *l'Essai sur l'origine des langues* de Rousseau, il existe une contradiction dialectique, qu'il définit comme un supplément à l'origine: l'origine semble être présente depuis le début, mais à un certain moment la victime devient la véritable origine. Cela marche exactement comme les anciens mythes, où, dès le départ, tout est donné, tout est culturellement déterminé ; puis survient le bouc émissaire, qui agit comme une nouvelle origine. Voici la contradiction inhérente à tout récit des origines, car comment expliquer la naissance du système culturel, si le système a toujours été là? À ma connaissance, aucune théorie anthropologique, ni aucune philosophie, n'a encore perçu que la victime unanimement désignée, le bouc émissaire, fournit la clef du problème. Pas même Derrida, malgré sa brillante démonstration sur la notion de pharmakon."[269]

Más adelante en la misma obra, y continuando con la crítica a Derrida, Girard considera que en el pensamiento de Rousseau se oculta la verdad del chivo expiatorio y su fundamento redentor, en tanto que supone para el filósofo del siglo XVIII la incapacidad de mantener su teoría sobre la bondad de la naturaleza humana[270].

En este ocultamiento rousseauniano de la verdad del chivo expiatorio (de mantener el carácter mítico sobre el verdadero papel del chivo expiatorio y de la violencia contenida por la violencia), encuentra Girard la verdadera fórmula en la que se construyó parte de las ideas occidentales. Es imposible, pensar verdaderamente en la bondad natural del sujeto en el estado de naturaleza que plantea Rousseau, y luego hablar de un sacrificio asesino que constituya el contenedor de esa misma violencia, por ello se prefiere mantener

[269] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p.133. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.160. El *pharmakos* es una de las lecturas fundamentales de Derrida a la filosofía de Platón. El *pharmakos* derridiano es otro de los ejemplos de un filósofo que se acerca muchísimo al mecanismo del chivo expiatorio, pero que es incapaz de teorizarlo y completarlo. Las nociones de pharmakos, pharmokon, pharmakoi, son imprescindibles para la investigación girardiana, por lo cual ha estado siempre muy agradecido a Derrida por tal aportación a la filosofía. Un análisis del *pharmakos* se puede encontrar en *La violencia y lo sagrado* pp. 295-297.

[270] *Ibid.* p.169-170

una ceguera a la verdad que nos aportan los mitos y la antropología y defender a ultranza la idea *el hombre es bueno por naturaleza*[271]. Una rápida pero superficial lectura de estas ideas de Girard podría llevar a los lectores a creer ver en Girard una defensa por su parte de Hobbes, en detrimento de Rousseau; y por otro lado, un pesimismo antropológico que ha sido objeto de muchas críticas al autor francés. Por ello habría que descubrir los sustratos que se encuentran en Rousseau sobre el chivo expiatorio. Elementos que correlacionarían sus ideas con las que hemos visto de Hobbes y que por otro lado, permiten abordar el porqué de la crítica sobre el humanismo occidental que nos legó Girard[272]. Palaver es quien mejor ha organizado la presentación de las huellas del mecanismo expiatorio en las ideas de Rousseau.

Para Palaver, el contractualista busca responder cómo se puede formular una sociedad pacífica en un estado social que se instituyó bajo el *amour propre* – que como hemos visto en nuestra investigación, en la filosofía política de Rousseau es el principio de la rivalidad, la envidia y el odio –. La respuesta de Rousseau es el patriotismo[273].

Este patriotismo, entendido en la lógica binaria schmittniana de amigo-enemigo, se fundamenta en la cohesión social que se consolida ante la presencia de un enemigo

[271] En *Le bouc émissaire* menciona : "Mais les difficultés ne sont plus suffisantes, désormais, pour expliquer notre piétinement. Notre culture est littéralement schizophrénique, je l'ai montré, dans son refus d'étendre à la mythologie classique et primitive des procédés d'interprétation qu'il serait légitime de leur appliquer. Nous essayons de protéger le mythe de l'humanisme occidental, le mythe rousseauesque de la bonté naturelle et primitive de l'homme". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p. 242. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p.266.

[272] Gerard Donnadieu presentó también una crítica a este falso humanismo que asegura la naturaleza bondadosa y pacífica del sujeto en el estado de naturaleza y que luego, según Rousseau, es corrompida en el interior del estado social. Dice Donnadieu: "Depuis Rousseau et sa théorie du bon sauvage, nos philosophes s'en vont répétant que l'homme, abandonné à son désir, ne ferait pas de mal à une mouche et qu'il convient donc de mettre à bas les derniers interdits répressifs (on reconnaît là, en particulier, les thèses de Reich et de Marcuse). Et le judéo-christianisme qui ne partage pas, et pour cause, un si naïf optimisme, est accusé pour cette raison de culpabiliser l'homme". DONNADIEU, GERARD. « Généalogie de la violence : essai d'interprétation systémique à partir de l'œuvre de René Girard ». Colloque AFSCET Andé. 1999. http://www.afscet.asso.fr/resSystemica/Violence04/donnadieu.pdf. (última consulta 09/03/2021)

[273] "In his political theory he tried to answer the question how a society governed by amour-propre—mimetic desire leading to conflicts and hatred—can become peaceful. Rousseau's answer consists in the thesis that mimetic desire has to be transformed into patriotism: It is certain that the greatest miracles of virtue have been produced by patriotism: this fine and lively feeling, which gives to the force of self-love [amour-propre] all the beauty of virtue, lends it an energy which, without disfiguring it, makes it the most heroic of all passions. (Rousseau 1990,142; see also SaintAmand 1996, 93, 98-99, 169)". PALAVER, WOLFGANG. "Mimesis and Scapegoating in the works of Hobbes, Rousseau, and Kant". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 10, (2003). p. 136. Palaver se asegura de detallar la fascinación de Rousseau por la filosofía clásica griega, cosa que explica mejor su conocimiento inconsciente del mecanismo expiatorio y del sacrificio de un enemigo para la formación social.

externo. Este enemigo permite superar el *amour propre* en favor de una relación entre los sujetos en contra de un enemigo común. Es así como Palaver anuncia el mecanismo del chivo expiatorio en Rousseau. Este enemigo común, al volverse nacional, aúna la voluntad de todos en una voluntad general que percibe como máximo objetivo la eliminación del mal externo o interno que amenaza a la sociedad y la pacificación posterior de la misma[274]. Así, el mecanismo expiatorio de sacrificio del enemigo común, permite comprender la distinción rousseauniana entre *volonté générale* y *volonté de tous*.

Otra visión nos la aporta Ramon Kuri Camacho, que identifica un sacrificio de las voluntades individuales en favor de la voluntad general, de tal manera que el sacrificio de las voluntades individuales (una superación del *amour propre)* permitiría una reunión de todos bajo un lineamiento común: la sociedad. Dice Camacho:

> "El sacrificio se convierte en contrato social. En él, el individuo se abole como voluntad particular (se sacrifica) y se afirma como voluntad general (muere por una realidad que le sobrepasa: la "suave Patria"). Este acto se revela como una comunión. La voluntad de todos los individuos reunidos […] se reconoce como voluntad general y la reunión define a los reunidos. Las aporías, sobre las que porfiaba Jean-Jacques Rousseau, desaparecen, resueltas mágicamente. Individuos libres e independientes instauran una colectividad supraindividual en y por un sacrificio del que nace y renace la sociedad."[275]

Camacho defiende que el mecanismo expiatorio sería visible en la entrega de las voluntades individuales en favor de la sociedad, pero su análisis no llega, en su totalidad, a responder cómo puede realizarse tal sacrificio por parte de los sujetos involucrados y tampoco, si es posible alcanzar un estado de paz en tanto que se procure una entrega total

[274] Hannah Arendt ha demostrado está misma idea en su libro *On Revolution* al señalar cómo, en Rousseau, el determinar un enemigo común a la sociedad externo – y luego un enemigo privado interno que es la búsqueda del bien propio entendido como egoísmo individualista –, permite identificar factores comunes que puedan asistir al perfeccionamiento de las relaciones interdividuales, cohesionando a los sujetos en torno a la idea de protección y defensa contra un tercero. Tanto el enemigo interno como el externo permitía al individuo sentirse constantemente en riesgo y empujado hacia la buena sociabilidad con sus conciudadanos. Arendt identificó la relación entre estas ideas de Rousseau con los principios del nacionalismo francés que alimentaron la Revolución de 1789, pero también es factible delimitar esta idea de un peligro constante exterior e interior como la base de cualquier forma de nacionalismo desde el siglo XVIII en adelante. Cf. ARENDT, HANNAH. *Sobre la revolución*. Ciencia Política, Alianza Editorial, 1998. (trad. Castellano Pedro Bravo). pp.102-106.

[275] KURI CAMACHO, RAMÓN. "Ventanas sobre la Peste. Resistencia a Homero y Hegel". p.61, en SEVILLA GODÍNEZ, HÉCTOR (coord.). *Homo Violentus: Aportes de la filosofía ante la violencia*. Colofón S.A., Ciudad de México, 2017.

a la Patria. El sacrificio por la Patria, no es la constitución de una voluntad general para enfrentarse al enemigo común, sino, solamente, el sacrificio de todos los sujetos para la edificación de la sociedad. Camacho solo se remite a lo ya dicho por los contractualistas, de un contrato social que tiene como objetivo la creación de un estado social ordenado que permita ciertas garantías de seguridad a los sujetos involucrados; seguridad que nos reporta, por otra parte, la falta de confianza que se da entre los sujetos. La Patria exige un sacrificio, pero en Camacho, este sacrificio de todos no es unificador de voluntades, sino superador de posibles desconfianzas intersubjetivas. Todos sacrifican su voluntad individual, para que la violencia no se desate unos contra otros, por lo cual el sacrificio funge como contrato jurado de convivencia, pero no implica por ello una relación de comunidad, sino más bien, una relación contractual por la desconfianza de unos y otros. Por ello consideramos que la respuesta de Palaver, de un enemigo común, sí responde a la exigencia pacífica de la sociedad, en tanto que la presencia del enemigo común, no sacrifica la voluntad individual de cada sujeto, sino que la redirige en favor de una voluntad general que es la de sacrificar al enemigo común y de proteger la sociedad. De esta manera, la muerte del chivo expiatorio externo, permite una verdadera reunión de los sujetos y un verdadero estado de pacificación, pero con una promesa ritual por parte de la sociedad, que retome el sacrificio del enemigo de la Patria.

La última figura que trabaja Palaver en su artículo sobre las huellas del chivo expiatorio girardiano, es Kant. Una de las figuras más controvertidas de su tiempo, el pensador alemán ha sido retomado en varios estudios de la escuela mimética[276]. El valor de su teoría ética, política y filosófica no tiene comparación, aunque admite Palaver en su artículo la dificultad de hallar, a simple vista, el mecanismo del chivo expiatorio en las ideas del idealista alemán. Es Palaver quien mejor detecta la teoría del chivo expiatorio en Kant, señalando que en su filosofía política esté abogaba por un gobierno fuerte y centralizado que pudiera aunar todas las fuerzas en contra de enemigos comunes (elemento que ya hemos encontrado en la filosofía política de Rousseau)[277].

[276] Existen numerosas referencias a Kant en obras, artículos y entrevistas de Girard y también de autores de la teoría mimética, en particular en la revista Contagion. Pero es importante destacar que, en la mayoría de las ocasiones, se menciona a Kant en su línea ética, pero no desde su pensamiento político o antropológico. Otra parte también lo reseña como uno de los principales referentes históricos de su momento, por ejemplo, de Hegel.

[277] Cf. PALAVER, WOLFGANG. "Mimesis and Scapegoating in the works of Hobbes, Rousseau, and Kant". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 10, (2003). p. 137.

Además Palaver descubre que Kant pretende encontrar una fuente de trascendencia y orden que pueda organizar y pacificar a la sociedad, por lo cual se topa con el mecanismo del chivo expiatorio y relaciona este con la soberanía política que surgió en un momento de crisis violento, donde se hacía imperante una respuesta[278]. Esta urgencia de la creación de un poder político que responde a una crisis violenta, hace ver en Kant, según Palaver, que en sus ideas se encuentra la creencia de un origen violento de la sociedad, por lo cual, la respuesta inmediata y mediata pasa por el uso del elemento sacrificial. Pero en el pensador alemán se hace innecesario, incluso peligroso, la búsqueda del origen de la sociedad, en tanto que puede acarrear problemas para mantener la legitimidad de los gobiernos. Palaver afirma que en Kant, "It is his rejection of any form of resistance that causes his refusal to inquire the origin of culture."[279]

De nuestras lecturas a Girard y a Palaver, podemos detallar tres tendencias en Kant, en Hobbes y en Rousseau, sobre la violencia y el mecanismo expiatorio: a) minimizar u ocultar el mecanismo del chivo expiatorio para evitar un retroceso al mismo; b) negar la existencia violenta de la sociedad para mantener un mito de bondad connatural que involucra los actos de violencia en el interior de la sociedad y que por lo tanto deben ser resueltos en el interior de la misma; y c) mantener el mecanismo expiatorio en el control soberano del monarca, que da un uso significante del sacrificio para mantener el poder y el orden y, de paso, mantener su autoridad ante la sociedad.

Además de estos tres fuentes fundamentales de Girard, en su antropología encontramos trazos de intuiciones de Durkheim y su idea de la religión como esencia de la sociedad. También de Adolf E. Jensen como etólogo e investigador de los ritos de agricultura y su relación con el sacrificio. De Hocart al afirmar la unidad de todos los rituales y la relación de los mitos y ritos en la conformación de las instituciones políticas. De Burkert o de Eliade. En todos ellos, la teoría mimética ha encontrado huellas del mecanismo del chivo

[278] "Mimetic theory helps to solve the riddle how a transcendent authority can be instituted to create peace in a society. It is the scapegoat mechanism from which political sovereignty emerged to overcome a violent chaos at the dawn of human civilization. Kant seems to have come very close to an insight into the violent origin of political order. He views the social contract not as a historical fact but just as an "idea of reason" (Kant 1991, 79)". *Ibid.* p. 138.

[279] *Ibid.* p. 139

expiatorio, y al constituir estos el referente bibliográfico del cual se alimentó Girard, en todos podemos evidenciar recias referencias a la violencia y al origen de la sociedad[280].

Pero en particular nos interesan otros pensadores que son imprescindibles para la antropología girardiana. Estos son Frazer, Freud. Según Girard, estos autores han logrado captar, mejor que nadie, la existencia del mecanismo del chivo expiatorio, pero han preferido correr un tupido velo sobre el asunto o quedarse meramente en lo superficial.

Desde los inicios de sus estudios antropológicos en *La violencia y lo Sagrado*, Girard se interesa por las nociones propuestas por Freud. Tanto así que le dedica al psicoanalista varios capítulos en su libro[281]. Las ideas de Freud atraviesan la teoría mimética. En ocasiones el psicólogo austriaco es alabado por Girard por sus intuiciones; en otras ocasiones es bastante criticado, en especial sobre el origen de la sociedad y sus ideas al respecto[282]. Girard cree que Freud estuvo realmente cerca de descubrir toda la profundidad del mecanismo expiatorio, pero que finalmente no alcanzó a finalizar sus intuiciones (cosa que crítica no solo a Freud, sino a Nietzsche y a Frazer). En *The Girard's reader* encontramos:

> "We can observe both similarities and differences between mimetic desire and Freud's Oedipus complex. Mimetism is a source of continual conflict. By making one man's desire into a replica of another man's desire, it invariably leads to rivalry; and rivalry in turn transforms desire into violence. Although Freud may appear on first glance to

[280] PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory*. translated by Gabriel Borrund. Michigan State University Press. 2013. p. 164-168

[281] Cf. GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. La violencia y lo sagrado. Anagrama, Barcelona, 1983. pp.169ss. Otra excelente referencia para la relación entre Girard y Freud es BOYERS, PEGGY. "After Freud: Sacrificial crisis and the Origins of culture". *Salmagundi*, No. 41 (spring 1978) 128-138.

[282] Como afirman Ernest Mathijs y Bert Mosselmans sobre los distintos autores que tratan el tema del origen de la cultura humana, y donde relacionan a Girard con Freud y el resto de grandes antropólogos: "Girard's hypothesis provides support for the construction of a historical world view. To begin with, it is not entirely new. It has been present in several philosophical treatments of the origin of human culture. Girard specifically discusses Freud's anthropological discussion of the same hypothesis in his *Totem und Tabu* (Girard, 1972: 235–304; Freud, 1934), and Lévi-Strauss' structuralist elaborations on the evolution and rules of marriage in different cultures in *La pensée sauvage* (Girard, 1972: 305–345; Lévi-Strauss, 1962). He also frequently mentions the philosophical considerations of Malinowski's The Father in Primitive Psychology as support for his hypothesis (Girard, 1972: 90–93; Malinowski, 1961, 1963). Other authors have also discussed the origin of culture in similar terms, particularly Friedrich Nietzsche, Michel Foucault and Herbert Marcuse. In L' ordre du discours, Michel Foucault focuses on the rules which control social discourse, including those which separate true from false". MATHIJS, ERNEST; MOSSELMANS, BERT. "Mimesis and the representation of reality: a historical world view". *Foundations of Science* 5, (2000) 61-102. p. 66.

have ignored this mechanism, he in fact came very close to apprehending it. A rigorous examination of this text will make it clear why he ultimately failed to do so. The mimetic nature of desire plays an important role in Freud's work -- not important enough, however, to dominate and revolutionize his thinking. His mimetic intuitions are incompletely formulated; they constitute a dimension of his text that is only half visible and tends to disappear in transmission."[283]

Freud descubre una violencia no solo ritual en forma de sacrificio, sino también un principio violento en la fundación de la sociedad, en su lectura de los mitos. Domingo González reafirma lo anterior al escribir:

"Mitos como el de Caín y Abel o el de la fundación de la ciudad de Roma están ahí para recordarnos la dimensión sagrada del nacimiento de un orden político. Lo evocaba Cicerón cuando afirmaba que «es por la fundación de las ciudades como la humanidad más se aproxima a la divinidad». No es preciso recurrir exclusivamente a Girard para demostrar, con argumentos racionales, la justificación de esta estrecha relación. Frazer, en *La rama dorada*, o Freud, en *Moisés y el monoteísmo*, habían llamado la atención sobre esta realidad. Será Girard, en *La violencia y lo sagrado*, quien otorgue a estos diferentes enfoques todo su sentido, englobándolos en una concepción general que los unifica."[284]

Es obvio que para Girard, Freud percibe en la violencia primigenia un mecanismo fundador y un catalizador de la crisis social que se resuelve en la externalización y muerte del "padre". El problema, según el pensador franco-americano, es que Freud mantiene solo la violencia como parricidio y las prohibiciones – que entiende como tabúes – contra toda forma de incesto, manteniéndose por lo tanto en la superficialidad de todos los datos que nos ofrecen los mitos y ritos sacrificiales[285].

[283] GIRARD, RENÉ. ; WILLIAM, JAMES (ed.). *The Girard's reader*. The Crossroad Publishing Company New York, 2000. p.226.

[284] GONZALEZ HERNADEZ, DOMINGO. "La monarquía sagrada y el origen de lo político: una hipótesis farmacológica". *Xiphias Glaudius: Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética*, No. 3 (2020) 43-80. p.68.

[285] Como afirmó Girard: "On pense qu'il est arrivé à l'idée du meurtre primordial unique par sa vision du père, ce qui n'est qu'en partie vrai. Je pense que dans Totem et tabou ainsi que dans L'homme Moïse et la religion monothéiste, il a véritablement découvert le meurtre collectif à partir des rituels, même si, ensuite, il n'a pas interprété celui-ci correctement, parce qu'il n'a pas pris les rituels assez au sérieux. Si l'on se penche sur l'analyse des textes qu'il cite et assemble, on perçoit l'unicité du meurtre originel, avec, bien sûr, des façons de tuer très diverses. L'élément commun de tous ces meurtres est leur caractère collectif,

No existe forma de comprender la teoría mimética de René Girard sin la referencia de Sigmund Freud y de sus intuiciones en antropología y psicoanálisis. Sea en forma de crítica o de respeto a sus tesis, Girard aceptó que Freud es uno de los primeros pensadores en acercarse al mecanismo del chivo expiatorio.

Otra de las grandes figuras preferenciales de la bibliografía antropológica de la que se alimentó Girard fue, sin lugar a duda, el etnólogo y antropólogo británico sir James Frazer. En general, Girard asegura tener una deuda inmensa con la antropología y la etnología anglosajona por los grandes avances enciclopedistas en ordenar los distintos sistemas sociales y rituales arcaicos[286]. Girard afirmó en una entrevista que para escribir *La violencia y lo sagrado* le sugirieron – nombra en particular a Eugenio Donato – la lectura de *La rama dorada* de Frazer. Tal lectura fue un cambio radical en su comprensión de la antropología[287]. Pero en el momento de tratar el mecanismo del chivo expiatorio, Girard tiene la necesidad de criticar las tesis de Frazer, señalándole una falta de profundidad, y el estigma con el que compara a las sociedades arcaicas – un tanto con la sociedad que él vivió. En particular recrimina a Frazer el señalamiento de la violencia

pas la victime. Et puis, entre Totem et tabou et L'homme Moïse et la religion monothéiste, l'on s'aperçoit que, sans le percevoir lui-même, Freud est passé d'un meurtre unique à une pluralité de meurtres, qu'il ne considère plus comme des copies du premier. Au lieu du meurtre primordial, unique, qu'il situait à l'aube de l'histoire, il décrit un meurtre originel à la source de chaque culture, ce à quoi l'amène forcément l'interprétation qu'il fait de la mort de Moïse. Il n'a jamais rien dit de ce changement survenu dans son raisonnement.". GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p. 147. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Trotta, Madrid, 2006. p.176-177.

[286] Afirma Solarte: "Para el caso particular de la antropología, en sus discusiones con el estructuralismo, Girard demuestra un conocimiento de las teorías de los etnólogos y los antropólogos, pero solo reconoce una deuda efectiva de su teoría en la antropología anglosajona: Frazer, Robertson-Smith, Radcliffe-Brown y BrowIslaw Malinowsky". SOLARTE, M. ROBERTO. *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social.* Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2016. p. 42. Es importante destacar que aunque ahora estamos tratando el tema de Frazer, Solarte nos indica que, en mayor medida, fue Radcliffe-Brown quien influyó de manera especial en el pensamiento de Girard. También podemos aceptar la relación entre las ideas de Frazer y Girard que nos da Dupuy al señalar: "Entroncando con una larga tradición de antropología religiosa interrumpida por la Segunda Guerra Mundial y décadas de estructuralismo y postestructuralismo «deconstruccionista» que le siguieron, Girard ha aireado de nuevo la cuestión del origen de la cultura. A semejanza de Durkheim, Mauss, Freud, Frazer, Hocart y muchos otros teóricos de la sociedad, esta cuestión se funde con la del origen de lo sagrado". en DUPUY, JEAN-PIERRE. "La crisis y lo sagrado". *Xiphias Glaudius: Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética*, No. 0, (2017) 21-30. p.26.

[287] En particular a Girard le interesó la lectura de los capítulos 57 y 58 de "La rama dorada", donde Frazer habla de "víctimas expiatorias públicas" y "víctimas expiatorias humanas en la antigüedad", respectivamente. Cf. GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture*. Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p.29. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.46.

sacrificial en las sociedades arcaicas, pero el ocultamiento o ceguera de esta misma dinámica sacrificial en su nación y en su tiempo[288].

El uso del enunciado chivo expiatorio por Frazer, es considerado por Girard como la resonancia de un discurso bastante conocido y utilizado en su época[289], pero que en el pensador anglosajón es desprovisto de todo el significado que podría tener este.

> "En prenant l'expression bouc émissaire au sens rituel seulement, et en la généralisant comme il l'a fait, Frazer a fait un tort considérable à l'ethnologie, il occulte la signification la plus intéressante de l'expression, celle qui surgit à l'aube des temps modernes et qui ne désigne jamais, je le répète, ni le moindre rite, ni le moindre thème, ni le moindre motif culturel, mais le mécanisme inconscient de la représentation et de l'action persécutrices, le mécanisme du bouc émissaire. En inventant ses rites de bouc émissaire, parce qu'il n'a pas appréhendé, lui non plus, l'origine de tous les rites dans le mécanisme mental du bouc émissaire, Frazer a très fâcheusement court-circuité l'opposition entre thème et structure, comme toute la science de son temps, d'ailleurs. […] Frazer s'est dirigé droit sur le Lévitique pour faire d'un rite hébreu le chef de file de toute une catégorie rituelle – inexistante en vérité – sans jamais se demander s'il n'existait pas un rapport entre le religieux en général et le type de phénomène auquel nous faisons tous allusion quand nous affirmons d'un individu ou d'une minorité qu'ils servent de « bouc émissaire » à un groupe majoritaire. Il n'a pas vu qu'il y avait là quelque chose d'essentiel et dont il fallait tenir compte dans toute réflexion sur le bouc

[288] En una entrevista sugiere Girard: "At the same time, he (Frazer) refused that insight; he refused to say we still have scapegoats in Victorian England. No, we are too good, two rational; we have too much technology. How could we do the same thing as these rude savages? Well, we do not do it in our religious rituals, but we do it in our daily life continuously. Frazer refuse to acknowledge that he was scapegoating the rude savages himself, just as other anthropologist today will scapegoat us in order to enthrone the rude savages and say they were infinitely better than we are. The whole mimetic system would like to end these compartments and acknowledge that scapegoating is universal". CAYLEY, DAVID (ed.). *The ideas of René Girard. An antropology of violence and religion*. Religion & Science Biblical Criticism & Interpretation. 2019. p.26. Sobre esto Agustín Moreno escribió: "Unas veces se ve la violencia o los mecanismos victimarios en los demás, pero no en uno mismo o en la propia sociedad (como Frazer) …". MORENO FERNANDEZ, AGUSTIN. "René Girard y su crítica de la etnología multiculturalista y relativista". *Gazeta de antropología*, No. 26,2 (2010)

[289] "Certains critiques ont prétendu que Frazer avait déjà reconnu le mécanisme émissaire dans son sens mimétique. C'est inexact. Ce mécanisme en tant que tel n'existe pas chez lui. Pour lui, le bouc émissaire est avant tout métaphore matérialisée. Les primitifs croient décharger leurs péchés sur le dos de victimes humaines ou animales. Cette métaphore du péché comme fardeau me paraît essentiellement « moderne ». Frazer l'a sans doute empruntée aux sermons protestants de son enfance.". GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p.119. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Trotta, Madrid, 2006. p.127.

émissaire. Il n'a pas vu les prolongements du phénomène dans notre propre univers ; il n'y a vu qu'une superstition grossière dont l'incroyance religieuse et le positivisme suffisaient à nous débarrasser complètement."[290]

Frazer tomó la expresión bíblica y cometió el error de desproveerla del sentido ritual propio, en el cual el enunciado tenía un significado, y lo trasladó a la violencia ritual de todas las sociedades arcaicas. Pero esta privación del verdadero significado del mecanismo del chivo expiatorio, según Girard, lo llevó a mantenerse en una superficialidad en sus intuiciones. No solo fue incapaz de descubrir el sentido de la violencia y el sistema de contención, sino también, el papel que juega la unanimidad de la multitud en torno a la víctima, y por supuesto la propia inocencia victimaria ocultada tras los relatos míticos. Frazer se encargó, mejor que muchos, de construir una enciclopedia organizada de relatos, mitos y rituales que favorecen cualquier investigación posterior; pero no fue capaz de realizar un estudio fenomenológico (como el que sí haría Mircea Eliade tiempo después) de los elementos rituales y de los factores que organizaban a la sociedad. Le es imposible completar el mecanismo expiatorio, según Girard,

"[…] De toute façon, Frazer ne pouvait pas approfondir sa vision des choses : il avait un parti pris contre la religion et méprisait les cultures qu'il étudiait. […] Ce que Frazer n'a bien sûr pas vu, c'est qu'une forme modifiée du phénomène du bouc émissaire se retrouve dans son œuvre même : c'est le religieux qui en fait l'objet. Il s'agit de l'expulser hors du champ de la connaissance. Encore aujourd'hui, lorsqu'un anthropologue nie l'existence du mécanisme du bouc émissaire et le réduit au statut de métaphore […]."[291]

Como hemos visto, la teoría de Girard sobre el mecanismo del chivo expiatorio es realmente la mezcla de sus estudios de antropología y etnología, que se fundan en las distintas fuentes tratadas con anterioridad, y otras muchas que solo han sido nombradas, y la retroalimentación que hace a estos autores, en forma de crítica de sus ideas. La hipótesis girardiana se origina en la búsqueda de un sentido religioso al surgimiento de la sociedad y, pretende desarrollarse en la conexión que ve entre la violencia que se desata

[290] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.146-147. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p. 162.

[291] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture*. Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p.120. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.128.

en el interior de un grupo social y la prevalencia del sacrificio victimario como resolutor de dicha violencia. De esta forma, el mecanismo del chivo expiatorio, es una teoría científica que, apoyándose en las mejores líneas antropológicas, retoma el discurso durkheimniano sobre el origen de la sociedad desde lo religioso. Nos toca ahora presentar todo el bagaje investigativo, por el cual creemos que anduvo Girard para desarrollar su teoría.

3.2. El miedo y el chivo expiatorio.

3.2.1. La formación de la multitud ante el miedo.

No es posible comprender en su totalidad el mecanismo del chivo expiatorio sin consolidar un discurso sobre el miedo. Esto por dos motivos fundamentales. El miedo es un concepto transversal en la obra de Girard y sus continuadores; y además, el miedo es un componente fundamental para la acción de la multitud, por lo tanto, para la elección de la víctima expiatoria. Podríamos afirmar sin lugar a dudas que el miedo es uno de los catalizadores victimarios por antonomasia. La pregunta sería, ¿cómo el miedo puede generar el mecanismo del chivo expiatorio?

Tomas Hobbes, como hemos visto, ha sido uno de los principales pensadores sobre el tema del terror, la violencia y la construcción de la sociedad contractual en un interés legítimo de evitar la posible violencia de todos contra todos que está a la base del estado de naturaleza. Este estado de naturaleza, entendido como crisis de las diferencias – un estado de indiferenciación y como cree Girard de conflictividad en escalada – nos permite comprender, más y mejor, la necesidad de la generación de un sistema de evacuación de la violencia y por tanto el fundamento de lo social. Aunque Girard se decanta por un distanciamiento y crítica a las teorías contractualistas, en Hobbes podemos observar claramente el surgimiento de un mecanismo de contención que se fundamenta en la salida de un terror/temor y en la introducción a otra forma de terror/temor. Lo que ocurre en el estado de naturaleza no es, como ya veíamos, una guerra de todos contra todos, sino la posibilidad, por la indiferenciación y la falta de jerarquías, de sufrir la violencia por parte de un vecino. Como cree Francisco C. Merrifield:

> "Hobbes no afirmaba que los humanos tienen una primitiva sed de sangre o un instinto agresivo territorial, sino que ante la anarquía sobreviene la tentación de invadir antes de ser invadido. Se trata de cierto mecanismo de defensa en donde quien actúa primero tiene más posibilidades de mantener una situación bajo su ventaja. Se ataca al vecino por temor a ser atacado primero. Los pueblos cazadores y recolectores piensan de esta manera y con frecuencia atacan a sus vecinos por miedo a ser atacados primero."[292]

[292] MERRIFIELD, FRANCISCO C. "Violencia y modernización. Declive y sistematización". p. 38, en SEVILLA GODÍNEZ, HÉCTOR (coord.). *Homo violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*. Editorial Colofón, Ciudad de México, 2017.

En este caso en Hobbes, el miedo tiene una capacidad organizativa y generadora: promueve la existencia del pacto contractual y traslada el temor a sufrir la violencia de unos y otros al temor a un único poder, el del príncipe, que legitima el uso de la violencia en su aspecto coercitivo y limitante.

El principio más importante con el que debemos quedarnos, en el caso de Hobbes, es el temor que suscita la indiferenciación, la falta de jerarquía y sistema. Este es el mismo temor que Girard detecta en la crisis de las diferencias. En cualquiera de las dos formas que presentamos de crisis de las diferencias –la crisis sacrificial, cuando existe el elemento ritual, pero se da una degradación de la efectiva contención de la violencia, o la crisis presacrificial originaria –, el miedo a la indiferenciación y la posibilidad de ejercer o sufrir violencia aglutina a todos los sujetos ante la misma realidad.

> "Más que el carácter común de la violencia, lo que pone Girard de manifiesto es el carácter violento de lo que es común. Controvirtiendo nuestras intuiciones más ingenuas, su teoría sostiene que los seres humanos combatimos a muerte no porque seamos demasiado diferentes sino justamente por lo iguales que somos. De ahí que la más terrible de las violencias sea la que se produce entre hermanos. Caín mata a Abel no por exceso, sino por defecto de diferencia. La comparación con el estado de naturaleza hobbesiano es inmediata. El temor recíproco proviene del hecho de que cada uno tenga, al menos en potencia, la misma capacidad de matar y de ser muerto por cualquier otro. En la crisis sacrificial pulula la indiferenciación del juego de espejos, el caos de lo idéntico. Lo que produce miedo no es la distancia que separa a los hombres sino la igualdad que los reúne en una misma condición. La ausencia de jerarquías, de límites entre lo propio y lo ajeno aproximan peligrosamente a los hombres poniendo a unos a merced de otros, haciendo de lo común un espacio de lo inefable."[293]

Si para Hobbes el miedo que provoca la igualdad en el estado de naturaleza es el que instaura el sentido contractual de la sociedad, para Girard y sus discípulos es el miedo en

[293] RODRÍGUEZ, GINA P. "Mimesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard". *Papeles de Trabajo*, Año 5, No. 8 (2011) 215-226. p.218-219. La misma idea la trabaja Roberto Esposito cuando afirma: "[…] en la escena que propone Hobbes lo que produce miedo no es la distancia que los separa, sino la igualdad que los mancomuna en una misma condición. No se trata de la diferencia, se trata de la indiferencia, que es la que arrima a los hombres poniendo al uno literalmente en las manos del otro". ESPOSITO, ROBERTO. "Comunidad y violencia". *Círculo de bellas artes,* 5 de marzo de 2009. http://www.circulobellasartes.com/fich_minerva_articulos/Comunidad__y__violencia_%287392%29.pdf. (Última consulta 15/03/2021)

la indiferenciación y la violencia el que sostiene el mecanismo del chivo expiatorio. En la esencia de los ritos que se originan a partir del primer sacrificio expiatorio está el miedo al retorno de una crisis de las diferencias[294]. La indiferenciación es el pánico por excelencia. En la pérdida de las diferencias se oculta un temor tal que puede generar y regenerar la catarsis violenta. Además este miedo propio de la crisis sacrificial fomenta otros miedos secundarios, que a su vez, refuerzan el surgimiento del complejo sistema de relaciones e instituciones que brotan del mecanismo victimario. El miedo a la violencia de la comunidad que no puede ser contenida[295] o el terror a las divinidades, nos permiten entender la prevalencia de los ritos sacrificiales y la periodización en las que vivieron las sociedades arcaicas, y que de cierta forma han logrado llegar hasta nuestras sociedades incrustándose en los calendarios anuales y festivos que a nivel socio-político hallamos en todos los países. Esta construcción calendarizada de la vida social responde a una forma racional de sobrevivir a la crisis. La ritualización de los elementos comunes de las sociedades y el revestimiento simbólico que proyectan, tienen como objetivo aislar el temor de la comunidad[296].

También el miedo posee la capacidad de cohesionar al grupo ante un peligro común. En los distintos miedos colectivos que menciona Girard o algunos de sus más cercanos discípulos, la multitud nace con el miedo o, en su defecto, es la provocadora del miedo. Según la perspectiva desde donde analicemos el mecanismo del chivo expiatorio la multitud puede constituirse por un miedo colectivo a la violencia, o desde la visión de la víctima, la multitud puede ser la violencia. El miedo sentido por todos puede ser objetivado, compartido y combatido por la multitud. Como considera Andrea Boscoboinik cuando, en uno de sus artículos, retoma las ideas de los principales autores que han estudio la formación de masas.

---

[294] "You can see, communities go into ritual when they are afraid". CAYLEY, DAVID (ed.). *The ideas of René Girard. An antropology of violence and religion.* Religion & Science Biblical Criticism & Interpretation. 2019. p. 17. Los ritos se construyen bajo esta lógica: el miedo ante una nueva crisis, ante la posibilidad del desequilibrio violento. El rito, como veremos más adelante, es un elaborado y complejo sistema de externalización de la violencia.

[295] Como Afirma Michael Kirwan en el prólogo de *Los orígenes de la Cultura*: "Bajo la práctica del 'sacrificio', que conlleva el asesinato deliberado de una víctima humana o animal, reside el miedo de la comunidad a su propia violencia, y la necesidad de hacer algo para mitigarla". GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture*. Desclée de Brouwer, Paris, 2004. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. P. 9.

[296] Cf. HAYEK, FRIEDRICH von. *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial. España, 2010. (trad. Luis Reig Albiol). p.216.

> "En tanto que emoción compartida por toda la comunidad, los miedos pueden conducir a una mayor cohesión social. Los miedos colectivos pueden actuar como un catalizador para fortalecer los lazos sociales: la gente se siente unida no tanto porque comparten un mismo idioma, una misma religión o los mismos valores, sino por un sentimiento de miedo compartido."[297]

Boscoboinik comprende el miedo como una fuerza coercitiva y cohesionante superior. No desmiente otros principios de integración colectiva y comunitaria como pueden ser la lengua, la religión, o la nacionalidad, pero se asegura de dejar bien claro que el miedo a un enemigo común o una amenaza interior o exterior, posibilita mejor que ninguna otra, la constitución de las masas. En el artículo de Boscoboinik, como en nuestras lecturas de Girard, podemos identificar con facilidad las ideas de Canetti, de Tarde, de Le Bon, de Freud, de Sloterdijk o de Moscovici. En todos ellos se puede encontrar un elemento común y es la relación que destacan entre los elementos psicológico-emocionales del miedo con los principios de conformación de la masa.

Uno de ellos, el más agudo investigador acerca del fenómeno de masas, Elías Canetti, supo incursionar de lleno en los procedimientos gregarios de los grupos humanos. Su obra en particular ha sido debatida, trabajada y reseñada por más de medio siglo. Sloterdijk y Moscovici recrean su aparato crítico y optan por la construcción de nuevas hipótesis, pero con cierta retrospectiva a las ideas de Canetti, de Le Bon y de Freud. Tanto Moscovici como Sloterdijk intentan refrescar y refrendar lo ya expuesto por sus antecesores. Pero Canetti más que ningún otro construye todo un informe detallado sobre la masa y su constitución, asegurándose de darnos a conocer las potencialidades positivas y negativas que tiene la multitud. En este caso da un paso mucho más lejos que Girard, que solamente optó por comprender el fenómeno de masas en relación al mecanismo del chivo expiatorio y siempre entendió la noción de multitud desde una visión peyorativa: multitud como aquel grupo humano que sacrifica, que se pierde en la indiferenciación y opta por el asesinato de un chivo expiatorio.

En Canneti la masa en su vertiente positiva es entendida como el grupo de resolución. Para Canetti los individuos se involucran en una masa, de forma inconsciente, para realizar diversas actividades como un único sujeto, en un conjunto que aumente su fuerza

[297] BOSCOBOINIK, ANDREA. "¿Por qué estudiar los miedos desde la antropología? *Arxiu d'Etnografia de Catalunya,* No.6 (2016) 119-136. p.124. http://antropologia.urv.cat/revistarxiu (Última consulta 5/03/2021)

y capacidad. Desde el primer momento, para Canetti, la masa ha sido sinónimo de poder, solamente tendría que tenerse en cuenta la dirección y objetivo hacia donde se lance la misma. Así las mutas de caza o de lamento, responden a la incesante necesidad de integración y relacionalidad propia de los sujetos. Pero al igual que resto de los autores mencionados, para Canetti, la masa puede estar inducida por el miedo a un elemento externo o extraño[298]. Según este autor, "El inequívoco peligro común genera un miedo que todos comparten, y por muy poco tiempo se crea … una masa de verdad"[299]. El estímulo del miedo intensifica las formaciones de masa en los sujetos, que en el interior de ésta se consideran fuertes y protegidos, por ejemplo las mutas de guerra, que indican al sujeto la imperante necesidad de ser parte de algo mayor para sobrevivir a un peligro interno o externo a la comunidad. Aquí está el discurso positivo en la obra de Canetti: la tendencia a construir una mentalidad de colectividad donde el sujeto aislado se siente a salvo e integrado. De esta manera el pánico, entendido como terror exacerbado, que puede identificarse en un único sujeto, puede perder validez a la hora de confrontarse con lo podemos denominar miedo colectivo.

Por otro lado, están los miedos colectivos, que en Canneti son los que generan esta vertiente negativa en la que se sitúa Girard. En la obra del autor búlgaro se habla, por ejemplo, de *masa de acoso* para discutir acerca de cómo la multitud responde, con la lección de un culpable, ante el miedo que les provoca una crisis social[300]. Esta masa de acoso no es más que el fundamento de lo que Girard retomará en su afirmación sobre masas victimarias. El miedo ante una crisis, como es la crisis de las diferencias, tiende a hacer que los sujetos accedan a la elección de un individuo o de una minoría a la que se le achaca todas las culpas. Como resume Boscoboinik con acierto:

> "Los miedos sociales ahondan las grietas de la sociedad y conducen a acusaciones. Se supone que, para evitar el flagelo, hay que encontrar al culpable y tratarlo en consecuencia. El culpable designado se convierte en un chivo expiatorio, fuente de todos los males sufridos por la sociedad y responsable de las amenazas sentidas por la comunidad. El chivo expiatorio se convierte en el blanco de todos los resentimientos,

[298] Por ejemplo, Canetti distingue la noción de masa de fuga: "La masa de fuga se genera por una amenaza. Es propio de ella el que todos huyan y todo lo arrastren en la huida. El peligro que amenaza es el mismo para todos". CANETTI, ELIAS. *Masa y Poder*. Penguin Random House, 2005. 119.

[299] *Ibid.* p. 84.

[300] Cf. *Ibid.* pp. 113-118.

> donde se focalizan todas las acusaciones y quejas. El chivo expiatorio ofrece una explicación a las víctimas de la crisis sufrida por la comunidad, él es «el origen del problema». Su eliminación terminará con la crisis y permitirá el retorno a la normalidad. Además, la unión de la comunidad contra el chivo expiatorio fortalecerá los lazos en el interior de la comunidad por el hecho de que se reúnen «todos» contra «uno». El chivo expiatorio se convierte así en una forma de canalizar el miedo: miedo a sentirse amenazado por el «otro», el diferente."[301]

El uso del término chivo expiatorio en este artículo de Boscoboinik refleja el conocimiento actual de la teoría antropológica de Girard. El término no está usado de forma similar a como lo hizo Frazer, desligándolo de su sentido religioso primigenio, sino que adquiere mayor significado en tanto que es reflejo de la inocencia del sujeto escogido, y esto es la esencia básica de la hermenéutica antropológica girardiana. Cuando Boscoboinik habla del origen de los problemas resuelve todo el fundamento de los miedos colectivos, lo que Poliakov denominaba una causalidad diabólica, un porqué de las cosas malas que ocurren. El miedo como *méconnaissance*, impide a la masa de comprender su papel en la crisis existente, solamente les permite enfocar su vista en un individuo que pueda ser identificado como culpable. De esta forma, el miedo reúne a la masa y la dirige, como diría Canetti, hacia el culpable que debe ser castigado. A partir de esto, el miedo generado en el interior de la masa solo tiene una problemática: distinguir al sujeto que debe ser victimizado.

En este descubrir/encubrir al otro, existe una figura que por antonomasia es prototipo victimario: el extranjero. Tanto Freud, como Le Bon, Tarde, Canetti, Girard y el resto de los autores que escriben sobre la masa comprendieron que en las sociedades arcaicas, y posteriormente en nuestras sociedades modernas, existe un terrible miedo al extranjero (xenofobia) como símbolo de lo extraño.

[301] BOSCOBOINIK, ANDREA. "¿Por qué estudiar los miedos desde la antropología? *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, No. 6 (2016) 119-136. p.126. http://antropologia.urv.cat/revistarxiu (última consulta 5/03/2021)

3.2.2. El miedo al otro, el extranjero en su particularidad.

Uno de los ensayos que reunió Mircea Eliade en su obra *Fragmentarium* tenía por título *"*El miedo a lo desconocido". En este pequeño ensayo de solo cuatro hojas, Eliade muestra su interés acerca del miedo a lo desconocido como principio de lo religioso y de socialización de las sociedades arcaicas. Un principio que fácilmente puede ser aplicado a nuestro contexto actual. El inicio del ensayo es, por lo menos, llamativo:

> "El 'miedo a lo desconocido' es y ha sido, desde los tiempos de Lucrecio, un pretexto 'suculento' para todos los filósofos y aficionados que se proponían descifrar los orígenes de las religiones, de las mitologías y de la moral. Cada vez que quieres hablar del 'hombre primitivo', te ves casi obligado a recordar su miedo a lo 'desconocido', fuente inagotable de todas las creencias, supersticiones o éxtasis que han humillado la condición humana."[302]

Este miedo a lo desconocido en Eliade es el miedo a lo nuevo, a lo diferente. Es toda una novedad en nuestro discurso. Ya no es solamente el miedo a la indiferenciación que provoca la crisis de las diferencias, sino ahora también el miedo a lo diferente[303]. Porque para Eliade: "el hombre primitivo teme las cosas o las personas desconocidas, porque *no coinciden con, ni se adaptan a, la imagen que tiene de sí mismo"*[304].

---

[302] ELIADE, MIRCEA. *Fragmentarium*. Trotta, 2004. p. 44

[303] Una visión contraria a la que proponemos desde Eliade la encontramos en una de las obras De Benoist, donde este referencia a Dupuy: "Jean-Pierre Dupuy señala también que la xenofobia no se define solamente por el miedo al Otro, sino, quizá más aún, por el miedo a lo Mismo: "de lo que los hombres tienen miedo es de la indiferenciación, y ello porque la indiferenciación es siempre el signo y el producto de la desintegración social. ¿Por qué? Porque la unidad del todo presupone su diferenciación, es decir, su conformación jerárquica. La igualdad, que por principio niega todas las diferencias, es la causa del temor mutuo. Los hombres tienen miedo a lo mismo, y la fuente del racismo está ahí […] El Otro se convierte así en un peligro en la medida en que es portador de lo Mismo, mientras que lo Mismo es un peligro en la medida en que empuja a reconocer al Otro. Y este juego de espejos funciona tanto más cuanto más atomizada está la sociedad, compuesta por individuos cada vez más aIslados y, por tanto, cada vez más vulnerables a todos los condicionamientos". DE BENOIST, ALAIN. *Nosotros y los otros. Problemática de la identidad*. Ediciones FIDES, 2015. p.123. La idea de que el temor es siempre el de la indiferenciación, aun en la xenofobia va en contra del argumento que estamos defendiendo ahora. El miedo al otro, entendido como xenofobia es el miedo a lo desconocido, a la imposibilidad de identificar al otro como un igual, la imposibilidad de distinguirlo como "nuestro". Es por esto mismo que cuando Girard habla de sacrificar a un extranjero, se sacrifica por su diferencia, pero antes de ello es interiorizado en la comunidad, es "hecho parte de la comunidad" para que el sacrificio tenga el valor de salvaguardar la comunidad. El extranjero es acogido e interiorizado, sin quitarle su diferencia, porque es por su diferencia por lo que sufrirá la violencia. Por tanto, nuestra idea de xenofobia no es la que defiende Benoist y Dupuy, sino la que trabajó Eliade y que, creemos, se puede identificar en Girard.

[304] ELIADE, MIRCEA. *Fragmentarium*. Trotta, 2004. p. 45. Las cursivas son propias del texto.

Eliade nos da una nueva forma de entender el miedo: el sujeto teme como veíamos en Hobbes y en Girard, a la indiferenciación por la potencial violencia que puede desatarse entre los sujetos; pero a la vez teme a lo diferente, a lo extranjero, a lo exterior, en tanto que no comulga con la visión de las cosas que tiene. Lo desconocido irrumpe en la *Weltanschauung* del hombre primitivo y le hace consciente de lo limitado de su conocimiento, le impone el encuentro con lo nuevo y eso al hombre primitivo, le aterra[305].

De esta manera no es difícil comprender por qué el miedo al extranjero, al otro entendido como diferente. Y una de las cosas que más interesó a nuestro autor a la hora de construir los arquetipos victimarios fue detallar cómo el sujeto que es escogido para la expiación representa la diferencia de la multitud.

Vuelve a unificarse nuestro discurso anterior, pero para ello es necesario una gradación en el proceso. Primero la crisis de las diferencias vuelve a todos iguales, esta indiferenciación causa un pánico que permite la constitución de la masa en torno a un único elemento equidistante que sobresale por su diferencia, la víctima. El miedo a la indiferencia que constituye la unidad de la masa, por reflejo inverso le tiene miedo a la única diferencia y deciden externalizarla para, posterior al sacrificio, recrear de nuevo las diferencias entre sujetos y detener la crisis violenta. La puesta en grados o momentos del mecanismo del chivo expiatorio permite comprender mejor cómo aquella indiferencia/diferencia funge como las relaciones dobles, donde al momento de la igualdad antes de que se constituya la masa el miedo es individual (unos a otros), y este mismo miedo convertido en colectivo cuando se crea la masa, se direccione hacia el único agente que no está igualado, aquel que es reconocido por sus claras diferencias. Y el extranjero es diferencia pura.

Por lo mismo cuando el extranjero aparece en la vida de la comunidad primitiva, la suspicacia, el temor y la curiosidad se vuelven sentimientos semejantes. Las sociedades arcaicas no saben cómo abordar su presencia, no saben cómo tratarle, porque su propia presencia derrumba su sistema de creencias, siempre etnocéntrico y circular. Por ello la tendencia primera al temor y luego a la violencia. Para Eliade, como para Girard, el entendimiento fenomenológico del mundo arcaico va de la mano de la comprensión de su

[305] Insiste Eliade: "Cualquier cosa o persona que modifique o, para decirlo más exactamente, que contradiga el conocimiento que el hombre primitivo tiene de sí mismo, se vuelve peligroso, pero no porque sea 'desconocida', porque no sido conocida hasta entonces, sino porque no cuadra ni se armoniza con el icono que había plasmado de sí mismo". *Ibid.* p.45.

pensamiento, de su particular forma de comprender el mundo. Para entender fenomenológicamente este miedo y fascinación a lo desconocido, que como indica Eliade al inicio es principio de todo lo religioso, nos basta ir a otra de la obras del pensador búlgaro donde afirma:

> "Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el «Mundo» (con mayor precisión: «nuestro mundo»), el Cosmos; el resto ya no es un Cosmos, sino una especie de «otro mundo», un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de «extranjeros» (asimilados, por lo demás, a demonios o a los fantasmas). A primera vista, esta ruptura en el espacio parece debida a la oposición entre un territorio habitado y organizado; por tanto, «cosmizado», y el espacio desconocido que se extiende allende sus fronteras: de un lado se tiene un «Cosmos», del otro, un «Caos»."[306]

El entendimiento binario de la existencia entendida en la dicotomía de cosmos-caos, exterior-interior es fundamental en cualquier estudio de antropología y etnología de las sociedades arcaicas. Comprender esa fascinación y ese terror por lo desconocido en Eliade es comprender por qué la aparición del extranjero desorbita y desconcierta a la comunidad: es la entrada en el orden del caos, y el caos, como vemos en la cita anterior, está plagado de demonios y monstruos. De esta manera el miedo al extranjero, al otro desconocido, es el miedo al caos y a la diferencia que representa con el orden que distingue la comunidad.

La distinción humana del nosotros-ellos es válida tanto ahora como en la sociedades arcaicas. El sujeto arcaico que se encuentra con el extranjero intenta introducirlo en su cosmos, y para ello echa mano de su propio arsenal racional para asimilarlo a él[307]. La llegada de un sujeto extraño a la comunidad no da tiempo a una categorización especial

[306] ELIADE. MIRCEA. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega, 4ta edición, 1981. (traducción Luis Gil). p.32.

[307] Nos parece oportuna la afirmación de Iván Ilich sobre la adecuación del sexo al extranjero en analogía al sexo que denominamos "nuestro". La asimilación del extraño se hace introduciendo a este individuo en las categorías racionales de la comunidad. "Para el que está adentro hay hombres y mujeres y, además, una tercera realidad: los de afuera, que podrían ser extranjeros, esclavos, animales domésticos, intocables o locos. Si se percibe al de afuera como un ser sexuado, su sexo o -más adecuadamente- su género, se concibe por analogía con el de "nuestros" hombres y mujeres". ILICH, IVAN. *El género vernáculo*. Editorial Joaquín Mortiz. México, 1990. p.81. Nótese cómo Ilich recalca también el sentido de lo desconocido, de lo extranjero, de no saber qué hay fuera de los espacios conocidos.

del mismo. Es por lo mismo que se da la ambivalencia del terror y la admiración, y se entiende la entrada de lo desconocido tanto en su sentido beneficio como maléfico. Dice Girard:

> "Las comunidades primitivas estaban probablemente muy aisladas unas de las otras. La irrupción de un "visitante extranjero" debía provocar una enorme curiosidad, mezclada con temor: un solo gesto inesperado de parte de ese extraño podía provocar un efecto de pánico imprevisible y transformar al visitante en un nuevo dios."[308]

Nuestro autor entiende, tan bien como Eliade u Otto, la inmensa relación que se desarrolla entre lo desconocido y lo religioso en las sociedades arcaicas. Por ello habla de que cualquier gesto que pudiera provocar el pánico entre los sujetos de una comunidad, en relación a un extranjero, lo designarían como una divinidad. El extranjero es la encarnación del *mysterium tremendum et fascinans* que distingue Otto sobre lo sagrado[309]. El extranjero abre la puerta, a ese *algo más* que tanto temor causa, como dice Juan Pablo Guacaneme:

> "Implícita a la intuición del Algo más se encuentra la potencialidad de este, en el sentido en que sabemos que hay 'algo', aunque no sabemos qué. Es la apertura a cualquier cosa, pero que de una u otra forma impactará sobre el ánimo no de una manera neutral, sino bajo una silueta ya sea positiva como fascinante o negativa como amenazante. Esta es la base de la interpretación ottoniana de lo sagrado como la interacción del *Mysterium Fascinans y el Mysterium Tremendum.*"[310]

Lo sagrado procede de lo exterior, porque el exterior es lo desconocido de Eliade, pero también es el signo de lo numinoso de Otto, ese *algo más* del que habla Guacaneme. Solo en lo exterior se entiende lo religioso, porque el hombre primitivo no crea su divinidad sino que se topa con ella. El extranjero (la víctima en general) es la futura divinidad que, posterior al sacrificio según Girard, constituirá un nexo entre lo exterior y lo interior. Pero lo exterior causa terror en tanto misterio tremendo, inconmensurable y desconocido, como

---

[308] GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. Traducción al castellano de PADILLA LÓPEZ, LUCIANO. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis.* Katz, Buenos Aires, 2010. p.104.

[309] RUDOLF OTTO. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. (traducción al castellano de Fernando Garcia Vela), Alianza Editorial, Madrid, 1996. p. 14.

[310] GUACANEME, JUAN PABLO. "Orígenes y simbología de lo sagrado en el pensamiento de Rudolf Otto". *FRANCISCANUM*, Vol. LII, No. 153 (ene-jul. 2010) 275-308. p.286.

cree Choza. “La vivencia de lo sagrado es la vivencia de lo tremendum et fascinans, lo tremendo y fascinante, lo que provoca temor, un miedo especialmente sobrecogedor y que, a la vez, provoca una atracción y una seducción por encima de cualquier experiencia ordinaria, y eso tanto en el sapiens del paleolítico como en el hombre actual”[311]. Por ello, el extranjero es signo de cambio, es signo de pánico y curiosidad, y por ello el ambivalente interés por introducirlo en la comunidad y a la vez mantenerlo externo a ella. El extranjero se vuelve el nexo de lo divino, aquel que ha llegado a la comunidad, pero que no es la comunidad, puede ser externo e interno, y debe serlo para que cumpla su cometido.

Pero como antes decíamos el miedo funge como cohesionante de la masa. Y lo mismo ocurre con el miedo que se siente al extranjero. Aunque las comunidades arcaicas lo entendieran como aquella divinidad, concebían que devolviéndolo al exterior se intensificaban los beneficios. Además de que no podemos olvidar que el extranjero constituía, en la sociedad en crisis, la única diferencia. Así es como Girard comprende la primera particularidad de este individuo.

El extranjero es el culpable perfecto de los males que acaecen en la sociedad[312]. Es un desconocido, por lo tanto es fácil que se le victimice. Nadie reclamará venganza por su muerte, que para Girard es uno de los principales elementos ante la elección del chivo expiatorio; al igual que tampoco se lamentarán de su pérdida, porque con la muerte de este se salva a la comunidad.

Pero además de todo lo anterior y el miedo al extranjero propio de lo desconocido, Girard profundiza en la importancia que dan las comunidades arcaicas de convertir a la víctima sacrificial en un ser tan íntimo como extraño a la comunidad. ¿Esto a qué se debe? Para que la víctima pueda salvar a la comunidad, cree nuestro autor, es imprescindible que pueda ser *semejante* a aquellos que salva. Es por ello que al extranjero, el *pharmakos* griego o las tribus Tupinamba que son dos de los ejemplos que menciona Girard en *La violencia y lo Sagrado*, se le integra en la comunidad, se le da un rol, se le hace sentir cómodo y vivir entre ellos. Es imprescindible que pueda ser percibido como *uno más*, pero sin dejar de ser externo a la comunidad, sin que su identidad pueda permearse del

311 CHOZA, JACINTO. “Filosofía de la cultura”. *THÉMATA*, Sevilla, 2014. p.92.

312 “En las pequeñas sociedades arcaicas, ese Otro era el extranjero portador del desorden, quien siempre terminaba como chivo expiatorio”. GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. Traducción al castellano de PADILLA LÓPEZ, LUCIANO. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis.* Katz, Buenos Aires, 2010. p. 102.

todo con la identidad de la comunidad, porque su cometido es salir de ella. Por otro lado, si quien ha de ser sacrificado no es extranjero, sino un miembro de la comunidad entonces se opta por externalizarlo, por diferenciarlo en totalidad de la colectividad, para hacerlo fácilmente sacrificable.

> "Elle ne fait qu'un avec le *double monstrueux.* Elle a abordé toutes les différences et, notamment, la différence entre le dedans et le dehors ; elle passe pour circuler librement de l'intérieur à l'extérieur. Elle constitue donc, entre la communauté et le sacré, à la fois un trait d'union et de séparation. Pour être à même de représenter cette victime extraoirdinaire, la victime rituelle, idéalement, devrait appartenir *à la fois* à la communauté et au sacré."[313]

Retoma más adelante en la misma obra, el por qué entonces de toda la preparación ritual, que debe poder contraponer las distancias exterior-interior y condensarlas en la víctima, de forma tal que su sacrificio salve a la comunidad, haciendo a la víctima interior, y sea un retorno a lo sagrado, manteniendo su carácter divino.

> "Le but visé est toujours le même : rendre la victime pleinement sacrifiable. La préparation sacrificielle au sens large va donc se présenter sous deux formes très différentes ; a première cherchera à rendre la victime plus étrangère, c'est-à-dire à imprégner de sacré une victime trop intégrée à la communauté, la seconde, au contraire, s'efforcera d'intégrer davantage una victime qui est trop étrangère."[314]

El discurso sobre el extranjero y el miedo en Girard, por tanto, genera dos vertientes de estudio. La primera es la llegada de un sujeto extranjero a la comunidad, que en todo tiempo genera misterio y suspicacia o miedo. La segunda es la transfiguración a partir del ritual de una víctima en extranjera para que pueda externalizar la violencia. Y en este segundo caso se mantiene esa preparación sacrificial de hacer a la víctima tanto interior como exterior a la comunidad. "Même si la victime ne fait pas figure d'étrangère, elle

---

[313] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1972. p.375. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p. 289

[314] *Ibid.* p.377. Páginas más adelante vuelve a insistir en la importancia de la preparación ritual: "La préparation sacrificielle rend la victime suffisamment aux cibles « naturelles » et directes de la violence, c'est-à-dire aux proches, pour assurer la transfert des tendances agressives, pour faire de cette victime, en somme, un objet « appétissant », et cette victime, en même temps, demeure suffisamment étrangère et différente pour que sa mort ne risque pas d'entraîner la communauté dans un cycle de vengeance. La seule personne susceptible et peut-être tenue, jusqu'á un certain point, d'épouser la cause du prisonnier est sa femme. Si elle prend ce rôle trop au sérieux elle est sommairement exécutée. Les enfants du couple, s'il en a, son également exécutés". *Ibid.* p. 296.

apparaît toujours comme venant ou revenant du dehors et surtout y retournant au moment où elle se fait chasser de la communauté."[315]

Es interesante cómo el mecanismo del chivo expiatorio girardiano se formuló trabajando con gran importancia el tema de la distancia para las comunidades arcaicas. Tanto la elección de las víctimas en los arquetipos sacrificiales que ahora veremos, como el acto sacrificial en sí mismo, responden a las dicotomías dentro-fuera, nosotros-ellos, exterior, interior. Tanto Eliade, como Otto, como Burkert, como Girard hablaron sobre lo desconocido entendido no solo como terrorífico, sino como divino. Y es sumamente interesante que Girard plantee que el sacrificio está íntimamente relacionado con esta visión del interior y el exterior de la comunidad, porque al exteriorizar a la víctima las comunidades arcaicas la descubren como divina.

[315] GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p. 87. Traducción al castellano de ORTIZ GARCIA, ALFONSO: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982. p.90-91.

3.3. Los estereotipos de persecución y los arquetipos victimarios.

En dos de sus obras *La violence et le sacre* y *Le bouc émissaire*, Girard pretende desarrollar un discurso acerca de cuáles son los elementos que podemos distinguir para afirmar el mecanismo del chivo expiatorio. Por ello, en *Le bouc émissaire* Girard se interesa por ordenar una serie de datos que aseguren a los investigadores que están ante un texto de persecución. De esta manera determina los *estereotipos de persecución* que son identificables tanto en diversos mitos, textos y discursos, o hechos históricos, donde se concluye con la violencia en el uso del asesinato en su vertiente expiatoria[316].

El primer estereotipo de persecución que distingue Girard es la crisis social (crisis de las diferencias como lo vimos en el capítulo anterior) en sí misma. En atención a Machaut, afirma que en sus textos contra los judíos se evidencia la primacía de una crisis social que emerge a causa de los actos de algunos sujetos. Girard considera que las multitudes persecutorias no indagan o se interesan siquiera por el verdadero origen de la crisis, que podrían descubrir en las causas naturales, sino más bien se recrean en construir todo un entramado lógico para afirmar la participación humana en la tragedia.

> "L'expérience des grandes crises sociales – afirma Girard – n'est guère affectée par la diversité des causes réelles. Il en résulte une grande uniformité dans les descriptions qui portent sur l'uniformité même. Guillaume de Machaut ne fait pas exception. Il voit dans le repli égoïste de l'individu sur lui-même et dans le jeu de représailles qu'il entraîne, c'est-à-dire dans ses conséquences paradoxalement réciproques, l'une des causes principales de la peste. On peut donc parler d'un stéréotype de la crise et il faut y voir, logiquement et chronologiquement, le premier stéréotype de la persécution. C'est le culturel qui s'éclipse en quelque sorte, en s'indifférenciant. Une fois qu'on a compris cela, on appréhende mieux la cohérence du processus persécuteur et l'espèce de logique qui relie entre eux tous les stéréotypes dont il se compose."[317]

Es interesante que el primer estereotipo de persecución sea, necesariamente, la indiferenciación. Girard encuentra por todas partes en su investigación que el mecanismo del chivo expiatorio es gradual y va surgiendo siempre desde una crisis social o de las

[316] "C'est la juxtaposition de plusieurs stéréotypes dans un seul et même document qui fait conclure à la persécution". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.33. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p.35. En próximos capítulos indagaremos en la relación del mito con los textos de persecución.

[317] *Ibid.* p.22.

diferencias. Asegura que ésta es el primer estereotipo porque desde la crisis surgen el resto de los elementos que pueden distinguir a los investigadores la presencia de violencia persecutoria. Todo el fenómeno de violencia masiva contra una víctima o víctimas comienza en la crisis de las diferencias por dos motivos: porque la indiferenciación causa un miedo de unos a otros que exacerba y acrecienta la violencia; y porque no se busca la causa en factores naturales, sino en la incidencia humana en el entorno o una acción criminal llevada a cabo con intenciones claras contra la comunidad. Por esto mismo nuestro autor hablará de la existencia de un discurso lógico y mítico que relaciona el surgimiento de la crisis con la monstruosidad del sujeto que la inició. Los textos de Machaut contra los judíos acusándoles de haber envenenado las aguas de la ciudad (parte lógica), se relacionan con las intenciones diabólicas y tremendistas (parte mítica) por la cual llevaron a cabo semejante acto[318]. A partir de aquí, la crisis de las diferencias como primer estereotipo debe incitar al estudioso a tratar de hallar el resto de los estereotipos que determinan la presencia de una persecución violenta.

El segundo estereotipo de la persecución que determina Girard es el de atribuir a ciertos sujetos la transgresión radical del orden, de la autoridad y de las prohibiciones con sus actos. Este segundo estereotipo, la *acusación estereotipada* establece que algunos sujetos han atentado contra el *establishment* mismo de la sociedad.

> "A première vue, les chefs d'accusation sont assez divers, mais il est facile de repérer leur unité. Il y a d'abord des crimes de violence qui prennent pour objet les êtres qu'il est le plus criminel de violenter, soit dans l'absolu, soit relativement à l'individu qui les commet, le roi, le père, le symbole de l'autorité suprême, parfois aussi dans les sociétés bibliques et modernes, les êtres les plus faibles et les plus désarmés, en particulier les jeunes enfants. Il y a ensuite les crimes sexuels, le viol, l'inceste, la bestialité. Les plus fréquemment invoqués sont toujours ceux qui transgressent les tabous les plus rigoureux, relativement à la culture considérée. Il y a enfin des crimes religieux, comme la profanation d'hosties. Là aussi ce sont les tabous les plus sévères qui doivent être transgressés."[319]

[318] *Ibid.* p.26-27. Desde el último párrafo de la página 26 se determina cómo la construcción de los discursos de persecución, que relacionan tanto lo lógico como lo místico, incide en la selección de una o unas víctimas reconocidas como culpables.

[319] *Ibid.* p.23.

Los crímenes de este tipo, asegura Girard, descolocan a la sociedad y la llevan al borde de la desaparición por el fuerte impacto que dejan[320]. De este estereotipo se concluye la primera categoría de arquetipo victimario. Este primer rasgo de víctima manifiesta la creencia total por parte de la multitud de estar ante un culpable monstruoso[321]. Alguien que se ha atrevido a corromper los lazos sociales y desequilibrar con sus actos la esencia de la comunidad llevándola al borde la destrucción. Para la masa estos sujetos cometen actos individuales que repercuten de forma terrible en la totalidad de la población.

Pero al mismo tiempo Girard fomenta en sus textos la inocencia de las víctimas del mecanismo del chivo expiatorio, no tanto en un juicio moral o jurídico sobre los actos cometidos por la misma, sino en tanto la arbitrariedad y la unanimidad de su elección. Lo que pretende señalar Girard es que la víctima al ser escogida y asesinada por todos, sin un verdadero juicio que la defina como culpable, es inocente. El interés de Girard no responde a saber si realmente la víctima es inocente o no de los cargos que se le imputan, sino más bien, realizar una crítica moral a la masa que opta por la violencia desorbitada. El concepto de víctima, surge justamente a raíz de la propensión de presentar a la masa como verdadera culpable de un asesinato colectivo que no está unido a un ejercicio de la razón o de la justicia. Girard no defiende a la víctima en tanto su inocencia o culpabilidad sino por dos motivos importantes: comúnmente este sujeto es sacrificado por una masa unánime que no se cuestiona el porqué de la crisis; y, en segundo lugar, porque los discursos que legitiman el sacrificio tienden mucho a la hipérbole y a la transfiguración en una monstruosidad al sujeto que pretenden victimizar. Exageran la capacidad de estos sujetos, por encima de sus posibilidades para hacer más evidente sus crímenes y más necesaria su muerte. Esta exageración de los crímenes del chivo expiatorio son claves para Girard[322].

---

[320] "Tous ces crimes paraissent fondamentaux. Ils s'attaquent aux fondements mêmes de l'ordre culturel, aux différences familiales et hiérarchiques sans lesquelles il n'y aurait pas d'ordre social. Dans la sphère de l'action individuelle, ils correspondent donc aux conséquences globales d'une épidémie de peste ou de tout désastre comparable. Ils ne se contentent pas de relâcher le lien social, ils le détruisent entièrement". *Ibid.* p.23.

[321] Como asegura Gina Paola: "La víctima no es más culpable de lo que puede serlo otro cualquiera, pero la comunidad entera está convencida de lo contrario, y para que el mecanismo sea eficaz es necesario que incluso el perseguido asuma su culpabilidad". PAOLA RODRÍGUEZ, GINA. "De la violencia sagrada a la violencia prosaica. Notas sobre la teoría mimética de René Girard". *Pre-til,* Año 9, No. 24 (ene-jun 2010) 37-50. p.42.

[322] "Les persécuteurs finissent toujours par se convaincre qu'un petit nombre d'individus, ou même un seul peut se rendre extrêmement nuisible à la société tout entière, en dépit de sa faiblesse relative. *C'est*

El tercer estereotipo victimario, el que más nos interesa, se refiere a la elección de la víctima y al desarrollo y amplitud de los arquetipos victimarios que antes mencionamos. En esta ocasión Girard es más claro y personal que en ningún otro momento del texto. Habla de elecciones claras y no podemos menos que pensar en que tiene muy en cuenta las vivencias de los terribles hechos de la Segunda Guerra Mundial. Afirma:

> "Je passe au troisième stéréotype. Il arrive que les victimes d'une foule soient tout à fait aléatoires; il arrive aussi qu'elles ne le soient pas. Il arrive même que les crimes dont on les accuse soient réels, mais ce ne sont pas eux, même dans ce cas-là, qui jouent le premier rôle dans le choix des persécuteurs, c'est l'appartenance des victimes à certaines catégories particulièrement exposées à la persécution. Parmi les gens responsables d'empoisonner les rivières, Guillaume de Machaut nomme d'abord les juifs. De toutes les indications qu'il nous donne c'est la plus précieuse à nos yeux, la plus révélatrice de la distorsion persécutrice. Dans le contexte des autres stéréotypes, imaginaires et réels, nous savons que ce stéréotype-là doit être réel. Dans la société occidentale et moderne, en effet, les juifs sont fréquemment persécutés."[323]

El tercer estereotipo de persecución nos introduce en dos debates imprescindibles. El primero del que hablaremos ahora es acerca de los rasgos victimarios. El segundo es sobre la elección de las víctimas de forma al azar, espontánea o de manera objetiva, y esta parte la abordaremos en el próximo apartado.

Una vez expuesto el tercer estereotipo, nuestro autor se interesa por aquellas características y rasgos que podrían *provocar* un interés mayor en la persecución de los mismos, a lo que Girard denominó arquetipos victimarios. ¿Qué son estos arquetipos de selección victimaria? En una obra anterior, *La violence et le sacré,* ya Girard intenta dar una respuesta de algunos rasgos o características de los sujetos que son comúnmente elegidos para ser sacrificados. "Si on regarde l'éventail que forment les victimes, dans un panorama général du sacrifice humain, on se trouve, semble-t-il, devant une liste extrêmement hétérogène. Il y a les prisonniers de guerre, il y a les esclaves, il y a les

l'accusation stéréotypée qui autorise et facilite cette croyance en jouant de toute évidence un rôle médiateur. Elle sert de pont entre la petitesse de l'individu et l'énormité du corps social". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire.* Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.23. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p.25. Las cursivas son nuestras.

[323] *Ibid.* p.26.

enfants et les adolescents non mariés, il y a les individus handicapés, les déchets de la société, tel le *pharmakos* grec. Dans certaines sociétés, enfin, il y a le *roi*".[324]

El profesor Barahona recalca este dato sobre el prototipo de víctima al indicar: "Los rasgos victimarios son este tercer estereotipo que predetermina la elección como víctimas de aquellos cuya diferencia, por exceso o por defecto de distinción, aterran a la mayoría, porque esa diferencia es mínima, ridícula, espuria, pero desde la perspectiva de los perseguidores, de los envidiosos es enorme, insalvable, abismal y divina, tanto más cuanto más nimia es. Aterra porque sugieren la debilidad, la fragilidad y relatividad del sistema."[325]

Los rasgos victimarios son aquellos rasgos, características o elementos que por carencia o por exceso impiden que los sujetos pasen desapercibidos. La indiferencia (entendida como des-conocimiento) ante estos sujetos no está permitida, porque su mera presencia es disruptiva en todos los sentidos. Girard está afirmando la existencia de unos rasgos que a nivel transcultural y transhistórico han determinado la selección de víctimas entre unos y otros[326].

Entre los rasgos victimarios que detalla Girard en *Le bouc émissaire* destacan, en primer lugar, la pertenencia de los sujetos a minorías religiosas, étnicas o culturales. "Les minorités ethniques et religieuses tendent à polariser contre elles les majorités. Il y a là un critère de sélection victimaire relatif, certes, à chaque société, mais transculturel dans son principe. Il n'y a guère de sociétés qui ne soumettent leurs minorités, tous leurs groupes mal intégrés ou même simplement distincts, à certaines formes de discrimination sinon de persécution."[327] Nuestro autor está pensando en los judíos y en las determinantes históricas que los han acercado siempre al patíbulo de los acusados. Pero no solo los

[324] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré.* Albin Michel, Paris, 1990. p.27. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983. p.22.

[325] BARAHONA, ÁNGEL. "La paz entre las naciones rivales". *Xiphias Gladius: Revista interdisciplinar de teoría mimética,* No. 0 (2017) 31-64. p.40.

[326] Como asegura Agustín Moreno: "Girard ve más allá de las diferencias y afirma la existencia de un 'esquema transcultural' de la violencia colectiva'. (Eso sí, nos aclara que una cosa es que exista el esquema y otra que cada acontecimiento concreto dependa luego de él o no). Y la existencia de unos rasgos universales de selección de víctimas […]". MORENO FERNANDEZ, AGUSTIN. "René Girard y su crítica de la etnología multiculturalista y relativista". *Gazeta de Antropología*. No. 26/2 (2010). Artículo 28. http://hdl.handle.net/10481/6765. (última consulta 26/03/2021).

[327] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.26. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p.24.

judíos. Las minorías religiosas o culturales marcan, como veíamos con el extranjero, las diferencias. Y en último término, estas diferencias tienden a congregar alrededor de ellas a las multitudes sacrificiales.

Girard advierte también que los criterios físicos o mentales ayudan en la selección victimaria: "A côté des critères culturels et religieux, il y en a de purement physiques. La maladie, la folie, les difformités génétiques, les mutilations accidentelles et même les infirmités en général tendent à polariser les persécuteurs."[328]

Pero, ¿por qué los defectos físicos, congénitos o accidentales, son una causa tan importante de selección victimaria? La existencia de este estereotipo va muy unido al efecto mimético negativo que causan. Los individuos impedidos polarizan sobre sí todas las miradas. Son objeto de atención de todos por donde pasan y suscitan un deseo negativo en todos: "no quiero que esto me pase a mí", y luego suscitan, comúnmente, compasión o lástima. Son agentes modelares de atención por lo cual no causa asombro que sean demarcados como víctimas o de sacrificio o de simple indiferencia de las gentes, cosa que ya es un tipo de sacrificio por el hecho discriminatorio. Pero en este aspecto podría asombrarnos en nuestros días cualquier forma de a-normalidad social, ya no solo la física. Cualquier diferencia a la norma, a lo común tiende a elevar la suspicacia y a racionalizar su externalización. De esta forma, por ejemplo, cada momento de vanguardia social, cultural, de la moda, o del arte es, usualmente sentenciado a duras críticas y en ocasiones a su invisibilización o mal trato por parte de las otras escuelas o modelos. Girard conoce mucho de esto, porque su pensamiento ha sido relegado del ámbito académico por muchos años, y ha sido fuertemente criticado por escuelas de pensamiento anteriores, como el estructuralismo.

También en esta categoría entra el racismo. La distinción en la pigmentación de la piel ha sido siempre y será uno de los principales rasgos físicos por los cuales se elija a los sujetos como víctimas. En esta misma línea introduce Girard el tema de las clases sociales. Pertenecer a una mayor o menor clase social te diferencia y distingue y puede ser un claro elemento tanto de disgregación como de elección. "A la limite – opina Girard – ce sont toutes les qualités extrêmes qui attirent, de temps à autre, les foudres collectives, pas seulement les extrêmes de la richesse et de la pauvreté, mais également ceux du succès et de l'échec, de la beauté et de la laideur, du vice et de la vertu, du pouvoir de séduire et du

[328] *Ibid.* p.26.

pouvoir de déplaire ; c'est la faiblesse des femmes, des enfants et des vieillards, mais c'est aussi la force des plus forts qui devient faiblesse devant le nombre."[329]

Pero también Girard incluye en los estereotipos victimarios al extranjero, por las razones que ya veíamos, y al rey. ¿Por qué el rey? El rey es signo de autoridad, mantiene el equilibrio de las diferencias. Pero su autoridad le impone una exterioridad y una diferencia misma con el resto de los sujetos. Esta exterioridad supone una cruz sobre su cabeza, una significación especial por la cual, si es llevado al sacrificio, se le define como el más valioso de todos[330]. Pero además de esta superioridad que lo incluye a la vez que lo excluye de la comunidad (elemento que más adelante retomaremos cuando hablemos de la importancia de las monarquías sagradas); el rey tiene ciertas funciones que debe llevar a cabo. Su simple presencia no basta. Tal como encontramos en la obra de Simon Simonse al referirse a algunos reyes o líderes tribales como *rainmakers*, de estos sujetos se espera que cumplan con un cometido. En el caso del rainmaker, su autoridad y todas las ventajas que provenían de su poder y altura, se contraponían con el peligro de fallar en sus actos. Su imagen es, en los casos propuestos por Simonse, la del chivo expiatorio por excelencia: estar ahí para ser objeto del sacrificio idóneo ante las plagas, las sequias o las devastaciones. Simonse no puede afirmar si realmente se espera de estos sujetos que tengan o no la capacidad de traer la lluvia, pero sí puede afirmar que ellos eran los perfectos designados como culpables ante la carencia del imprescindible fluido[331]. También lo tenía el papel del soberano monarca en Hobbes, el cual no permitía ninguna forma de sublevación contra su voluntad, excepto en el hecho de que no cumpliera con

[329] *Ibid.* p.27-28.

[330] En *Le violence et le sacré Girard* dice: "Mais le *roi*, dira-t-on? N'est-il pas au coeur de la comunauté? Sans doute mais dans son cas, c'est cette position même, centrale et fondamentale, qui l'isole des autres hommes, qui fait de lui un véritable hors-caste. Il échappe à la socieété « par le haut », tout comme le *pharmakos* lui échappe « par le bas » ". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.28. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. Y en otra de sus obras Girard asegura: "Nous saurions tout de suite à quoi nous en tenir si le texte du mythe nous était présenté dans un contexte occidental et historique, un contexte médiéval par exemple. Nous avons affaire à une communauté que son état de panique a lancée dans la chasse au bouc émissaire et qui s'est mimétiquement polarisée sur le citoyen le plus prestigieux et aussi le plus jalousé de tous. Rien de plus « normal » en un sens que la transformation d'un roi en bouc émissaire.". GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront.* Arléa, Paris, 1994. p.28.

[331] En el epílogo al libro de Simonse, Mark Anspach señala: "Once a Rainmaker has been designated, everyone else can hold that persona responsible for an uninterrupted dry spell. The rainmaker's job is not just to make a rain, but absorb the community's pains when the rain fails, and foods grows scarce". ANSPACH, MARK. "Foreword". En SIMONSE, SIMON. *The king of disaster. Dualism, centralism, and the scapegoat king in Southeastern Sudan.* Fountain Publishers, 1992. p. XIII. Véase también *Ibid.* p. 355-361.

su función de protector y garante de la seguridad de todos. Pero también cumplen con este papel los actuales presidentes en nuestras democracias heridas. Su principal trabajo es la de dirimir y ordenar un sistema social complejo y diverso y lograr que las personas estén de acuerdo con sus políticas públicas. Se le autoriza y garantiza el reconocimiento, la autoridad y el poder para llevar a cabo diversas acciones, esperando con esto el beneficio por sus actos. Si sale airoso, triunfará en las siguientes elecciones; si se equivoca, fungirá como chivo expiatorio: se le externaliza y sacrifica, de forma simbólica pero cargada de contenido, y se le culpa de todos los problemas sociales.

Por todo esto, aunque Girard considera en *La violencia y lo sagrado* que el rey y el pharmakos están a una distancia simbólica y conceptual muy amplia – uno por su superioridad, otro por su inferioridad –, la verdad es que el rey es siempre un pharmakos: un sujeto a la espera de su sacrificio, que interpreta en ocasiones el papel de nexo con lo divino y da un sentido a la sociedad, pero que mantiene siempre esa cruz (la corona en su simbolicidad de poder, autoridad y diferencia) que lo distingue encima de su cabeza, que en muchos momentos, como considera Girard, le puede costar la vida.

Sobre el tema del rey y el resto del signos victimarios, Girard plantea la posibilidad de evidenciar en un sujeto varios de estos arquetipos, por lo cual hacen a la víctima mucho más diferenciable, reconocible y sacrificable. El ejemplo preferido de nuestro autor es Edipo rey[332]. En la obra de Sófocles, Edipo es considerado culpable de haber cometido parricidio/regicidio, por lo cual ha desequilibrado a la sociedad. Pero también ha cometido incesto: una doble forma de romper con las jerarquías y el orden establecido. Al asesinato del rey, se une la transgresión del orden familiar de estar con su madre, dato que además le confirma en su nuevo papel ante la comunidad como rey. Junto a esto, Edipo es visto como un extranjero, un extraño que viene a la ciudad, justo antes de la peste en Tebas. También es un hombre cojo, tiene una malformación que lo distingue del resto. Para nuestro autor todos estos datos sobre un mismo hombre deben ser comprendidos como la genialidad de Sófocles para hacer conocer al mundo el uso del mecanismo expiatorio como contenedor de la violencia. Más adelante también veremos cómo Girard habla de que, una vez muerto Edipo como víctima expiatoria, las distintas

[332] "Plus un individu possède de signes victimaires, plus il a de chances d'attirer la foudre sur sa tête. L'infirmité d'Œdipe, son passé d'enfant exposé, sa situation d'étranger, de parvenu, de roi, font de lui un véritable conglomérat de signes victimaires". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.35. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p.37.

ciudades se disputan su cadáver como una reliquia sagrada. De esta forma el ciclo del mecanismo se completa y se habitúa en la sociedad.

Pero quedan algunos datos en cuestión que debemos desarrollar. ¿Cómo juega la existencia de estos estereotipos de persecución y de los rasgos victimarios a la hora de afirmar una espontaneidad en la selección victimaria? ¿Hasta dónde el azar tiene su parte en el sacrificio expiatorio? Según Girard es imperativa la unanimidad a la hora de elegir a la víctima, pero ¿cómo se alcanza esta unanimidad si se habla de una violencia de dobles que impide la relación intersubjetiva? Como veíamos el miedo es uno de los factores de unificación de la masa, pero ¿acaso es el único? Más allá del miedo como resolutor de la relación masiva, debe existir como admitíamos antes, un punto de inflexión donde todos los sujetos se hallen al mismo tiempo y que por tanto pueda permitirles redirigir la violencia. Esta unanimidad está en torno a la víctima y su elección y creemos, también, en torno a un líder.

3.4. La unanimidad, lo espontáneo y la mímesis.

3.4.1. La unanimidad de la multitud: la eficacia del mecanismo.

Hagamos un somero recorrido por el mecanismo que hemos estado presentando. Ante una crisis social o de las diferencias, la comunidad se trastoca desde su base y se pervierte por el miedo o la incapacidad de las instituciones de gestionar la crisis. La comunidad desaparece, mejor dicho, se pervierte, y vemos el surgimiento de una multitud, comprendida como masa que busca una solución, mejor, un culpable, ante los problemas: alguien que haya sido el gestor del daño o el transgresor de alguna norma por la cual la sociedad esté padeciendo, esto es: un culpable. Así se deciden por tanto en encontrar a un enemigo de la sociedad que pueda ser sacrificado, y donde se espera que con su muerte, los problemas se detengan. Pero en este momento, la multitud está ante un nuevo desafío: ¿Cómo elegir al culpable?; ¿Cómo identificarlo para luego sacrificarlo? Como se puede observar, el camino propio del mecanismo expiatorio nos introduce en la necesidad de la selección de los sujetos victimarios, aquellos que son reconocidos como culpables. Las persecuciones, estereotipadas como bien señalaba Girard, buscan elementos discordantes de la nueva igualdad que se ha constituido en torno a la multitud. Toda diferencia es signo de culpabilidad y disonancia. Pero, ¿si la masa se forma alrededor del culpable, entonces como deciden quién es? A partir de aquí abrimos un intenso debate donde queremos presentar algunos elementos que no están claramente detallados en Girard.

Nuestro primer debate tiene que ser en relación a la unanimidad[333]. Para elegir a un culpable, debe existir una unanimidad en el parecer de su culpabilidad. Para evitar que todos se maten se escoge, entre todos, a una víctima que pueda pagar por todos la culpabilidad de la crisis. Pero no solamente se escoge, se tiene un convencimiento total sobre la culpabilidad del sujeto sobre el delito que se le imputa. Este sentimiento de estar ajusticiando a un verdadero culpable resta juicio moral al acto, y permite a la masa sostener que están *haciendo justicia*. Así por ejemplo, en el libro *La route antique des hommes pervers* se habla de la necesidad de que el culpable acepte su participación y que

[333] Como señala Mark Anspach: "The first, most basic feature of sacrificial violence is *unanimous participation"*. ANSPACH, MARK. "Vengeance and the Gift". En WOLFGANG, PALAVER; ALISON, JAMES (eds.). *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*. Palgrave Macmillan, New York, 2017.

se haga completamente parte del sacrificio reconociéndose a sí mismo como culpable[334]. La necesidad principal del sacrificio es, por encima de todo, la unanimidad[335]. No existe eficacia en el mecanismo sin esta. Girard impone la importancia de este asunto ya desde su primera investigación antropológica, cuando afirma:

> "[…] dans toute vie religieuse, dans toute pratique rituelle, dans toute élaboration mythique, le thème de l'unanimité reparaît avec une fréquence extraordinaire dans des cultures tellement éloignées les unes des autres, sous des formes si variées et dans des textes de natures si diverses qu'on ne peut absolument pas supposer une diffusion par influence".[336]

La unanimidad como fenómeno transcultural y transhistórico, considera nuestro autor, aseguraría que toda masa que sacrifica en cualquier momento de la historia y del mundo, estuviera de acuerdo con la muerte violenta de los sujetos. De esta forma la unanimidad asegura un cese a la violencia y es una eficaz norma contra la venganza. Este intento por contener la venganza es determinado por Anspach cuando sostiene, desde la teoría de Girard, cómo la unanimidad violenta impide un descontrol de la violencia y una renovación de la misma en torno a un intento de vengar a la víctima. Anspach considera desde la teoría mimética que tanto la unanimidad violenta como la selección a partir de ciertos rasgos victimarios permitía que el sacrificio se evidenciaría como una buena violencia, pues impedía la venganza que pondría a todos en peligro[337]. Además evita el

---

[334] "Ils doivent reconnaître qu'ils ont péché et que tout ce qu'ils subissent, ils le subissent à juste titre". GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.123. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.140. Sobre la culpabilidad de la víctima vuelve a insistir en esta obra: "Tous ceux que la communauté unanime perçoit comme des coupables se font effectivement punir et tous ceux qui se font punir, ou paraissent se faire punir, simplement peut-être parce qu'un malheur accidentel les a frappés, passent aussitôt pour coupables, deviennent aussi des boucs émissaires. La Justice triomphe forcément". *Ibid.* p.131.

[335] "Pourquoi l'aveu des victimes, dans toutes les chasses aux sorcières, dans les procès staliniens par exemple, est-il si important ? parce qu'il refait l'unanimité. Lorsqu'il y a transcendance sociale véritable, comme dans une monarchie de droit divin ou dans une démocratie consensuelle fondée sur des principes universels, l'unité de la société n'est pas périodiquement mise en cause par le décès de son représentant. « Le roi est mort, vive le roi ! » Mais dans un univers où la vérité découle toujours d'une unanimité menacée, si l'unité se fissure, il faut à chaque fois la refaire sur le dos de victimes. C'est ce qui fait le caractère tragique de ces systèmes.". GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront*. Arléa, Paris, 1994. p.44.

[336] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.144. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. p.111.

[337] "Anyone who does not share in the responsibility for an act of violence might contest its legitimacy, thus leaving open the possibility that it could provoke reprisals. Implicating all participants in the killing is essential to ensure that no one will be left to avenge the victim". ANSPACH, MARK. "Vengeance and the

contacto de la masa asesina con cualquier juicio moral que pueda desafiar el asesinato[338]: si todos están de acuerdo nadie ha cometido un crimen, pues todo es lícito al ser acometido por la multitud. La masa solamente cumple, en el sacrificio, con un mandato superior a sí misma: con una orden divina. "Pour Job, en somme, la voix de la communauté unanime ne fait qu'un avec la voix de dieu lui-même : *vox populi, vox dei*. L'adage latin est l'expression rigoureuse du système émissaire […] Elu du peuple, il se prenait forcément pour l'élu de dieu ; il se croit maudit le jour où le peuple le maudit"[339]. A quien la masa define como culpable, es asimilada, lógicamente como culpable y por lo tanto su sacrificio es *imperativo* y *necesario*, no ya como un querer humano, sino como una imprecación divina. La maldición que el pueblo impone a un sujeto o sujetos es comprendida como una maldición avenida desde lo sagrado. El peligro de perder la unanimidad está en la imposibilidad de legitimar la violencia. Por ello Girard y sus discípulos se preguntan, ¿qué ocurre cuando alguien se pone del lado de la víctima?

Cuando esto ocurre se espera que este sujeto luego sea victimizado, porque en la pérdida de la unanimidad se juega la eficacia del sacrificio. Justamente esta defensa de la víctima es lo que impide, en nuestros días, la eficacia del mecanismo del chivo expiatorio como sistema de contención de la violencia; pero no por ello se deja de recurrir, de manera diabólica diría Girard, al constante sacrificio del diferente[340]. El problema con la falta de

---

Gift". En WOLFGANG, PALAVER; ALISON, JAMES (eds.). *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion.* Palgrave Macmillan, New York, 2017. p.54.

338 "Les paroles qui font retomber sur les vrais coupables leur violence sont si insupportables qu'il faut fermer définitivement la bouche à celui qui parle et, pour ne pas l'entendre tant qu'il demeure capable de parler, les auditeurs *se bouchent les oreilles*. Comment douter ici que c'est pour rejeter un savoir intolérable que l'on tue, et ce savoir, chose étrange, c'est celui du meurtre lui-même". GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.194. Traducción al castellano de ORTIZ GARCIA, ALFONSO. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982. p.201.

339 GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.140. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.158.

340 Girard plantea que, por momentos, la defensa de la víctima por parte de algunos, tanto en sociedades arcaicas como modernas, puede invalidar el poder catártico y positivo del mecanismo expiatorio. La búsqueda de la unanimidad tiene como objetivo el reabsorber todas las rivalidades y redirigirlas, para que posteriormente, esta misma unanimidad, permita el desarrollo de la comunidad. "L'envie et les rivalités mimétiques se résorbent dans le phénomène du bouc émissaire et se métamorphosent en positivité religieuse, à la condition, bien entendu, que l'opération ne laisse pas de résidu, autrement dit que l'unanimité contre le bouc émissaire soit parfaite. Qu'une exception demeure, même unique, une seule dissonance dans le concert qui s'élève contre la victime, et le dénouement favorable n'est plus assuré. La vertu de la drogue s'évente ; l'unité du groupe se fissure. La moindre tiédeur dans la haine risque de semer le doute et de compromettre les effets cathartiques sur le moral de la communauté". *Ibid.* p.119. Justo esto es lo que ocurre

unanimidad es que ante la imposibilidad de que el ritual cumpla con su papel de contención del mal, se espera que este se amplie ahora en torno a la venganza, por lo cual se inicia un ciclo mimético de venganzas que concluye en el final de la comunidad. Por ello mismo, el pánico a la venganza y a la ineficacia del sacrificio, obliga a la masa a tomar dos posturas: 1) Estar siempre en la búsqueda de la unanimidad perfecta incluso llegando a obligar al sacrificado a reconocerse como culpable[341]; 2) En caso de que existan sujetos a favor de la víctima, sacrificarlos de forma que se vuelva a recrear la unión de todos los sujetos, aunque ahora ya no solo en torno a la víctima, sino también en el sacrificio de sus defensores. Esta situación de defensa a la víctima introduce a la multitud en una seria disyuntiva, puesto que no contaban con la idea de una defensa (recordemos que uno de los principales fundamentos para elegir a una víctima expiatoria pasa por la imposibilidad de la venganza, que volvería a introducir a la multitud en el interior de una espiral de violencia). El sujeto o sujetos que se impongan al resto como defensores de la víctima, son entendidos automáticamente como futuras víctimas. "Porque si, por ejemplo, alguien denuncia el mecanismo del chivo expiatorio, y éste acaba finalmente por prevalecer, ese elemento perturbador será, con toda probabilidad y por eso mismo, la víctima propiciatoria señalada"[342]. Los sujetos que decidan romper la unanimidad, irrumpen con la dinámica de la masa que les permitía escabullirse de aquel

en las sociedades actuales ante la falta de unanimidad en relación a la culpabilidad de la víctima. La imposibilidad de un relato común ante el sacrificio lleva a dos caminos muy distantes entre sí. O se radicaliza el sacrificio convirtiendo en víctima cualquier voz que se ponga a favor del chivo expiatorio y se intensifican los sacrificios para probar su efectividad; o la comunidad se lanza a una escalada de violencia descontrolada que termina en un paroxismo radical y en una desestructuración social que no tiene forma de resolverse más que ante el cambio de sistema. La historia nos ha dado muestras de ambos, pero hemos de señalar que el primer camino es el más proclive a ser tomado. El sacrificio pierde a diario su calidad al ser puesto en tela de juicio por individuos que han sido capaces de salirse del inconsciente de la masa, pero estos son rápidamente callados, estigmatizados, ridiculizados y sacrificados.

[341] "L'exigence d'une victime consentante caractérise le totalitarisme moderne aussi bien que certaines formes religieuses et para-religieuses du monde primitif. Les victimes des sacrifices humains sont toujours présentées comme extrêmement favorables à leur propre immolation, tout à fait convaincues de sa nécessité. C'est le point de vue des persécuteurs, que le néo-primitivisme actuel est incapable de critiquer". *Ibid.* p.123. Para nuestra investigación, la lectura realizada por Girard de la relación entre las sociedades arcaicas y las sociedades totalitarias es fundamental. Nuestra investigación se asienta en el estudio de esta obra fundamental donde Girard reconoce la inexorable continuidad de los elementos de los sistemas arcaicos, en los sistemas totalitarios modernos, y en la singularidad de ambos de mantenerse a flote en el uso constante del mecanismo victimario. A futuro veremos el rico debate que puede surgir desde las ideas suscitadas aquí por Girard. En este momento particular nuestro autor considera que tanto los totalitarismos modernos, como los sistemas arcaicos llevan a la víctima a reconocerse en su papel de culpable. Puede ser mediante la tortura o la manipulación ideológica, pero requieren de una perfección en el sistema donde el culpable acceda, "libremente", a aceptar su castigo.

[342] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.64.

juicio ético que reportaría la verdad acerca del asesinato, y en la pérdida del *desconocimiento sacrificial* se pierde la eficacia total del mecanismo. Aquellos que conceden su favor a la víctima no solo dificultan el recorrido eficaz por el cual la violencia mala se transfigura en buena al ser institucionalizada y ritualizada; sino también expone a la masa la verdadera culpabilidad y criminalidad de sus actos, por lo cual, estos sujetos, son más odiados y sacrificados que la propia víctima. Pero este debate sobre la unanimidad y su importancia continua sin responder a la pregunta esencial que nos reúne: ¿cómo se inicia la unanimidad? ¿es espontánea u objetiva?

3.4.2. La unanimidad espontánea y la elección espontánea de la víctima.

Para comprender la línea antropológica propuesta por Girard, tuvimos que distinguir dos formas de usar el término espontáneo o aleatorio. Primero sobre la propia unanimidad, y luego sobre la elección de la víctima. El término no es unívoco y por lo tanto causa enorme controversia en la escuela mimética al no estar detallado *stricto sensu.*

Cuando Girard define la unanimidad como un principio espontáneo, está afirmando a su vez que la violencia cometida es aleatoria y que la paz consecuente es también efecto de esta espontaneidad. Para nuestro autor, la unanimidad es tan espontánea y aleatoria como la propia elección de la víctima y la violencia que sobre ésta se ejerce. Así al menos lo considera Agustín Moreno al defender la inconsciencia de los hechos y sus elecciones en el interior del mecanismo, al estar sujetos a la aleatoriedad. "¿Cómo es posible que toda la fascinación y el odio queden concentrados en una sola víctima más o menos fortuita? Girard achaca, además de al azar, a cualquier insignificante incidente o leve indicio el desencadenamiento de una transferencia mimética contra cualquier doble que, en principio, no difiere de los demás. De hecho, para subrayar la ausencia de una elección consciente en la selección de chivos expiatorios habla de 'mecanismo'[343]. Gracias al principio de transferencia toda la comunidad podría cargar sobre la víctima su malestar y

[343] R. GIRARD, "Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche", en: P. DUMOUCHEL (dir.): *Violence et vérité autour de René Girard*. Paris, Grasset, 1985, p. 597. J.G. WILLIAMS, "The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard", en: GIRARD, RENÉ. *The Girard Reader*. New York, Crossroad Herder, 1996, p. 266. Esta nota tal cual, aparece en el artículo de Moreno. La tomamos como una referencia oportuna acerca del porqué del uso del término mecanismo.

tras su linchamiento unánime beneficiarse de los efectos catárticos del crimen"[344]. Pero el uso del término *mecanismo* tal como lo trabaja aquí Moreno plantea un peligro acerca de este. Porque mecanismo, además de significar la inconsciencia del proceso, puede también entenderse en su sentido objetivo o invariable. De esta manera mecanismo puede ser una compleja dinámica que se elabora con un propósito determinado y del cual se esperan unos resultados. Esto iría en contra de lo aleatorio o espontáneo, en tanto que sugeriría la incapacidad del sujeto de salirse del determinismo mecánico. Podríamos fácilmente preguntarnos dos cosas: ¿se puede escapar de la lógica de un mecanismo expiatorio?; ¿el mecanismo es puesto en marcha con los objetivos claramente definidos? Por nuestra parte el término resulta ambiguo e inquietante, y más cuando Girard defiende en sus textos la espontaneidad de la relación unánime que desemboca en la celebración de un sacrificio violento y que apacigua la sed de violencia de la comunidad. Una comprensión errónea del mecanismo, entendido como determinista, ha sido el estandarte de las críticas más variadas a nuestro autor, que al presentar el mecanismo como un principio universal, ha tenido que debatir fuertemente con muchos intelectuales que le reprochan lo ambicioso y global de su teoría[345].

Cada vez que Girard habla de una unanimidad en sus obras, le confiere el apellido de espontánea, como deseando reconocer que el inicio de la unidad de todos contra una víctima común es aleatorio o, luego afirmará, como mínimo, arbitraria. Su intención parece ser la de señalar la posibilidad del surgimiento del mecanismo del chivo expiatorio

[344] MORENO FERNANDEZ, AGUSTIN. "Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard". *ENDOXA, Series Filosóficas, nº 32*, (2013), pp.191-206.

[345] En una entrevista Girard afirma: "Le mécanisme mimétique n'est pas déterminé. Le mimétisme peut choisir n'importe quel membre du groupe comme bouc émissaire. Il peut aussi ne rien choisir du tout. C'est là un point essentiel. Je n'ai jamais dit que le mécanisme mimétique obéissait à un déterminisme. On peut supposer que certains groupes archaïques n'ont pas survécu parce que leurs rivalités mimétiques n'ont jamais suscité de victime suffisamment polarisatrice pour les sauver de l'autodestruction. D'autres n'ont peut-être jamais réussi à ritualiser ce phénomène et à créer un système religieux durable. Ce que j'ai toujours affirmé, c'est que l'origine de la culture repose sur le mécanisme du bouc émissaire, et que les premières institutions proprement humaines consistent en sa répétition, délibérée, planifiée". GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p.30. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. p.71. En *La route Antique…* identifica el mecanismo en el sentido que lo utilizó en su cita Moreno, como reflejo de la aleatoriedad y lo inconsciente, y habla de cómo el mecanismo, al hacerse más consciente, pierde cada vez más su carácter espontáneo. Afirma: " Même quand elles restent spontanées, les répétitions du mécanisme victimaire tendent à se couler dans le moule des phénomènes antérieurs. Leur nature le veut, qui est encouragée et flattée, on l'a vu, par le comportement des amis. Il est facile de comprendre qu'à force de se répéter, le mécanisme perdra de sa spontanéité, cessera d'être un mécanisme, en somme, pour se transformer en une suite de gestes et de paroles délibérés, de prescriptions rituelles". GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.140. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.158.

en cualquier momento y lugar de la historia. Pero, ¿esto no se contrasta con todos los datos previos que el propio Girard ha ofrecido acerca de cómo surge el ejercicio expiatorio a partir de una crisis? Aunque se pueda hablar de una espontaneidad en el surgimiento del sacrificio expiatorio desde la unanimidad violenta, el sacrificio siempre tiene su fundamento en una crisis social o de las diferencias que deconstruye la normalidad de la comunidad y empuja a la conformación de la masa. A pesar de su discurso acerca de la espontaneidad, estos factores detallados y expuestos por el propio autor, son imprescindibles para explicar el surgimiento de todo el mecanismo expiatorio.

Otra posible respuesta al por qué hablar de una unanimidad espontánea como requisito del futuro mecanismo está en la distinción entre *linchamiento* y sacrificio. Aunque los dos conceptos son relacionados en la mayoría de las obras de Girard que, al hablar acerca de la violencia expiatoria sacrificial, utiliza en varias ocasiones el término *lynching*; Mark Anspach considera que los mismos no pueden ser comprendidos de forma paralela. "Girard distinguishes sacrifice as a ritualized institution from the spontaneous episodes of 'generative' or 'founding' violence that gave rise to the institution. A lynching is not a sacrifice, even though it may provide the template for sacrifice."[346]

El linchamiento es proclive a consolidarse como sacrificio en su estructuración como mecanismo expiatorio pero para que ello ocurra, las características están de por sí definidas. Sobre estas ideas de Anspach, Jean Pierre Dupuy informa acerca del peligro que sugiere comprender el primer sacrificio como el resto de los sacrificios rituales, llevando a la conclusión a los lectores de Girard, de que el sacrificio primigenio tenía la intención de construir todo el sistema posterior. Para salvar esta espontaneidad Anspach determina la distinción entre linchamiento y sacrificio a fin de entender que el primero de ellos podía llevarse a cabo sin una clara intencionalidad, sino más bien con el "¿interés legítimo?" de acabar con una crisis. Sería posterior al resultado que se institucionalizaría como el mecanismo del chivo expiatorio que comprende Girard[347].

---

[346] ANSPACH, MARK. "Imitation and Violence: Empirical Evidence and the Mimetic Model." en GARRELS, SCOTT (edt.). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. East Lansing, Michigan State University Press. p.107.

[347] Afirma Dupuy: « Anspach hastens to add that the term "founding violence" coined by Girard "is potentially misleading because it could suggest that the event already possessed an institutional character. Unlike 'foundation sacrifices,' truly founding violence in Girard's sense is not carried out with the deliberate intent of founding anything; it is only in retrospect that it may be recognized as having unwittingly laid the foundation for what came later". Anspach then goes on to suggest that "*the context in which ritual sacrifice takes place is not the same [as in the case of the spontaneous occurrence] because*

Sea cual sea el sentido propuesto por Girard a la hora de afirmar la espontaneidad de la unanimidad de la masa, podemos admitir que está tiene una preclara relación con la comprensión de la espontaneidad de la elección victimaria y con la distinción entre sacrificio primigenio y sacrificios rituales, que son las otras formas donde el término espontaneidad juega un papel en la teoría mimética.

Por otro lado, hablar de espontaneidad en la elección de la víctima significa que cualquiera puede ser elegido como sacrificio[348]. En algunos textos de Girard y sus discípulos esto sucede así. Por ejemplo como sugiere João Cezar de Castro en uno de sus libros al hablar del mecanismo expiatorio y sus orígenes en la crisis violenta:

> "[…] Por lo tanto, surge una tensión que potencialmente llevará al grupo a la desintegración, a través de la violencia unánime de todos contra todos. Se trata de una violencia caótica, que no posee capacidad catártica, porque no es una violencia dirigida hacia un único objeto sino que es una violencia diseminada sin orientación en medio del grupo, y que lo consume. Sin embargo, el grupo puede retornar a la paz y el orden puede ser nuevamente restaurado en medio del caos de la violencia indiscriminada de todos contra todos, eligiéndose de *modo aleatorio* una única persona del grupo, canalizando así la violencia contra ella. Esa es la forma de operar del mecanismo del chivo expiatorio, 'que es a la vez contingente y necesario'".[349]

Es también interesante la postura propuesta por Roberto Solarte sobre el azar y su importancia en la conformación de la masa y de su actuación violenta:

> "Girard […] considera que la generación de la simbolicidad más rudimentaria es un proceso de juego de azar en el cual emerge una unidad cualquiera de 'sur une masse

differences still exist and must be maintained and reinforced as a barrier against the spread of violence. The sacrificial victim must therefore satisfy conflicting criteria: it must be similar enough to serve as a recognizable substitute, but not so similar that the killing of the victim too closely resembles the murder of a member of the community, for that would carry the risk of provoking new violence. Ritual victims therefore tend to have marginal status—slaves, children, livestock; they must display both continuity and discontinuity (Anspach 2011, 129–55)" ». DUPUY, JEAN-PIERRE. "Nuclear Apocalypse the Balance of Terror and Girardian 'Misrecognition'". En ANTONELLO, PIERPAOLLO; GIFFORD, PAUL (eds.). *Can we survive our origins? Readings in René Girard's theory of violence and the sacred*. East Lansing, Michigan State University Press. p.260.

[348] "From within the group, one person is separated out as victim. The selection is arbitrary and spontaneous […]". MACK, BURTON. "Introduction: religion and ritual". En BURKERT, WALTER; GIRARD, RENÉ; SMITH JONATHAN Z. *Violent origins: ritual killing and cultural formation*. Stanford Unviersitty Press, Stanford, California, 1987. p.8.

[349] DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. *¿Culturas shakespearianas? teoría mimética y América Latina*. México, 2017. p.60. La cursiva es nuestra.

> confuse, sur une multiplicité pas encore dénombrée' (Des choses cachées… 110); se trata de la emergencia de una diferencia significativa, dentro de una totalidad indeterminada. Lo azaroso de este proceso muestra que no obedece a ninguna lógica previa, a ninguna estructura conceptual predeterminada; por el contrario, encontramos vestigios de este mecanismo en las diversas instituciones de la cultura, todas cimentadas en los rituales más primitivos. Por tanto, se trata de un origen que se remonta a los procesos de construcción y sacrificio de la víctima expiatoria más primitiva. *El modelo de construcción de la simbolicidad más primitiva es, por tanto, en opinión de Girard, el de 'les jeux de hasard qui correspondent à la résolution sacrificielle'* (Des choses cachées… 111). Sostiene Girard que los juegos se pueden enumerar según el desarrollo del proceso fundacional: juegos de imitación, juegos de competición o lucha, juegos de vértigo, en el paroxismo de la crisis violenta, y, por último, la elección al azar de la víctima y su sacrificio. La única clase de juegos específicos del ser humano es esta última, la del azar, pues todas las demás ya están esbozadas en la vida animal. La víctima es, pues, el significante originario, constituido de manera aleatoria".[350]

Solarte asegura que Girard pretende determinar la selección aleatoria o azarosa del sujeto a sacrificar, uno de los principales elementos de distinción de la masa humana, con respecto al resto de los animales. Es interesante verlo desde esta perspectiva, en tanto que el azar constituiría parte de lo que caracteriza al ser humano, y más cuando se trata de la elección del sujeto que sufrirá la violencia. Esta lógica previa de la que nos habla al inicio de la cita representa esa formación indeterminada del mecanismo expiatorio, que se sustentaría en la formación espontánea de una masa unánime contra un único sujeto.

Expresiones como juegos de azar, lanzar una moneda al aire, o la elección espontánea de uno de ellos, son descubiertas en los distintos textos de la escuela mimética[351]. Pero

[350] SOLARTE, M. ROBERTO. *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2016. p.73-74. La cursiva es nuestra.

[351] Jean Pierre Dupuy desarrolla todo un discurso al respecto de la elección al azar y del juego de lotería en el mecanismo del chivo expiatorio. Dupuy determina que la selección al azar, informa de la relación de la violencia con lo sagrado, donde el ser humano no se interpone en el juego de la muerte más que como colaborador en las decisiones divinas. La externalidad de la víctima y su relación con lo divino solo puede estar determinado por una selección divina y no humana; y en esta selección divina el azar es la pieza clave. Dupuy ha demostrado cómo el azar y la aleatoriedad en los sacrificios está unido al mecanismo mítico de *desconocimiento* de la violencia humana, porque el azar desinforma de la relación de la multitud con respecto a la selección victimaria. Cf. DUPUY, JEAN-PIERRE. *The Mark of the sacred*. Stanford University Press, California, 2008. (translated by M. B. DeBevoise). pp. 125-130.

surgen las siguientes cuestiones a abordar: ¿Si toda víctima expiatoria se escoge de forma espontánea, entonces por qué hablar de estereotipos de persecución y de arquetipos victimarios[352]? ¿Cómo se alcanza la unanimidad masiva en la elección de todos de un único elemento discordante si se afirma que la sociedad está sumida en la violencia y la discordia? ¿Cómo puede suceder un diálogo u entendimiento entre los agentes miméticos que están enfrentados todos contra todos para que se dé la elección de un único culpable?[353]

René Girard como buen investigador va caminando en sus estudios y, por momentos, reafirma o rechaza su forma de pensar al respecto de sus comentarios. En este caso no estamos hablando de una ambivalencia en su contenido teórico, sino de un camino que le lleva a novedosas conclusiones. Con respecto a la aleatoriedad, espontaneidad o arbitrariedad en la elección del chivo expiatorio es así. La cuestión principal que suscita todo este recorrido es: ¿hasta dónde alcanza la espontaneidad en el mecanismo del chivo expiatorio, y donde empieza a actuar la mímesis? La respuesta a las preguntas que hemos

[352] Por ejemplo cuando en la misma oración habla de un arquetipo de selección victimario y afirma que su elección aleatoria. "La noirceur de la bête noire est un « signe préférentiel de sélection victimaire » parmi tant d'autres, un de ces traits qui augmentent, chez ceux qui les possèdent, les chances d'être spontanément sélectionné pour le rôle de la victime collective. La plupart des hommes, quelle que soit la couleur de leur peau, préfèrent spontanément le clair à l'obscur, le blond au brun, le blanc au noir". GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p. 89. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006. Aquí se incide en un dato que más adelante resulta razonable y contrastable con los elementos de la selección de víctimas: una vez seleccionado un segmento de la población por cualquiera arquetipo victimario, se puede realizar una selección al azar de quien morirá primero. Algo semejante ocurría en los campos de concentración nazi donde se sabía que los prisioneros iban a ser sacrificados, pero se juzgaba un poco al azar quién moría primero. Esto se puede comprender más como una elección arbitraria, en tanto que el sujeto es sacrificado por sus rasgos estereotipados, que por su condición o no de culpable. Así de lo aleatorio se sucede lo arbitrario.

[353] Girard asegura que la selección aleatoria no requiere de un debate para elegir a la víctima y que, por tanto, el azar es una salvaguarda del conflicto que puede surgir a la hora de determinar quién ha de morir. "Une terrible « sagesse sacrificielle » dicte aux sacrificateurs le choix des orphelins, et inspire aussi le tirage au sort. Confier la sélection de la victime au libre jugement des sacrificateurs fait toujours courir un risque de discorde. Il faut donc la confier à ce hasard dont les sacrificateurs n'ignorent pas le rôle dans les rassemblements spontanés, le vrai phénomène du bouc émissaire, modèle idéal du sacrifice parfaitement « réussi »". GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.87. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.97. Pero justo antes de esta cita, en su obra Girard indica cómo en la selección victimaria se ejerce un ejercicio de racionalidad muy cuidadoso para evitar, como venimos diciendo desde mucho antes, cualquier posibilidad de generar un intento de defender a la víctima. Por ello el autor expone al huérfano como figura destacable para los sacrificios en las sociedades arcaicas. Una vez diseñado el sistema y determinado el rasgo sacrificial, la aleatoriedad en la elección de un sujeto u otro no desestima nuestra afirmación, sino que la sostiene. La pregunta que hacemos a Girard sigue en pie pero cambiando el contexto: para que exista esta determinación del huérfano como *sacrificial* hizo falta un primer momento donde el sacrificio de éste generará una catarsis en la masa, y desde entonces se colocaría esta figura como arquetipo victimario. ¿Si afirmamos que el primer sacrificio fue aleatorio, podemos mantener este rasgo en el resto de los sacrificios una vez instaurado un arquetipo de víctima? ¿Hubo una elección organizada en el primer sacrificio o fue completamente al azar?

formulado hasta el momento requiere, necesariamente, que volvamos a hacer una distinción, tal cual la hicimos entre la *crisis sacrificial* y la *crisis social primigenia*, pero esta vez en torno a la violencia sacrificial. En la teoría mimética no es igual el asesinato (linchamiento) primordial, que el sacrificio ritual. La distinción entre estas, delimita el sentido de la espontaneidad y la incursión de lo mimético.

3.4.3. El asesinato original y los sacrificios rituales. La espontaneidad y sus límites.

En Girard no queda tan claro el hecho de una distinción entre el sacrificio primordial y los sacrificios rituales[354]. Será su discípulo Eric Gans quien construya su pensamiento alrededor de esta distinción. Para Girard todos los sacrificios cumplen la misma función, pero sí es importante distanciarlos para comprender cómo desde la aleatoriedad, la mímesis, genera una arbitrariedad objetivada en la selección. Al menos sí queda claro para nuestro autor que la suficiente evidencia de sacrificios rituales remite a un primer ejercicio sacrificial que fuera un asesinato colectivo[355].

Un autor previo a Girard, Mircea Eliade, sí ha reflejado en sus obras una clara distinción entre el sacrificio (asesinato) primigenio y el resto de los sacrificios rituales. Es claro para el pensador rumano que el sacrificio primero tiene un carácter cosmogónico y debe ser comprendido como hierofanía, de forma que todo el *orden cosmológico* se sitúa en torno a la primera muerte sacrificial de donde se suceden todas las cosas. Por ello Eliade plantea que los sacrificios rituales son *Imitatio dei*.

---

[354] "Todo rito se emplea para tapar una pequeña crisis: imita la crisis original, desde luego, pero no tiene ni mucho menos autonomía en tanto que es una crisis. La verdadera "catarsis" no tiene lugar más que cuando introducimos un poco de desorden en el rito, para que produzca novedad. En otras palabras, cuanta más violencia haya, más "catarsis" habrá al final. Todo rito es, pues, un asesinato fundacional, y todo asesinato fundacional es un poco ritual. Se trata de pensar en el mimetismo a la vez como bueno y como malo. En este sentido, una sociedad sin crisis, estabilizada enteramente por la ausencia de violencia, no tiene posibilidades reales". GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. Traducción al castellano de PADILLA LÓPEZ, LUCIANO. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz, Buenos Aires, 2010. p.207.

[355] "Le nombre extraordinaire de commémorations rituelles qui consistent en une mise à mort donne à penser que l'événement originel est normalement un meurtre". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.134. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. p.103.

> "[…] semejante *imitatio dei* implica a veces para los primitivos una responsabilidad muy grave. Hemos visto que ciertos sacrificios sangrientos hallan su justificación en un acto divino primordial: in illo tempore, el dios ha matado al monstruo marino y despedazado su cuerpo a fin de crear el Cosmos. El hombre repite ese sacrificio sangriento, a veces incluso humano, cuando ha de construir un pueblo, un templo o simplemente una casa. Lo que pueden ser las consecuencias de la *imitatio dei* se desprende con harta claridad de las mitologías y de los rituales de numerosos pueblos primitivos. Para poner sólo un ejemplo: según los mitos de los paleo-cultivadores, el hombre ha llegado a ser lo que actualmente es: moral, sexualizado y condenado al trabajo, a consecuencia de un homicidio primordial: antes de la época mítica, un Ser divino, con mucha frecuencia una mujer o una muchacha, a veces un niño o un hombre, se ha dejado inmolar para que los tubérculos o los árboles frutales pudieran brotar de su cuerpo. Este primer asesinato cambió radicalmente el modo de ser de la existencia humana. La inmolación del Ser divino instauró tanto la necesidad de la alimentación como la fatalidad de la muerte, y como secuela, la sexualidad, único medio de asegurar la continuidad de la vida."[356]

Es lógico que a partir de un sacrificio primero las comunidades arcaicas encontrarán el *molde* para la sociedad y el orden de la misma. Por ello Eliade sugiere constantemente la importancia de *participar* en el tiempo originario de las comunidades arcaicas, y esta participación se sustenta en la imitación sacrificial. Tanto para Eliade, como posteriormente para Girard, el sacrificio primigenio debe ser copiado con suma fidelidad, con el peligro de no recibir los mismos beneficios o recaer en la violencia[357]. Esta participación que menciona Eliade involucra la distinción en su fenomenología de tiempos y lugares, donde existirá un tiempo y un lugar sagrado, y un tiempo y un lugar

[356] ELIADE. MIRCEA. *Lo sagrado y lo profano.* Guadarrama/Punto Omega, 4ta edición, 1981 (traducción al castellano Luis Gil). p.68.

[357] Como sugiere Domingo González: "El sacrificio ritual es la institución conmemorativa de dicha experiencia primordial, con una clara función social de reafirmación de la catarsis reconciliadora que operó primigeniamente contra el chivo expiatorio. Para que dicho sacrificio pueda proporcionar de nuevo esos poderes sagrados, es necesario repetir, esto es, imitar, lo mejor posible el acontecimiento fundador. Para ello, es imperativo acudir a otras víctimas que encajen en el modelo de las 'categorías sacrificables' ofrecido por la víctima originaria. ¿Qué sucedería si la imitación ritual no llegara a reproducir exactamente las condiciones originales del acontecimiento fundacional? Lo sagrado es tan peligroso como el fuego: hay que saber mantenerse a una distancia óptima. Se corre el riesgo de no acercarse lo suficiente como para recibir el calor social reunificador que ofrece el sacrificio (y exponerse a caer de nuevo en la indiferenciación violenta por la 'crisis sacrificial'), o de quemarse con la violencia teatralizada de forma tan realista en el rito sacrificial que degenere en violencia incontrolable y efectiva". GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. pp.222-223.

profano. Toda esta organización que, como vemos, se complejiza cada vez más, instituye el corazón mismo de la sociedad arcaica y para Eliade tiene su núcleo en el primer asesinato. Es tal la importancia del recordatorio de este asesinato, que menciona:

> "Para los paleocultivadores, pues, lo «esencial» se concentra en este asesinato primordial. Y ya que la vida religiosa consiste, para hablar con propiedad, en la rememoración de este acto, el pecado más grave es el «olvido» de un episodio cualquiera del drama divino primordial. Los diferentes momentos de la vida religiosa recuerdan continuamente el acontecimiento que tuvo lugar in illo tempore, y al hacerlo ayudan a los hombres a conservar la conciencia del origen divino del Mundo actual […] Las ceremonias religiosas son, por consiguiente, fiestas de recuerdo. «Saber» quiere decir aprender el mito central (el asesinato de la divinidad y sus consecuencias) y esforzarse en no olvidarlo. El verdadero sacrilegio es el olvido del acto divino. La «falta», el «pecado», el «sacrilegio» consiste en «no haberse acordado» de que la forma actual de la existencia humana es el resultado de una acción divina".[358]

Por ello podemos y debemos cuestionarnos el valor de los sacrificios rituales comparados con la eficacia del primero. Tanto en Eliade como en Girard es posible debatir acerca de esto. Pero sería una incomprensión por nuestra parte de la verdadera lógica de las sociedades arcaicas. En la repetición sacrificial ritual, no se está llevando a cabo una teatralización del sacrificio[359], sino una renovación del mismo. Las sociedades arcaicas

[358] ELIADE, MIRCEA. *Mito y realidad.* Editorial Labor, S.A. Barcelona, 1963. (traducción al castellano Luis Gil). p.47. Eliade asegura una relación entre las prohibiciones y los rituales. En este caso, la prohibición está en el olvido de la repetición ritual. La imitación del sacrificio original asegura los mismos beneficios que el primer sacrificio, por lo cual el olvido consciente o inconsciente del mismo o de alguna de sus partes se revela como un problema para la comunidad, por la violencia que puede volver a desatarse.

[359] En ocasiones Girard considera que sí, y habla de una simulación de la crisis sacrificial para llevar a cabo un sacrificio ritual. "La pensée rituelle ne peut réussir dans la tâche à la fois précise et vague qu'elle s'assigne qu'en laissant la violence se déchaîner un peu, comme la première fois, mais pas trop, en répétant, en somme, ce qu'elle parvient à se remémorer de l'expulsion collective dans un cadre et sur des objets rigoureusement fixés et déterminés". (GIRARD, RENÉ. *Le violence et le sacré.* Albin Michel, Paris, 1972. p.143). y en otra de sus obras recalca: "El rito es una crisis creadora ya que es parcialmente simulada y siempre un poco gobernada" (GIRARD, RENÉ. *Cuando empiecen a suceder estas* cosas. Ediciones Encuentro, 1996. p.58). Esta simulación podría desproveer al sacrificio de la eficacia de contener la violencia, pero realmente lo que quiere sugerir es cómo la sociedad fue despojando al sacrificio de su instancia mágico-religiosa donde el sacrificio era llevado a cabo para obtener un beneficio, y se iba conformando en un patrón tradicional. De esta forma es cómo el sacrificio dejó de significar un instrumento sangriento para contener la violencia con la violencia, hasta convertirse en una distracción que diluyera las tensiones sociales. Por ello Girard considera que del sacrificio surgió no solo lo religioso, sino también con los siglos el teatro y los deportes, donde el sacrificio es simbólico, pero cargado de contenido y sentido: "Tout rituel religieux sort de la victime émissaire et les grandes institutions humaines, religieuses et profanes, sortent du rite. Nous l'avons constaté à propos du pouvoir politique, du pouvoir judiciaire, de l'art de guérir, du théâtre, de la philosophie, de l'anthropologie elle-même". GIRARD, RENÉ. *La violence et*

rompen la barrera del tiempo y el espacio y se introducen en la dinámica cosmogónica y en el *verdadero tiempo* al hacerse parte de lo sagrado: llevando a cabo el ritual sacrificial. Como cree Eliade:

> "Como el espacio, el Tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo […] por medio de ritos, el hombre religioso puede 'pasar' sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado"[360]. El sacrificio primario no solo inaugura el cosmos, sino también delimita el tiempo sagrado y lo distingue del tiempo profano. De este modo, el tiempo sagrado es el tiempo sacrificial y ritual, donde la multitud unánime se reincorpora en lo sagrado llevando a cabo el sacrificio: "[…] el Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un Tiempo mítico primordial hecho presente. Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, «al comienzo». Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal «ordinaria» para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma. El Tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible".[361]

La repetición sacrificial no disminuye, según Eliade, el valor y la eficacia del contenido simbólico del primer asesinato, sino que lo actualiza y hace que todas las generaciones puedan imbuirse de lo religioso, *haciéndolo suyo propio*.

Pero esta actitud nos deja severas dudas cuando lo contrastamos con la multiplicidad de los sacrificios y las ideas propuestas por Girard. ¿Si solamente existe un sacrificio primero, entonces cómo pueden existir diversas categorías de víctimas? Es importante

---

le sacré. Albin Michel, Paris, 1990. p.425. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. También en *Le bouc émissaire* reintroduce cómo la degradación ritual estimula el contenido simbólico más en el aspecto convivencial y colectivo, que en la puesta en escena de la violencia: "Le rite est reprise mimétique des crises mimétiques dans un esprit de collaboration religieuse et sociale, c'est-à-dire dans le dessein de réactiver le mécanisme victimaire au profit de la société plus encore qu'au détriment de la victime perpétuellement immolée. C'est bien pourquoi dans l'évolution diachronique des rites les désordres qui précèdent et conditionnent l'immolation sacrificielle vont toujours en s'atténuant tandis que l'aspect festif et convivial prend toujours plus d'importance". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.168. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p.186.

[360] ELIADE. MIRCEA. *Lo sagrado y lo profano.* Guadarrama/Punto Omega, 4ta edición, 1981. (traducción al castellano Luis Gil). p.47.

[361] *Ibid.* p.48.

aclarar que consideramos, que sí existe una distinción entre el asesinato primero y el sacrificio ritual.

El primer sacrificio nos abre las puertas a la ritualización, a un proyecto de orden determinado, y permite formular un arquetipo de víctima que refleja la continuidad entre el asesinato primero y su repetición ritual. Pero ello no informa cómo se han constituido distintos arquetipos de víctimas, o cómo se ha dado una evolución ritual que sustituyó las víctimas humanas por animales y vegetales. Creemos que hay una respuesta lógica para explicar esto: una crisis social (pandemia, escasez o sequía, guerra o desastre natural) llevó a los sujetos a sacrificar, de forma aleatoria, a un individuo o individuos del interior del grupo. A partir del efecto catártico-benéfico que produjo esta muerte, se inaugura una cierta repetición, más organizada y objetivada, además de un arquetipo de víctima. Ante una sequía, una guerra o un desastre natural se respondería de igual forma esperando los mismos resultados. Con el tiempo, se empezará a simular la crisis social para hacer efectiva la necesidad de un sacrificio (Girard toma el ejemplo de las bacanales o el uso de las máscaras en el teatro para señalar el sentido de la indiferenciación y la ruptura de la norma[362]); pero no por ello perdería su eficacia, sino más bien el imperante influjo violento. Aun así, en el momento en que una comunidad tuviera problemas reales de nuevo y se comprobará la ineficacia en el ritual sacrificial ya existente, lo que hemos visto que Girard denomina una *crisis sacrificial*, el sistema mismo impulsaría a deconstruirse y reformularse, generando un nuevo asesinato primigenio y creando nuevas categorías de arquetipo sacrificial. De esta manera, del sacrificio primero de los huérfanos, o de los prisioneros de guerra, por ejemplo, se constituiría un nuevo mecanismo de chivo expiatorio pero tomando como víctimas a las mujeres que son acusadas de brujería. Nace, así, una nueva categoría sacrificial, y se actualiza de cierta forma el mecanismo, con nuevos símbolos y significados. Esto puede explicar el porqué de distintos sacrificios en el año, que se incluyen en el calendario y donde las ofrendas respondes a diversos parámetros o criterios. También explicaría, por ejemplo, por qué a una divinidad se le sacrifican unos sujetos (prisioneros de guerra al Ares) y a otra divinidad otros (vírgenes a Zeus).

[362] Cf. GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.180. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. Aquí se detalla acerca de la bacanal como una fiesta que impulsa la indiferenciación y concluye, necesariamente, en la violencia que debe ser canalizada en un sacrificio.

¿A dónde queremos llegar? El sacrificio primero se identifica como el prototipo de todo ritual sacrificial. Es el primer asesinato. Da un sentido catártico y curativo y dota de significado la repetición posterior. Pero el sacrificio ritual, por lo mismo, puede salirse de sus esquemas organizados y volverse sacrificio original en tanto que se mantenga el asesinato de una víctima aleatoria en un momento de crisis social. Mientras la crisis social confiere validez al asesinato primordial, la crisis sacrificial provee de un nuevo significado al rito, sacándolo del determinismo al que estaba sujeto y reformulándolo hasta convertirlo en un sacrificio originario. Cada vez que hay una crisis sacrificial donde la sociedad esté al borde de la desaparición por la violencia, la resolución sacrificial volverá a ser definida como novedosa y consolidará un nuevo sistema social y cultural de las ruinas del anterior. Existen numerosas evidencias de cambios culturales en el interior de una misma nación o imperio que a lo largo de los siglos pudo eliminar o sustituir a sus dioses, a partir del olvido de unos y la divinización de otros. Pero esto implica, inexorablemente, que la sociedad se deconstruya y que se levante un nuevo sistema cultural fomentado por una nueva simbología religiosa.

Además de todo lo anterior, el sacrificio primero y los sacrificios rituales nos permiten ver el alcance y el límite de la espontaneidad en la selección de una víctima y en la organización de los sacrificios, que es el debate principal del cual surgen todas estas cuestiones.

Ante una crisis social en una comunidad primitiva arcaica, donde ni siquiera los estamentos de orden o jerarquía estuvieran determinados, y donde la violencia comenzará a germinar, se entiende el valor catártico de una elección al azar. Entre gritos, peleas y conflictos que amenazan con hacer desaparecer al grupo, Girard plantea que de manera espontánea se considera escoger a uno solo, designándolo como culpable[363]. Esta decisión

[363] "La condensation de tous les scandales séparés en un scandale unique est le paroxysme d'un processus qui commence avec le désir mimétique et ses rivalités. En se multipliant, celles-ci suscitent une crise mimétique, la violence de tous contre tous, qui finirait par anéantir la communauté si, en fin de compte, elle ne se transformait pas spontanément, automatiquement, en un tous-contre-un, grâce auquel se refait l'unité de la communauté. La victime d'un emballement mimétique est choisie par le mimétisme lui-même, elle est substituée à toutes les autres victimes que la foule aurait pu choisir si les choses s'étaient passées différemment. Les substitutions se produisent spontanément, invisiblement, à la faveur du bruit et de la fureur partout répandus". GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l'éclair.* Éditions Grasset & Fasquelle Paris, 1999. p.33. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Veo a Satán caer como el relámpago.* Editorial Anagrama, 2002. Lo mismo asegura João Cezar: "En algún momento, como vimos, un miembro del grupo es aleatoriamente considerado responsable por el caos. En ese instante, toda la violencia es dirigida contra una única persona que, ya sabemos, aún no puede ser llamada víctima —esa será la contribución epistemológica del cristianismo". DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. *¿Culturas shakespearianas? teoría mimética y América Latina.* México, 2017. p.77.

es tan poderosa que lleva a los sujetos a tomarla como verdadera, desde el primer momento en que es recitada: ¡solo hay un culpable de la crisis! Alguien decidió, libremente, trasgredir la norma y desestabilizar a la sociedad, por lo cual debe ser castigado. La mímesis juega un papel fundamental en esta elección espontánea, porque aunque la crisis no éste arraigada en un antagonismo exacerbado por un objeto de deseo, sino en una verdadera crisis social, como una pandemia, la rivalidad mimética que distancia y enfrenta puede ser revertida y transformada en unanimidad a causa del odio compartido hacia alguien que es considerado culpable[364]. Se lanza una moneda al aire, o a través de alguna especie de selección aleatoria se escoge a uno de ellos. Y es sacrificado por la unanimidad masiva que se congrega alrededor de él. El efecto de la violencia desbocada, ya no unos contra otros, sino todos contra uno (que asegura lo sangriento y radical del acto mismo del sacrificio) es tan poderoso, que ante el apaciguamiento posterior, se llega a la conclusión de que han acertado en el asesinato del sujeto y, por tanto, se confirma su culpabilidad. Y por la paz obtenida, la siguiente conclusión es que el culpable era un dios que se escondía en la comunidad, y que por su asesinato y retorno al exterior de la comunidad, el beneficio es la paz consiguiente. Lo maléfico y lo benéfico, signo arcaico de lo sagrado se instauran en el mismo sujeto y salen a la luz a partir del asesinato. Por ello la violencia está en la base de lo religioso y de la sociedad, porque permite evidenciar en el sacrificio el pharmakos oculto. Esta estructura racional es tal que demarca el mito y los sujetos *descubren* a su primera divinidad. Con cada sacrificio nace una nueva divinidad.

La elección aleatoria tiene cabida en un primer momento, antes de hablar de rituales, de estereotipos y de arquetipos. La distinción que promueve Girard entre la primera violencia original y los sucedáneos sacrificios rituales, están en torno a la meticulosa organización y racionalización que se intuye en lo ritual. Como dijó Girard: "La violence originelle est unique et spontanée. Les sacrifices rituels, au contraire, sont multiples ; on les répète à satiété. Tout ce qui échappe aux hommes dans la violence fondatrice, le lieu et l'heure de

[364] "Pour résoudre une crise, ce qui importe, c'est le passage du désir d'objet, qui divise les imitateurs à la haine du rival, qui réconcilie, lorsque toutes les haines, mimétiquement, se polarisent sur une seule victime. Après la résolution victimaire, cette unanimité persiste, et elle n'entraîne plus aucun conflit, puisque la victime unique polarise, mimétiquement, toute la communauté. La mimésis rivalitaire et conflictuelle se transforme spontanément, automatiquement, en mimésis de réconciliation. Car, s'il est impossible pour les rivaux de s'entendre autour de l'objet qu'ils désirent tous, ils s'entendent très bien, en revanche, contre la victime qu'ils haïssent tous". GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p. 26. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L. Los *orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha.* Trotta, Madrid, 2006

l'immolation, le choix de la victime, les hommes le déterminent eux-mêmes dans les sacrifices"[365]. El determinismo del ritual, aquello que se impone debe ser repetido, dota de consciencia al mecanismo[366], e impide que se comprenda lo aleatorio, al menos en lo que a la selección victimaria atañe. Aquí se centra la defensa de la espontaneidad girardiana, afirmada por Agustín Moreno. Moreno considera que en los primeros homínidos el sacrificio sería inconsciente y espontáneo y que mientras más ritualizado se hiciera, entonces respondería más y mejor a selecciones arbitrarias y objetivadas. De esta manera no existiría un mecanismo del chivo expiatorio en el primer asesinato, sino en su posterior repetición ritual donde el objetivo central es renovar la paz residual en la reproducción exacta del primer asesinato, pero esta vez con unas víctimas escogidas. Moreno distingue entre el asesinato primero y sus repeticiones rituales para fortalecer el discurso de Girard acerca de la espontaneidad en el primero y de la selección victimaria en los siguientes.[367]

La espontaneidad del sistema sacrificial se pierde en la repetición constante del mismo. Las ideas de Girard son claras al respecto. En *La route Antique…* afirmó: "Sitôt repéré, le mécanisme n'est plus tout à fait spontané. Sa répétition fait l'objet d'encouragements et d'aménagements qui ne se distinguent pas d'une ébauche de ritualisation"[368]. Los sacrificios rituales degeneran la espontaneidad originaria con la que se lleva a cabo el

[365] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.147. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983.

[366] "Le meurtre collectif, on l'a dit, ramène le calme, en un contraste prodigieux avec le paroxysme hystérique qui précède ; les conditions favorables à la pensée se présentent en même temps que l'objet le plus digne de la provoquer. Les hommes se retournent vers le miracle afin de le perpétuer et de le renouveler; il leur faut donc, d'une certaine manière, *le penser*. Les mythes, les rituels, les systèmes de parenté constituent les premiers résultats de cette pensée". *Ibid.* p.322-323.

[367] "Como a lo largo de todo el proceso, habría que hacer una distinción entre la irrupción del mecanismo en los primeros grupos homínidos y su reaparición sucesiva a lo largo del tiempo, o su invocación o repetición de manera ritual. En este sentido, en lo que a la elección de la víctima se refiere, a través de distintos ritos y mitos Girard esquematiza una amplia gama de rasgos de selección victimaria (chex cap 2). En la medida en que nos remontáramos a los albores de la humanidad, el mecanismo operaría de manera menos consciente y, por tanto, no habría esquemas de un saber mítico o religioso que – sin saber tampoco acerca de la naturaleza real del mecanismo - diera indicaciones acerca de la selección de las víctimas, en lo que sería ya un sentido distinto del "chivo expiatorio", no como mecanismo espontáneo sino como ritual. Aunque incluso en este caso, podría combinarse lo ritual con 'lo espontáneo', llegada la comunidad a un estado colectivo de posesión o alteración de la conciencia (drogas, baile, rituales…)". MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2012. Nota al pie de pág. No. 106, p.39.

[368] GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.90. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.100.

primer sacrificio. Pero en un intento *consciente* de hacer más real el ritual, Girard considera que las comunidades arcaicas mantienen siempre un interés por legitimar lo espontáneo tanto en el período de preparación sacrificial, como en la elección victimaria. ¿Por qué este empeño de mantener a flote lo espontáneo cuando ya existen categorías sacrificiales? Porque para Girard la única forma legítima de llevar a cabo el asesinato ritual de alguien pasa por la espontaneidad de la unanimidad en torno a un sujeto que es entendido como culpable. Detrás de los gestos de unanimidad espontánea se oculta una terrible sabiduría diabólica que intenta evitar a toda costa la moralidad de los actos violentos por la conciencia de la masa ante los mismos.

> "Le fait qu'on ait affaire ici et à un mode d'exécution ritualisé et à une décharge irrésistible de fureur collective est hautement significatif. Pour que ce double statut soit possible, il faut que le mode rituel d'exécution coïncide avec une forme possible de la violence spontanée. Si le geste rituel peut se déritualiser, en quelque sorte, et devenir spontanée sans changer vraiment de forme, on peut supposer que la métamorphose s'est déjà produite dans l'autre sens ; la forme d'exécution légale n'est que la ritualisation d'une violence spontanée."[369]

Por ello, la consciencia y organización de los actos rituales sacrificiales va delimitando cada vez más la espontaneidad y haciendo el ritual cada vez más automático, desproveyéndolo por ello de su capacidad legítima de soportar la violencia social. "Il est facile de comprendre qu'à force de se répéter, le mécanisme perdra de sa spontanéité, cessera d'être un mécanisme, en somme, pour se transformer en une suite de gestes et de paroles délibérés, de prescriptions rituelles."[370]

---

[369] GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.195. Traducción al castellano de ORTIZ GARCIA, ALFONSO: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982. Además, en *La route antique…* dice : "Le schéma de la route antique a donc un caractère ambigu. Il n'est pas spontanéité pure mais il dépend trop du comportement imprévisible de la foule pour être franchement rituel. Il est intermédiaire ; trop proche encore d'une émeute pour qu'on puisse le définir en termes de rite, trop ritualisé pour qu'on puisse reconnaître en lui le mécanisme émissaire à l'état brut". GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.92. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.102.

[370] GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.96. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.106

La ritualización es el final de la espontaneidad en todos sus sentidos[371]. La meticulosidad y esquematización determina a tal nivel la ritualidad que imposibilita el desconocimiento del mecanismo, y por tanto, hace imposible la *méconnaissance* que, a fin de cuentas, sostiene el sacrificio violento[372]. Tantas repeticiones a lo largo de distintas generaciones implica, lógicamente, la degradación del sistema y de sus capacidades, por lo tanto ocurre, como veníamos diciendo esa crisis sacrificial que obliga a una actualización total del sacrificio que permita la construcción de un nuevo entorno cultural reforzado, pero a la vez genera un principio moral que se introduce en la cultura y que reforma y evoluciona los rituales, intentando sustituir la violencia original por una violencia más degradada[373]. Al disminuir la influencia del recuerdo y la ritualización de la violencia original, se propició una evolución en los cánones de selección victimaría; evolución que permitió la sustitución de la violencia contra los hombres, hacia una violencia menos eficaz, pero a

[371] "Le mécanisme victimaire était pure spontanéité. A partir du moment où il est programmé d'un bout à l'autre, il cesse forcément d'être lui-même. L'imitation rituelle est aux antipodes de la spontanéité. Plus elle triomphe, plus le rituel devient l'activité purement mécanique, stérile et morte que nous nommons un rite". *Ibid.* p.99.

[372] En la respuesta de Paul Dumouchel al texto "Misrecongnition" de Jean Pierre Dupuy, leemos: "[…] Dupuy, in response to Atlan, rightly remarks that René Girard distinguishes between the *victimary mechanism*, which puts an end to the mimetic crisis, and *sacrifice*, together with the other institutions that emerge from it. This distinction is fundamental. Misrecognition, according to Girard, is at the heart of *spontaneous* events of collective victimage; it gives them their form and their efficacy, which leads in turn to the creation of the sacred, of sacrifice, and of rituals in general. This same misrecognition is, so to speak, carried over into these institutions". DUMOCHEL, PAUL. "Misrecognition of «Misrecognition». Response to Jean-Pierre Dupuy." pp. 273-279. en ANTONELLO, PIERPAOLLO; GIFFORD, PAUL (eds.). *Can we survive our origins? Readings in René Girard's theory of violence and the sacred*. East Lansing, Michigan State University Press. p.273. La introducción de la comunidad en los saberes rituales implica una *iluminación* del verdadero contenido del sacrificio, por lo cual lo invalida. Esto es lo que ocurre a partir del momento de la Cruz. Cristo se alza como el verdadero desmitificador de los mitos sacrificiales, al dar a conocer al mundo la verdad acerca de la violencia "divina". El señalar la violencia de la unanimidad hace ilegítimo el uso sacrificial, al eliminar la posibilidad de *ocultar* en la religión la violencia humana. Por ello las comunidades arcaicas aprehendieron a rodear de un halo de misterio, terror y fascinación todo el complejo entramado ritual, de manera que el ocultamiento del conocimiento ritual, impidiera la ineficacia del acto violento.

[373] "A mesure qu'une communauté s'éloigne des origines violentes de son culte, le sens du rituel s'affaiblit et le dualisme moral se renforce. Les dieux et toutes leurs actions, même les plus maléfiques, ont d'abord servi de modèles dans les rites. C'est dire que les religions, dans les grandes occasions rituelles, font une certaine place au désordre, même si toujours elles subordonnent celui-ci à l'ordre. Le moment vient, toutefois, où les hommes ne cherchent plus que des modèles de moralité et ils exigent des dieux nettoyés de toute faute. Il ne faut pas prendre à la légère les plaintes d'un Platon ou celles d'un Euripide qui lui aussi veut réformer les dieux. Elles reflètent la décomposition du sacré primitif, c'est-à-dire la tendance dualiste qui ne veut retenir des dieux que leur aspect bénéfique ; toute une idéologie se développe qui consiste, tantôt à rejeter le sacré sur les démons, à différencier de plus en plus les démons des dieux, comme fait la religion brahmanique, ou à tenir le maléfique pour nul et non avenu, à le prétendre surajouté à une religion plus originelle et seule vraiment conforme à l'idéal visé par le réformateur. En réalité, le réformateur se fabrique une origine à lui en rejetant cet idéal dans un passé purement imaginaire. C'est d'ailleurs ce rejet qui transfigure la crise originelle en idylle et en utopie. L'indifférencié conflictuel s'inverse en fusion bienheureuse". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.97. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p.106.

su vez menos sangrienta: el sacrificio animal y vegetal. Se mantenía el parámetro de interioridad y exterioridad en los animales y, a pesar de que el sacrificio animal se comprendiera como menos eficiente, concordaba con la necesidad de catalizar y *sacar fuera* la violencia interina de la comunidad.

Retomando lo anterior, esta ritualización no es mal vista por de Castro Rocha, el cual considera que es en la pérdida de la aleatoriedad y en la organización ritual del sacrificio donde se evidencia el nacimiento de lo social. Afirma:

> "He aquí la cuestión clave de la teoría mimética. El mecanismo del chivo expiatorio se torna más eficiente cuando deja de ser puramente arbitrario, al dejar de ser exclusivamente aleatorio, en el sentido de que se puede o no volver a entrar en acción en el momento de crisis. El mecanismo del chivo expiatorio se convierte en fuerza propiamente civilizadora —y eso en el sentido fuerte del término, como un mecanismo que propicia el surgimiento de la cultura humana— en el momento en que deja de ser fruto tan solo del azar y, por el contrario, alcanza un primer nivel de formalización. Es preciso, por consiguiente, formalizar el mecanismo de control de la violencia para que la cultura humana tenga una base sólida, formalizada en grupos de homínidos capaces de mantener la inevitable violencia mimética bajo control."[374]

En cierto punto hemos de concordar con Rocha, pues el mismo Girard considera que la sociedad surge a partir del primer sacrificio y de la organización ritual y mitológica que se va construyendo alrededor de éste. Pero hay una paradoja aquí, que se contrasta con la afirmación previa de Girard de que la ritualización es, de cierta manera, la muerte del mecanismo victimario que es *pura espontaneidad*. Una paradoja que refleja cómo el mecanismo victimario espontáneo da lugar a la sociedad, pero la repetición ritual del mismo lleva inexorablemente, con el tiempo, a una crisis sacrificial que obliga al sistema a reformularse. La paradoja indica a su vez la *sabiduría* misma del mecanismo que se articula de forma circular para estar siempre activa. La sociedad humana ha convivido con el sistema por siglos, en este sentido paradójico circular, donde las crisis provocadas

[374] DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. *¿Culturas shakespearianas? teoría mimética y América Latina*. México, 2017. p. 62.

por la incapacidad de los sacrificios de contener la violencia, son resueltos por otros sacrificios renovados que propician nuevos inicios[375].

Esta pérdida de la espontaneidad viene de la mano de la organización selectiva y objetivada de la víctima, que es propia de los rituales sacrificiales. A causa de la sabiduría diabólica que acompaña al mecanismo expiatorio, las comunidades en crisis optaron por sacrificar, amén del peligro que ocasionaba la pérdida de las diferencias, a todos aquellos sujetos que consideraban divergentes o externos a la masa. Por eso en los prototipos de víctima están los prisioneros, los tullidos, los ancianos o los niños. No solamente son *descartables* para una lógica primitiva de grupos que, en primer momento, eran nómadas y no podían continuar a buena marcha con enfermos o incapacitados o prisioneros; sino también porque la muerte de estos impedía la venganza. La necesidad de violencia se canalizaba más y mejor en aquellos que diferían del resto, y por ello, el sacrificio primigenio optó por estas categorías. Luego de lo espontáneo de esa primera elección, los sacrificios se situarían alrededor de aquellos sujetos que compartieran las mismas características. ¿Esto por qué? Por la forma misma de un mecanismo humano que va aprehendiendo y que se hace cada vez más sofisticado: el ritual es la repetición (con una victimología determinada) de una crisis violenta, que concluye en el asesinato de un sujeto que atraerá con su muerte los beneficios catárticos y la unidad pérdida, tal cual ocurrió en el primer asesinato colectivo[376]. Por lo tanto, para mayor eficacia del rito, la víctima tiene que ser semejante a la primera víctima señalada. O por otro lado, una víctima que descubran, es más "exquisita" para la divinidad a quien se le ofrece.

La separación de un asesinato colectivo primigenio y el sucedáneo ritual, en torno a la espontaneidad y a la selección de la víctima, nos indica un nuevo e interesante debate sobre el papel jugado, aún desde el primer momento, por un sujeto como instigador de la unidad de la masa contra la víctima escogida. Es necesario que hablemos acerca del líder-

[375] "Nous ne sommes pas à l'aube d'une nouvelle culture sacrificielle. Nous sommes en pleine décadence de l'ancienne, en pleine crise sacrificielle. Mais au sein de cette crise qui sera mortelle, certaines péripéties ressemblent à des commencements. Les phénomènes de foule représentés ont conservé ou retrouvé une virulence qui les rapproche du mécanisme victimaire originel". GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.92. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.102-103

[376] "Le rite est la répétition d'un premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre dans la communauté parce qu'il a refait contre la victime émissaire, et autour d'elle, l'unité perdue dans la violence réciproque". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.137-138. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983.

sacerdote. Un debate que, hasta el momento, no hemos encontrado en otros autores girardianos.

3.5. La importancia del líder-sacerdote-caudillo en el mecanismo del chivo expiatorio.

Creemos necesario detallar la importancia de un sujeto en la elección de la víctima. Además quisiéramos demostrar desde las notas de Girard que es un sujeto quien traspasa la distinción entre sacrificio primigenio y sacrificio ritual que acabamos de presentar. Un individuo o individuos que atraviesan estas esferas y que se sitúan en un plano superior al resto. Volvemos a considerar las preguntas que intentamos dilucidar: ¿Quién o cómo se han construido las categorías sacrificiales? Antes sugerimos que, según Girard, el primer mecanismo fue aleatorio y jugó mucho el elemento del azar, pero ¿eso implica que todo fue espontáneo? ¿También la formación de la masa en torno a la víctima? Creemos que es importante señalar la figura del líder/sacerdote/caudillo como nuevo criterio de lectura en nuestra comprensión del ejercicio sacrificial. La idea de un individuo marcado como líder, como sacerdote y como rey no es nueva[377]. Ya Thomas Carlyle escribió interesándose por enunciar en la figura del héroe todas estas características[378]. Nuestro interés por reconocer, como Carlyle, la figura de un sujeto que destaca por su capacidad de líder, y que se involucra en el mecanismo expiatorio como rey y sacerdote responde a que, para nosotros, su presencia es determinante para la eficacia del mecanismo expiatorio. El héroe es, al fin de cuentas, uno de los temas recurrentes de Girard, que sin mencionar a Carlyle reconoce, como este pensador, que el héroe tiene sobre sí una serie

[377] La identificación de la figura política de rey con la figura religiosa del sacerdote se adentra en la concepción de trascendencia inmanente que tomamos de Maffesoli. Carretero Pasin determina en su artículo la relación existente entre las ideas de Durkheim y Maffesoli al respecto de este concepto. Que esta adecuación de lo religioso en lo inmanente político, subraya la relación de las figuras políticas y religiosas. Esto permite que en una misma persona se sitúe el poder político y religioso al determinar, como examinaremos en este capítulo de nuestra tesis, la importancia del rey sacerdote como nexo entre lo trascendental religioso y lo inmanente político. Carretero Pasin sostiene que la religión funda lo político social, y que por tanto, la figura principal de lo político puede (y debe) subsumirse en lo religioso, siendo factible identificar a un mismo sujeto con ambas distinciones: "La religión, pues, precedería y posibilitaría la existencia del grupo. Si hay grupo (comunidad) es porque ya hay, en sí, una religión de fondo. De ahí la evidente similitud entre la función asignada históricamente al *Rey* y al *Sacerdote*. Tanto en el uno como en el otro, el aura sagrada que los acompaña obedecería a la demanda por parte de una comunidad en asegurar, por medio de estas figuras, una holística mediación entre lo visible y lo invisible que anida en todo cuerpo social, garantizando, de este modo, la presencia de una *re-ligación* que sostendría la organicidad del conjunto social". CARRETERO PASIN, ÁNGEL ENRIQUE. "La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relación entre 'lo político' y 'lo religioso' en las sociedades contemporáneas". *Papeles del CEIC*, No. 48, (sept. 2009). p.18. Invitamos también a que se lea la nota al pie de página No. 10 en esta publicación pues señala la relación de la figura del líder tribal de las sociedades arcaicas con la del rey y el sacerdote. En la nota distingue cómo se identifica esta relación en las propuestas de Le Bon, Freud, Girard y Moscovici. Nosotros introduciríamos también a Frazer, Eliade y Fustel de Coulanges por señalar está asociación del poder religioso-político del líder tribal, en sus obras.

[378] CARLYLE, THOMAS. *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*. Chapman and Hall, Londres, 1869.

de características que lo determinan y lo señalan (aunque en Girard esta señal esté relacionada con su muerte como chivo expiatorio y su relación con lo sagrado). Carlyle ha dado inicio al desarrollo del estudio sobre el "gran hombre", un tema que a él le interesó en 1840 y que sigue siendo, casi a dos siglos de sus conferencias un elemento tan novedoso como recurrente en los estudios antropológicos y políticos. Nuestro concepto de líder-sacerdote-rey es solamente la afirmación de una triple funcionalidad en una misma figura: aquel que señala al culpable, aquel que lo sacrifica, aquel que se constituye como receptor del poder político y religioso. Presentamos ahora todo el camino que hemos recorrido para alcanzar tal concepto y la importancia que tiene para nuestra futura lectura de sistemas políticos.

Hasta ahora nos interesó indicar la distinción entre el sacrificio primero y el sacrificio ritual. En esta diferencia podemos entender cómo en Girard se habla de una espontaneidad en la elección de la víctima y posteriormente de unos rasgos victimarios. Pero queda otro detalle. Si en la crisis de las diferencias todos están enfrentados, ¿cómo es posible que se escuchen unos a otros o se pongan de acuerdo en que éste es el mejor culpable? Antes seguíamos la sugerencia de Girard y sus discípulos de que tal debate no era necesario, puesto que lo espontáneo revelaba un control total sobre el mecanismo que era llevado a cabo ciegamente. Pero ¿es la única forma de comprender tal hecho? Proponemos otra con distintos ejemplos tomados de las obras del pensador franco-americano.

Tiene lógica afirmar que en la crisis social primigenia existiría un problema para generar un debate para determinar a un culpable. Todos los sujetos de la masa vocearían y señalarían a unos y otros. Tomamos de Girard dos textos como ejemplo del inicio del mecanismo del chivo expiatorio, y que dan muestras de esta imposibilidad de selección del culpable. En el capítulo cinco de *La violencia y lo sagrado,* titulado "Dionisos", podemos leer:

> "Dans un exemple mentionné par Frazer, les jeunes gens du village vont de maison en maison pour pratiquer l'exorcisme dans chacune séparément. La tournée commence par une querelle au sujet de la demeure qu'il convient de visiter en premier lieu. (En bon positiviste, Frazer se garde d'omettre même les détails dont ses théories sont les moins capables de rendre compte. A ce titre seul il mériterait notre reconnaissance.) La querelle préliminaire imite la crise sacrificielle; le sacrifice ou l'exorcisme qui suivent cette querelle imitent la violence unanime, laquelle, en effet, se greffe immédiatement sur la violence réciproque, ne se distingue, en vérité, de celle-ci que

par ses effets miraculeux. Dès que la querelle cesse, l'unanimité est acquise, c'est le moment de la victime émissaire, c'est donc celui du rite. La querelle a le rite lui-même pour objet, en d'autres termes le choix de la victime à expulser. Pendant la crise, en effet, il s'agit toujours, pour chacun, de proférer le dernier mot de la violence en réduisant au silence l'antagoniste le plus direct ; chacun désire frapper le coup décisif, celui qui ne sera suivi d'aucun autre et, de ce fait, servira de modèle au rite."[379]

Girard afirma que existe una discusión y que se realiza en torno a la elección victimaria: ¿quién es el más indicado para el sacrificio? El ejemplo de Frazer trata acerca de por cuál casa debe iniciarse un rito de expiación y purificación de la comunidad. Pero tanto Frazer como Girard están considerando el mismo aspecto, ¿cuál ha de ser el mejor prototipo, el primero de ellos, para iniciar todo el mecanismo sacrificial? Quedémonos hasta ahora en el hecho de *una discusión* y un *no ponerse de acuerdo*, porque esto puede resolver el uso del azar en la elección final del sujeto, además del nuevo aspecto que deseamos promover.

El otro ejemplo al que recurrimos de Girard está en el capítulo titulado "Que muera un hombre…" de su obra *El chivo expiatorio*. En este capítulo se encuentra la lectura girardiana del relato evangélico de la muerte de Cristo en la cruz. Cómo es escogido Jesús como chivo expiatorio y, luego de su muerte, cómo este sacrificio deslegitimó el resto de los sacrificios. Este capítulo es imprescindible para el tema que aquí se trata. Girard empieza proponiendo la lectura del Evangelio de Juan 11, 47-53, para demostrar cómo se lleva a cabo un debate de si Jesús debe morir o no a causa de su popularidad y de los problemas que ocasiona a los sumos sacerdotes. En el Evangelio se puede percibir claramente el ambiente de inseguridad e indecisión que ronda en torno a la decisión expiatoria. Como afirma nuestro autor: " Le fait qu'il y ait débat suggère déjà l'impossibilité de décider. L'indécidable débat reflète la crise qu'il s'efforce de décider"[380]. Es de esta manera un debate estéril, que no logra una unanimidad en la elección, o en este caso, reafirmación de Jesús como chivo expiatorio. Pero Girard destaca la figura de quien, según el texto bíblico es el sumo sacerdote ese año, Caifás; y nuestro autor insiste:

[379] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.159. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. p.131-132.

[380] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.136. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p.151.

> "Parce qu'il ne mène à rien, Caïphe l'interrompt avec une certaine impatience, une certaine brusquerie: "Vous n'y entendez rien", dit-il. En entendant Caïphe, tous les chefs se disent : "Mais oui c'est vrai, il vaut mieux qu'un seul homme périsse et que la nation ne périsse pas. Comment n'y avait-je pas pensé ?" Ils y avaient bien un peu pensé, sans doute, mais *seul le plus audacieux des chefs, le plus décidé, le plus décisif, pouvait rendre explicite cette pensée.* "[381]

Justo en esta última afirmación se centra nuestro interés. Caifás reúne al resto en una única decisión, que "salve al pueblo", dato que para Girard define la genialidad política. Caifás genera la unanimidad alrededor de su discurso y funge como protagonista del debate, un protagonismo que ciertamente comparte con Jesús a quien designa, finalmente, como víctima. Desde el primer sacrificio es posible que identifiquemos en la sombra la figura de un sujeto – que aunque no sea reconocido como una autoridad tal cual, como la de Caifás (recordemos que decíamos que aun en el sacrificio primero no habría jerarquías o grados) – tiene algún punto de valor para el resto de los sujetos que son capaces de oírle. De esta forma, por el motivo que sea, su elección desencadena un efecto mimético. Pensemos en un discurso o arenga donde un sujeto o sujetos remarque las diferencias de la futura víctima, o las haga visible a los ojos del resto. Esta visibilidad, o direccionalidad que causa este sujeto en el resto de la masa, también lo distingue. Es un sujeto el que señala al culpable, y posteriormente es la multitud la que confirma su decisión. Su voz es más alta que la del resto a la hora de la selección violenta y por tanto su elección se vuelve colectiva. El efecto mimético es muy poderoso y cuando un sujeto convence al otro de que un tercero es culpable, la bola de nieve puede ir en aumento hasta consolidar la unanimidad en torno al culpable. Pero también, en torno a quien lo señaló. Continuando con el ejemplo de Caifás en la elección de Jesús, Girard señala:

> "Il y a quand même des risques de toutes sortes, dans la violence ; en les assumant, Caïphe fait figure de chef. Les autres s'appuient sur lui. Ils le prennent pour modèle ; ils imitent sa certitude sereine. En entendant Caïphe, ces hommes cessent de douter. Si la nation entière est sûre de périr, il vaut mieux, certes, qu'un seul homme meure pour tous les autres, celui qui aggrave d'ailleurs l'imminence du danger en refusant de se tenir tranquille. La phrase de Caïphe suscite, jusqu'à un certain point, l'effet de bouc émissaire qu'elle définit. Elle ne fait pas que rassurer ses auditeurs, elle les galvanise,

[381] *Ibid.* p.136-137. Las cursivas son nuestras.

> elle les «mobilise» au sens où l'on dit, de nos jours, des militaires ou des «militants», qu'ils doivent se mobiliser. De quoi s'agit-il ? De devenir le fameux groupe en fusion dont rêvait toujours Jean-Paul Sartre, sans jamais dire, bien sûr, qu'il ne produit jamais que des victimes."[382]

Aquí se abre un nuevo debate, del todo interesante, porque permite un nuevo discurso acerca de las monarquías sagradas, más allá del inmenso bagaje propuesto por el propio Girard, por Jean-Marc Bourdin, Domingo González y otros. El sujeto o los sujetos que han señalado a un culpable y que luego es refrendado por todos en su culpabilidad, juega ahora un papel importante. Además nos interesa, como señala González en su tesis doctoral: la selección de Jesús llevada a cabo por Caifás y refrendada por el resto de los sumos sacerdotes, evidencia la notable relación naciente entre lo político y lo religioso sacrificial. De esta forma Caifás ha escogido a Jesús ya no solamente como respuesta a una disputa religiosa, sino como problema político. En la *decisión* de su elección se determina la inestabilidad de la espontaneidad selectiva y se evidencia notablemente la selección de enemigos o adversarios políticos como sacrificios expiatorios[383].

En primer lugar este sujeto ha escogido, por algún motivo, a la víctima: la ha iluminado, la ha hecho más conocida para el resto de la comunidad. Pero a la vez este individuo también se hace público. Proponemos otros ejemplos al respecto, que reafirman la presencia de una figura descollante sobre el resto y su participación en la cohesión de la masa y la selección de la víctima.

En el texto que hemos tratado hasta el momento sobre la muerte en la cruz de Jesús, no solamente se habla de Caifás y su capacidad de señalar y organizar a la masa. En otro capítulo de la obra de Girard, titulado *La negación de Pedro*, el autor relata parte del escenario evangélico donde una criada al ver a Pedro lo señala al resto como un miembro del grupo de Jesús. Girard toma la negación de Pedro para señalar un aspecto esencial: la reunión de Pedro alrededor del fuego, es señal de cómo el pescador se va distanciando de su maestro, y que concluye en que Pedro increpa a Jesús, introduciéndose en la masa

[382] *Ibid.* p.137.

[383] "'Sacrificar' empieza a cumplir, desde entonces, no sólo una función sagrada sino, cada vez más, una finalidad política consciente: la decisión". GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.567.

acusadora, para salvar su vida. Pero para nuestro discurso actual, nos interesa más el papel jugado por la criada. Sobre ella Girard escribe:

> "Elle fait preuve d'initiative, c'est elle qui ébranle tout le groupe. Nous dirions aujourd'hui qu'elle a des qualités de *leadership*. Mais ce n'est pas la personnalité de la servante qui intéresse Marc, c'est la façon dont elle déclenche un mécanisme de groupe, la façon dont elle fait jouer le mimétisme collectif. La première fois, déjà, je l'ai dit, elle cherche à réveiller le groupe engourdi peut-être par l'heure tardive et la chaleur du feu. Elle veut que son exemple soit suivi et, comme il ne l'est pas, c'est elle-même, la première, qui le suit. Sa leçon n'a pas porté, elle en donne une seconde qui consiste forcément à répéter la première. Les chefs savent qu'il faut traiter en enfants ceux qui les suivent; il faut toujours susciter l'imitation. Le second exemple renforce l'effet du premier et cette fois ça marche, tous les assistants reprennent avec un bel ensemble : *Sûrement tu en es et d'ailleurs tu es galiléen…*"[384].

La criada ha sido la primera que ve a Pedro. Lo reconoce al acercarse al fuego. Entiende cómo este se esconde entre el resto y no se queda impasible. Lo *ilumina*. Esta iluminación, entendida de forma fenomenológica, no quiere decir otra cosa que les indica quién es el intruso, el culpable. La criada ha tomado la iniciativa contra Pedro y busca la unanimidad en su decisión. Dentro de la casa, Jesús está siendo juzgado por unos, pero fuera, la masa de criados y expectantes también necesitan de un elemento que pueda ser sacrificado para saciar su sed de violencia. Por ello la criada señala e ilumina al resto de los presentes a Pedro, hasta que logra su cometido. La única forma que encuentra Pedro para salvar su vida es haciéndose parte de la masa, increpando y rechazando a Jesús, de forma que lo niega y se vuelve parte del mecanismo expiatorio, ya no como víctima, sino como victimizador. La mímesis, como señala Girard, juega un papel determinante en la lectura que podamos hacer al relato evangélico. Es por instigación mimética que la sirvienta logra poner a todos de su parte en la elección de Pedro, y es por mímesis igualmente que este decide seguir los gritos contra Jesús, salvando de paso su vida[385]. Por el mimetismo

[384] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.183. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p. 201.

[385] "Il s'agit d'un lien proprement religieux, de *religare*, lier, et c'est pourquoi Pierre recourt aux imprécations – de même qu'Hérode dans son offre exorbitante à Salomé. La violence et les gestes de colère ne visent pas les interlocuteurs de Pierre mais Jésus lui-même. Pierre fait de Jésus sa victime pour cesser d'être l'espèce de victime subalterne que font de lui la servante d'abord puis le groupe tout entier. Ce que ces gens font à Pierre, Pierre voudrait bien le leur faire en retour, mais il ne le peut pas. Il n'est pas assez

atrayente de la masa furibunda es que uno de los crucificados al lado de Jesús, señala Girard, accede a gritar contra Cristo. Aun cuando está siendo crucificado busca sentirse parte de la masa que victimiza[386]. La posición de liderazgo que señala Girard en la criada la pone en una situación compleja. Es quien señala un objetivo a la masa, pero también se señala a ella. Requiere que la masa la incorpore en su interior, aunque ella la haya incitado, dándole la razón en su elección. Corre el peligro de que sea vista como la víctima propicia para el momento.

Otro ejemplo proviene del libro "*La route antique des hommes pervers".* El juicio contra Job es llevado a cabo por tres "amigos". Para Girard, tres jueces inquisidores que con sus discursos *iluminan* al resto contra Job, le hacen víctima expiatoria.

> "La chute de Job dans l'opinion publique a dû s'amorcer dans le cercle social de Job et s'est ensuite propagée vers le bas. Les intouchables du chapitre 30 n'oseraient jamais s'en prendre à Job comme *ils le font sans l'encouragement de la classe supérieure*. Il s'agit à peine d'une conjecture : *les discours des amis sont une incitation à la violence populaire.* Il doit donc exister un certain décalage temporel entre les réactions de l'élite et celles de la foule."[387]

Girard sorprende al indicar aquí la distancia temporal entre la decisión de unos primeros y posteriormente la decisión de la masa. El término que usa es *decalage,* que fue traducido por desajuste en la obra al español. Un desorden entre una primera elección y otra. Job ha sido primero escogido y sentenciado por su círculo íntimo, y luego, por incitación de estos, ha sido sentenciado por la multitud. Como bien denota la cita, no habría existido

---

fort pour triompher par la vengeance. Il cherche donc à se concilier ses ennemis en faisant alliance avec eux contre Jésus, en traitant Jésus, à leur intention et devant eux, exactement comme ils le traitent eux-mêmes. Aux yeux de ces serviteurs loyaux, Jésus ne peut être qu'un vaurien puisqu'on a jugé bon de l'arrêter, puisqu'on l'interroge avec brutalité. Le meilleur moyen de se faire des amis, dans un univers inamical, c'est d'épouser les inimitiés, c'est d'adopter les ennemis des autres. Ce qu'on dit à ces autres, dans ces cas-là, ne varie jamais beaucoup : « Nous sommes tous du même clan, nous ne formons plus qu'un seul et même groupe puisque nous avons le même bouc émissaire». GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.185. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p. 203-204.

386 "Le fait d'être eux-mêmes crucifiés n'inhibe pas chez ces hommes le désir de rejoindre la foule en l'imitant. Parce que la foule vocifère contre Jésus, les deux bandits, du haut de leurs croix, vocifèrent aussi. Ils se donnent l'illusion de toujours faire partie de cette foule, d'être des hommes comme les autres". GIRARD, RENÉ. *Le sacrifice*. Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003. p.64. Traducción al castellano de BONET PONCE, CLARA. *El sacrificio*. Encuentro, Madrid, 2012. p.79.

387 GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p.60. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1995. p.68. Las cursivas son nuestras.

un levantamiento contra Job, no se le habría escogido como víctima, sino hubiera sido *iluminado* por sus propios amigos, sino hubiera sido seleccionado como víctima previamente. El texto nos produce serías e interesantes dudas al respecto de la elección aleatoria de la víctima, porque ya no nos sitúa ante una elección espontánea, sino objetivada. Girard propondrá finalmente un debate acerca de la envidia como germen primario de la elección, primero por sus amigos, luego por la masa, de Job. Este señalamiento de la envidia como impulsor de todos contra uno, podría significar en nuestro autor la categoría sacrificable por la cual es señalado Job.

En este caso concreto, los discursos, que no pueden ser menos que denominados de persecución, buscan calar el ambiente y situar a todos en una misma dinámica. Su objetivo es conformar una unanimidad en torno a una víctima seleccionada. Girard denota la relación de estos discursos con los textos rituales que se encargan de propiciar la unidad de todos los participantes, de organizar a la masa y direccionarla.

> "De même que les chœurs tragiques, - dice Girard - les clameurs rythmées des trois séries de discours font songer aux récitations rituelles dont le but est d'exciter les participants à l'agression religieuse. Par leur caractère incantatoire, répétitif, ces vociférations miment le mouvement et les cris d'une foule qui se polarise contre une victime quelconque. C'est une action mimétique sur l'ensemble du peuple qui est visée. Puisque la violence a déjà tendance à se fixer sur Job, il faut en profiter jusqu'au bout et la victime, une fois désignée, ne compte plus en tant qu'individu. Elle ne doit plus servir qu'à polariser toute la violence errante dans la communauté. En convergeant ensemble sur le même but, toutes les sources de divisions, toutes les forces qui s'entre-déchirent sous des prétextes infimes vont se transformer en facteurs d'unité. Sans cette convergence, le pire pourrait arriver."[388]

El trabajo de los amigos es mantener vivo el mecanismo del chivo expiatorio, impulsarlo y darle forma. Ellos han escogido primero, cual sacerdotes, a quién ha de morir. Podemos mantener que ha sido una selección arbitraria y espontánea dirigida por la envidia, pero indica, claramente que los tres amigos han escogido objetivamente, impulsados por una lógica diabólica, contra Job. Entre ellos, existe una cierta igualdad, podríamos llegar a considerarlos una *micromasa*, pero Girard enriquece más nuestro debate al sugerir que, aun entre los amigos, existe uno que, por encima del resto, impulsa el sacrificio de Job.

[388] *Ibid.* p. 85

Girard advierte: “Eliphaz, en particulier, fait songer à une espèce de prêtre. Il parle toujours le premier ; il jouit visiblement d'une grande autorité. C'est lui qui annonce la répétition probable de la « vengeance divine »”[389]. Nuestro autor denota la importancia política de este personaje cuando señala: “Des discours des amis se dégage un parfum de liturgie primitive qui nous incite à reconnaître dans tout le processus une espèce de rituel. On pourrait l'appeler « le rituel de la route antique », *le rituel d'Eliphaz*.”[390]

Aun en el pequeño círculo de los amigos que plantea y organiza el sacrificio, existe uno que está por encima del resto. Quizás no ha sido escogido de forma lineal, no ha sido el seleccionado por todos como el líder, pero igualmente funge en este papel. Elifaz, como Caifás se han apropiado del papel de líder de ese primer pequeño grupo que escoge a la víctima antes de llevarles su elección a la masa, por sus actos. Son reconocidos porque dan voz y sentido a la caótica situación de elegir a un sujeto como culpable. La figura de Elifaz es tan activa y altiva, que primero organiza a los amigos, y luego suscita en la masa un interés por el sacrificio. El mecanismo necesita de Elifaz para organizarse, pero su dinámica se percibe, así cree Girard, como aleatoria. Es por ello que en un primer momento señalábamos que, quizás desde el primer sacrificio, puede existir una figura en las sombras que incite y organice a la masa, pero que se oculte en el interior de esta a un nivel que pueda considerarse la unanimidad como espontánea. El caso de Job es un ejemplo paradigmático de nuestra propuesta, y es visible en la intuición de nuestro autor principal:

> “Sous la direction d'Eliphaz, les trois se livrent devant nous à ce que les spécialistes du rituel nomment une préparation sacrificielle. Elle consiste à chauffer les participants, la communauté entière le plus souvent, pour l'amener au point d'effervescence où la violence nécessaire sera presque aussi spontanée que si le mécanisme s'était déclenché de lui-même.”[391]

Creemos importante señalar que en los ejemplos que hemos analizado hasta ahora, existe un elemento racional por parte del líder de estar respondiendo a una causa superior, elemento que es propio de los liderazgos de todos los tiempos que se sostienen gracias y a través del mecanismo sacrificial. La incitación a la masa está sujeto a la elección de un

[389] *Ibid.* p. 86.

[390] *Ibid.* p. 85. La cursiva es nuestra.

[391] *Ibid.* p. 86.

culpable de trasgredir la norma social y desestabilizar a la comunidad. Tanto en el ejemplo de Caifás y el resto de los sumos sacerdotes, como en el de Elifaz y los amigos de Job – y en el siguiente ejemplo que presentaremos – se percibe que la acusación objetivada de la víctima por el líder y la masa tiene un sentido purgatorio y farmacológico que es respuesta a una orden divina de purificar la sociedad, al llamado de la historia a generar a un grupo escogido, o al cumplimiento de los caprichos de los dioses, que exigen el sacrificio del culpable; por lo cual el poder político y sagrado de los líderes se legitima en llevar a cabo una "voluntad superior"[392]. De esta manera, el mecanismo mantiene intacto su poder *velador*, al ocultar también la objetivación de la selección victimaria, bajo criterios religiosos.

El tercer ejemplo, lo tomamos del sugerente capítulo "El horrible milagro de Apolonio de Tiana", de la obra de Girard *Veo a Satán caer como el relámpago.* El caso de este ejemplo ya no es un pasaje bíblico sino al contrario, según Girard, un intento de Flavio Filóstrato de salvaguardar la religión pagana que iba cediendo poder y reconocimiento ante el cristianismo naciente. El milagro de Apolonio de Tiana desconcierta a la par que lo lees, porque no solamente ofrece unas ideas magnificas para demostrar nuestro punto, sino que determina aquel requisito de ocultamiento en lo religioso que antes mencionamos.

La historia coloca a la población de Éfeso ante una crisis provocada por la pandemia. Como bien se ha demostrado hasta el momento, la pandemia sitúa a todos los sujetos en iguales condiciones, por lo cual se solicita la ayuda de un famoso gurú capaz de solventar la situación. Es interesante que la primera frase de la historia pronunciada por Apolonio sea: «Aujourd'hui même je vais mettre fin à l'épidémie qui vous accable»[393]. Apolonio se coloca en una posición de superioridad al resto y afirma la posibilidad de acabar con el mal que acaece sobre el grupo. La afirmación que trae el texto informa de la capacidad de un sujeto de poner fin a la crisis, y con ella Apolonio puede mover a la multitud, hacer

[392] "One way that leaders throughout human history have sought to legitimate themselves and their laws from a moral point of view is to claim that they have somehow been anointed by a deity or in some other supernatural way. . .". TOMASELLO, MICHAEL. *A Natural History of Human Morality*. Harvard, 2016, p. 131. Para ver una crítica de Eric Gans al pensamiento de Tomasello y a su actitud sobre el origen de lo político como sagrado, véase: GANS, ERIC. "Michael Tomasello's a Natural History of Human Morality". http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw519/ (última consulta 27/04/2021); y GANS, ERIC. "The fatal flaw". http://anthropoetics.ucla.edu/views/667/. (Última consulta 27/04/2021)

[393] GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l'éclair.* Éditions Grasset & Fasquelle Paris, 1999. p. 55. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Veo a Satán caer como el relámpago.* Editorial Anagrama, 2002.

con ella lo que considere mejor. Pero en esta afirmación se esconde un peligro importante: Apolonio debe acabar con la crisis o ser rapiñado por todos en un acceso de colera. Por ello se ve obligado a trasladar a la comunidad a un lugar sagrado y encontrar ahí una víctima propiciatoria que pueda sustituirle.

La disimilitud entre víctima propiciatoria y víctima expiatoria es un aspecto al que Girard le dedica largas horas de investigación y un buen espacio de sus obras. Apolonio se convierte en una imagen pública al realizar tal afirmación. Requiere necesariamente alejar de su cabeza todo lo posible el cerco de peligro que él mismo se ha impuesto al colocarse en un lugar superior. Cuando la comunidad coloca a alguien por encima del resto siempre existirá un peligro sobre esta persona. Está es la situación del rey. Reconocerle su autoridad es hacerle, automáticamente, causa de los males que puedan ocurrir a la sociedad, y por tanto es constituirle como chivo expiatorio. De esta manera un extranjero como Apolonio de Tiana debe, en primer lugar, salvar su propia vida, redirigiendo a la comunidad hacia alguien más apetecible de ser linchado.

He aquí uno de los argumentos más lúcidos de Girard y que más ha provocado el debate en la teoría mimética. Una inteligencia tan grande, como maléfica, se oculta tras los engranajes del mecanismo expiatorio que puede sustituir a unos y otros con una víctima o víctima que sean más factibles para el linchamiento. De aquí surge una explicación fiable para las referencias expiatorias, para esas categorías de sujetos que son más sacrificables que otros. De aquí también se pueden refrendar las diferencias realizadas por nuestro autor sobre una víctima expiatoria y una víctima sustituta.

Apolonio es ahora una imagen pública y su promesa lo concentra entre toda la multitud, su poder de organizar a la masa debe utilizarse rápidamente en favor de salvar su vida y de calmar a la masa, y encuentra la forma perfecta de solventar ambas situaciones en aquel ciego que estaba en el teatro. El gurú es el primero en verlo, lo señala al resto y lo denomina *ennemi des dieux.* Su discurso irremediablemente debe estar unido a una voluntad divina[394]. El mal que padecen los efesios no es más que un castigo provocado a

[394] Girard destaca cómo el mito mantiene el sistema de ocultamiento de la verdad al identificar las acciones de Apolonio con repercusiones religiosas. Dice Girard: « Les deux mentions d'Héraklès encadrent toute l'affaire et lui confèrent sa signification religieuse. Le véritable auteur du miracle, en définitive, c'est le dieu : il a décidé d'exercer sa fonction protectrice par l'intermédiaire d'un grand inspiré : Apollonius de Tyane ». *Ibid.* p. 73. Según el mito, Girard expone cómo Apolonio de Tiana no puede ser visto como el organizador de la muerte de un inocente sino más bien como el taumaturgo que ha traído a la comunidad el mensaje de su divinidad, de sacrificar al culpable. La muerte no solamente deja de pertenecer a la comunidad y pierde su juicio moral, sino que hace del mito un sistema de legitimación de la violencia futura.

causa de la existencia en el interior del grupo de un sujeto que es *enemigo de los dioses*. Su muerte es rápidamente justificada por Apolonio que les incita constantemente contra este. La duda de la masa es resuelta constantemente por las palabras del líder que les enciende poco a poco la ira contra aquel mendigo. La necesidad de ser comprendido como un demonio, como un monstruo por parte de todos, es lo único que permite incitar a la masa contra el sujeto. De ahí que Girard determine cómo el mito oculta la moralidad de los sucesos al distinguir al final de la historia que se encontraban ante un monstruo sangriento.

> "Pour arriver à ses fins, Apollonius doit distraire les Ephésiens de l'action qu'il leur demande de commettre, il cherche à leur faire oublier la réalité physique de la lapidation. Avec une grandiloquence ridicule il dénonce dans le mendiant un « ennemi des dieux ». Pour rendre la violence possible il faut démoniser celui dont on veut faire une victime. Et finalement le gourou réussit, il obtient ce qu'il désire, la première pierre. Une fois qu'elle est jetée, Apollonius peut dormir sur ses deux oreilles, la partie est gagnée pour la violence et le mensonge. Les mêmes Ephésiens qui, un moment plus tôt, avaient pitié du mendiant font preuve dans l'émulation violente d'un acharnement si contraire à leur attitude initiale que notre surprise égale notre tristesse."[395]

Apolonio cumple su papel de organizador de la multitud y satisface el interés violento de ésta al otorgarles una direccionalidad, como afirmó Canetti sobre la masa, en donde descargar toda su ira. "En canalisant vers une cible universellement acceptable la contagion violente qu'il a déclenchée parmi les Ephésiens, Apollonius satisfait un appétit de violence qui met du temps à s'éveiller et qui ne s'éveille que pour s'apaiser à coups de pierres contre la victime désignée par le gourou."[396] El gurú ha sido el primero en identificar a la víctima y ha de imbuirse rápidamente en la masa para no perecer a manos de ella. Tal como Pedro hace con Jesús, Apolonio salva su vida al centrar la mirada de la multitud vacilante en otra figura con mayores rasgos victimarios. El extranjero se salva al señalar a todos al mendigo, enfermo y sucio. Resulta interesante cómo Girard utiliza el término *désignée* que al castellano se traduce designar. ¿Cómo es posible hablar de una víctima aleatoria si afirma que ha sido designada por el gurú (el líder)? Girard afianza

[395] GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l'éclair.* Éditions Grasset & Fasquelle Paris, 1999. p. 61. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Veo a Satán caer como el relámpago.* Editorial Anagrama, 2002. p.82

[396] *Ibid.* p. 57.

nuestra propia hipótesis acerca del papel primordial del líder como selector de la víctima e instigador de la violencia. En este caso Apolonio cumple su papel a la perfección, pues dota a la masa de una víctima sacrificable. Una víctima que antes dudaban en sacrificar. Esta duda impedía una selección victimaria efectiva y lo único que lleva a cabo el líder es designarla y *venderla* a todos como la víctima adecuada.

El objetivo final de todo sujeto que instiga a la masa es siempre generar la unanimidad "aleatoria" de la masa en torno a su elección. Como hemos afirmado hasta ahora, el peligro al que se expone este sujeto al designar a una víctima, es ser designado él mismo por todos como víctima, pero algunos sujetos han corrido este riesgo, la historia de Apolonio de Tiana lo confirma, y han salido airosos al determinar a una víctima sustituta más sacrificable. Pero Girard no identifica este riesgo como una decisión aleatoria de estos sujetos, sino que afirma que algunos sujetos han tenido la precaución de informarse más y mejor acerca de la sociedad para poder comprender cómo funciona el mecanismo que la sostiene. Para Girard es claro que Apolonio fue capaz de llegar a la conclusión de alcanzar un gran prestigio al dotar a la sociedad de una víctima sobre la que recaiga la violencia. Nuestro autor principal asevera que los líderes son aquellos sujetos capaces de reflexionar acerca de cómo es la relación entre los sujetos para, en momentos de crisis de las diferencias, poder saber cómo actuar y salvar su vida. Así cuando Girard dice en su obra que Apolonio conocía por observar las relaciones entre los sujetos que tripulaban los barcos, cómo serían las relaciones entre los sujetos a los que iría a visitar, podía prever que a causa de la crisis las tensiones serían notables; por lo cual una salida satisfactoria podría ser, fácilmente, un desenlace violento que se gestionará en torno a un único sujeto que fuera evidenciado como culpable[397].

En segundo lugar, se espera que el sujeto que ha organizado a la unanimidad entorno a una víctima designada, sea quien lance la primera piedra, creando de nuevo un efecto mimético donde el resto de los presentes lanzarán piedras o cortarán la carne de la

[397] Cf. *Ibid.* p. 58. En esta página Girard detecta la capacidad del texto proporcionado por Filóstrato de darnos a conocer la inteligencia y superioridad de Apolonio, que el autor identifica con sus poderes sobrenaturales. Esto no es más que una forma mitificada de proveernos del dato con que podemos asegurar la sagacidad de aquel sujeto de prever la situación con la que se encontraría en una crisis de las diferencias que pudiera desatar fácilmente la violencia de unos contra otros y donde Apolonio de Tiana se encontraría justo en el centro, por su papel de extranjero.

víctima[398]. Pero esto no tiene por qué ser así. Los propios ejemplos ofrecidos en las obras de Girard quitan efectividad a la afirmación anterior. Pero hemos de destacar que los sujetos que organizaron la masa no pierden su autoridad al no ser los primeros en lanzar la piedra contra la victima escogida, pues su papel ha sido fielmente cumplido al dirigir a todos contra aquel que será sacrificado. Pero ¿por qué no lanzar ellos la primera piedra? En los tres ejemplos que hemos utilizado ninguno de los organizadores del sacrificio atacan a la víctima y creemos que esto responde al propio interés de obscurecer la violencia de la que hemos hablado hasta ahora. Como indicábamos antes, cuando el sujeto ilumina a quien se escoge como culpable, como víctima, este sujeto se hace también público y sobre él está el peligro de ser asimilado por todos como sacrificable. Por ello mismo estos sujetos optan, al menos es claro en los ejemplos que hemos proporcionado, por imbuirse lo antes posible en el interior de la masa haciéndose parte de ella pero no repercutiendo en los acontecimientos violentos. Su primer interés es suscitar la unanimidad de la masa contra aquel individuo a quien han señalado, formar parte de la masa violenta, evitando de esta forma su propia defenestración.

Que los sujetos que han instigado a la masa puedan mantenerse en la sombra de la masa permite que salven su vida y, por otro lado, que se comprenda porqué nuestro autor ha entendido a la masa como una entidad espontánea, que en el primer sacrificio ha optado por lo aleatorio en la elección de la víctima que luego constituirá el arquetipo victimario. Lo espontáneo solo podemos comprenderlo bajo la misma óptica de *méconnaissance* que Girard afirma, mantiene a salvo el mecanismo expiatorio. Que aquel sujeto que ha designado a la víctima y suscitado la unanimidad violenta contra ésta se oculte en la misma masa, puede permitir comprender cómo la masa considera como suya propia la decisión del sacrificio, y cómo constantemente en los textos de nuestro autor se hace referencia a la unanimidad como espontánea[399]. El sujeto desde el interior de la masa

[398] El hecho de que el líder sea el que lance la primera piedra tiene, para Girard, una connotación especial. Lo mantiene en el espacio de lo público y lo hace originario de la reacción violenta. Según nuestro autor: « Loin d'être purement rhétorique, la première pierre est décisive parce qu'elle est la plus difficile à jeter. Mais pourquoi est-elle si difficile à jeter ? Parce qu'elle est la seule à ne pas avoir de modèle ». *Ibid.* p.61. Esta importancia al lanzar la primera piedra no solo la podemos atribuir al hecho mismo del gesto original, sino al juego mimético que se desencadena y que permite que todos los participantes continúen con la violencia. Creemos que Girard está asegurando que siempre hay un líder en la violencia. Alguien que desencadene la furia de la masa y que, en sus actos, determine la finalidad violenta del sacrificio. Quien lanza la primera piedra, se convierte de cierta forma en el modelo que el resto continua.

[399] Es tal la capacidad del *ocultamiento* de la tesis de un sujeto como organizador de la masa unánime, que el propio Girard llegó a afirmar en *Achever Clausewitz*: "Solo un grupo puede fundar algo, nunca un individuo: este aspecto es muy importante". GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris,

mantiene un discurso que provoca la efervescencia y dinamiza a la multitud contra la víctima designada.

Justo esto es lo que encontramos en los tres ejemplos que utilizamos. Caifás y los fariseos se encargan de mantener activo el interés por sacrificar a Jesús. Frente a Pilatos, el relato bíblico ilustra cómo el pueblo, incentivado por los líderes religiosos piden la crucifixión de Cristo. Los tres amigos de Job son los encargados de hacer que el pueblo acceda a ir contra el siervo de Dios. No intentan atacarlo directamente, sino que adoctrinan a la masa en contra del mismo, logrando que la multitud encuentre motivos para sacrificarlo. El caso de Apolonio de Tiana es más evidente: pide al pueblo que lance piedras contra el mendigo. Apolonio no lanza ninguna, pero una vez que es lanzada la primera piedra, el efecto de bola de nieve permite que su trabajo haya obtenido el fruto esperado. Se da la unanimidad de la masa por el trabajo de estos grupos de sujetos. Ellos son los encargados de que la masa sienta que debe sacrificar a un culpable y designan a quien es el culpable. Su ataque no tiene que ser directo, porque al ser desde la masa donde se inicia la reacción en cadena – Girard prefiere el término bola de nieve –, los individuos que la componen sienten que la decisión ha sido totalmente de ellos permitiendo así que se refiera cierta unanimidad espontánea en el sacrificio.[400]

El ser o no el primero en lanzar piedras contra la víctima no repercute en la autoridad que adquiere el sujeto o los sujetos que han designado a la víctima. Este hecho solo repercute, en un sentido mimético, en iniciar la dinámica sangrienta contra la víctima. Quien lance la primera piedra será el modelo original del resto, detrás de una piedra van dos y tres y todos los sujetos se sienten incorporados a la dinámica sacrificial. Pero el papel de quien designa a la víctima – excepto que sea finalmente determinado este como víctima – se mantiene igual.

2007. Traducción al castellano de PADILLA LÓPEZ, LUCIANO. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz, Buenos Aires, 2010. p.53. La *méconnaissance* mantiene a flote el sistema primero ocultando la posibilidad de un único sujeto como instigador de la masa y luego deslindando la violencia de los propios sujetos e incorporándola al portafolio de lo religioso. De esta manera el mecanismo que mantiene entera a la sociedad se autoprotege en un constante desconocimiento del papel interpretado por todos los sujetos participantes.

[400] Sostiene Girard : "Deux, puis trois, puis quatre antagonistes vont faire alliance contre un cinquième et, de proche en proche, le mimétisme va faire boule de neige contre un antagoniste plus ou moins quelconque. Le système entier, alors, va finir par basculer dans l'unanimité contre un adversaire unique, un *bouc émissaire* choisi par le mimétisme lui-même". GIRARD, RENÉ. *Le sacrifice*. Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003. p. 39. Traducción al castellano de BONET PONCE, CLARA. *El sacrificio.* Encuentro, Madrid, 2012. p.47.

Si se concluye en una catarsis benéfica, donde el sacrificio sacie la sed de sangre de los participantes, entonces la víctima será divinizada, pero también el sujeto que la señaló se convertirá en un pilar importante en la comunidad. Pero tampoco tiene que ser necesario que la víctima sea divinizada para que ocurra lo segundo. En el caso de Apolonio de Tiana, Girard asegura que "Le meurtre unanime n'est pas assez transfiguré pour être divinisé. C'est pourquoi aucune divinité nouvelle n'apparaît. On voit très bien ce qui manque à cette lapidation pour engendrer un dieu. Si le moteur des transfigurations, la violence collective, était plus puissant il diviniserait le mendiant"[401].

Este caso es de por sí particular, porque Girard no considera el texto de Filóstrato como un mito, sino como un texto incompleto, pervertido que intenta ser mito; pero que no alcanza su finalidad que es divinizar a la víctima sacrificial. Pero no por ello deja de reconocer el prestigio que obtiene Apolonio de Tiana por organizar a la multitud contra la víctima. "Le prestige d'Apollonius est d'autant plus sinistre qu'il ne doit pas être totalement usurpé. La lapidation passe pour miraculeuse parce qu'elle met fin aux plaintes des Ephésiens"[402]. A pesar de que la víctima no es sacralizada en este caso, la ciudad mantiene la autoridad de Apolonio. Ha logrado con su organización de la masa que la unanimidad pueda superar la crisis al descubrir al culpable y sacrificarlo a los dioses.

Mantenemos con Girard que la víctima es divinizada una vez que se concluye el sacrificio. Esta divinización da lugar al hecho religioso que es fundamental para la formación social. Como planteó Girard, el mecanismo del chivo expiatorio es el origen de lo social en el asesinato y divinización de un sujeto, pero el mecanismo solo tendrá sentido cuando la violencia queda expulsada y se reconoce la paz residual al sujeto al que antes se le achacaba la culpabilidad de la crisis. Pero a la vez mantenemos esta nueva postura, que no va en detrimento de lo antes mencionado, de una participación en la glorificación que deviene del asesinato sacrificial por parte del líder como organizador de la masa. El

[401] GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l'éclair.* Éditions Grasset & Fasquelle Paris, 1999. p. 71. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. *Veo a Satán caer como el relámpago.* Editorial Anagrama, 2002. p.95

[402] *Ibid.* p. 57. Y Más adelante Girard indica: « Le miracle d'Apollonius consiste à convertir une épidémie de rivalités mimétiques en une violence unanime dont l'effet « cathartique » ramène la tranquillité et resserre le lien social entre les Ephésiens. Toute la ville voit dans la lapidation un signe surnaturel et, pour en confirmer l'interprétation miraculeuse, pour la rendre officielle, on suppose une intervention d'Héraklès, le dieu le plus indiqué pour ce rôle puisqu'il est déjà là, représenté par sa statue, dans le théâtre où s'est déroulée la lapidation. Au lieu de condamner l'agression criminelle contre le mendiant, *les autorités municipales entérinent le miracle et Apollonius fait figure de grand homme* ». *Ibid.* p. 67. La cursiva es nuestra.

reconocimiento, que se puede o no evidenciar de forma clara y directa en los ejemplos suscitados, de aquel que ha seleccionado al culpable, presupone una nueva forma de leer, en la escuela mimética, las monarquías sagradas, sin que esta teoría entre en conflicto por Girard y los demás autores. Creemos que el liderazgo que se ejerce en la selección victimaria y en la canalización de la masa en torno a los sujetos sacrificados, constituye también una fuente de autoridad y poder, más allá de la comprensión de las monarquías sagradas analizadas desde Frazer hasta los distintos autores de la escuela mimética, donde se reconoce al monarca sagrado como aquel sujeto que estaría en el punto de mira del sacrificio y que logró salvar su vida derivando la violencia previa en una víctima sustituta. Nuestra propuesta no se enfrenta, tampoco, al principio farmacológico que propone Domingo González en su lectura de Girard[403], sino que propone nuevas formas de comprender el poder político- religioso que es evidenciable en los sacerdotes y reyes de las sociedades arcaicas y modernas.

Como hemos podido determinar, quién ha logrado que se construya una unanimidad en torno a la víctima se hace tan visible y central como ésta, por lo tanto adquiere el mismo peligro de ser sacrificada que la víctima si falla en el resultado catártico del sacrificio. Pero si su elección es atinada entonces adquiere una dimensión superior al resto y, en su nueva autoridad, tiene más potestad para señalar a uno u otro como culpable. Como afirmó Dumouchel de forma excelente:

> "The scapegoat mechanism makes the victim sacred, but the violence also renders those who commit the violence sacred because violence is the sacred. Executioners, sacrificers, are also 'sacred' beings. The violence that they commit sometimes raises them almost to the rank of the gods. Girard lingers over the sanctification of the victim because it is the source from which all of the sacred emerges. The sanctification of executioners and murderers in only indirect and secondary, but it nonetheless is a central theme in many myths and a number of classical texts. Thus, it is Cain and Romulus, rather than their victims, who are the founders of the cities. While many foundations myths describe all of culture as emerging from the body of the victim, others, which we could describes as 'political', take the hero, the master of violence, to be the founder – Romulus rather that Remus. They do not choose the victim. These

[403] Cf. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. "La monarquía sagrada y el origen de lo político: una hipótesis farmacológica". *Xiphias Gladius. Revista Interdisciplinar De Teoría Mimética.* No. 3 (2020) 43-80. DOI**:** https://doi.org/10.32466/eufv-xg.2020.3.616.43-80.

> myths can be called "political" insofar as they do not tell the story of the creation of the world or the ordering of the universe, but the establishment of a leader, king, dynasty, holder of supreme authority. The way that Girard analyzes sacred royalty suggest there is a close link between politics and the sanctification of the executioner or, more specifically the *sacrificer*. Girard suggests that the first sacred kings must have been victims waiting to be sacrificed, but already made divine in anticipation, who were able to take advantage of the wait to delay as long as possible the time of their sacrifice, or to shift the violence onto other victims, and transforms themselves into sacrificers. Between the sacrificer and the sacrificed, the distance is never very great since the god who demands victims is himself or herself the first sacrificial victim. It is thus not surprising that in 'political' myths, the sacrificer become often becomes the sacrificed, and the hero or executioner transforms into the victim."[404]

Dumouchel considera que la divinización de la víctima y del sacrificador ocurren al mismo tiempo. La violencia tiende a organizarse de tal forma que tanto el que es asesinado, como aquel que ha organizado el asesinato puedan adquirir un alto reconocimiento. Pero a la vez Dumouchel sugiere cómo la monarquía sagrada ha sucedido a partir de un rey "sacrificado" que posteriormente sacrifica. La dignificación de aquel que ha designado a la víctima tiene, necesariamente, que aclarar la relación fundada entre el sacrificio y aquel que es el sacrificador. Por ello no es posible comprender a la multitud unánime sin la existencia, al menos en la sombra, de un sujeto que organice a la masa contra la víctima. El sacrificio tiende a colocar en el centro de la multitud tanto a la víctima como al victimizador, aquel que funge como ente representativo de toda la multitud, pero no necesariamente. Siempre en la dinámica del mecanismo victimario debe existir un momento en que, además de la víctima, un sujeto tome la primacía del orden y orqueste cuál es la dirección violenta que tomará la masa. De la futura relación coste/beneficio en que concluya el sacrificio este sujeto (el líder) obtiene un desmesurado privilegio y se constituye en una autoridad al respecto de la violencia, o se convierte, inexorablemente en una víctima del mecanismo. He aquí uno de los rasgos menos

[404] DUMOUCHEL, PAUL. *The barren sacrifice. An essay on political violence.* East Lansing, Michigan State University Press, 2015. p.17.

establecidos en la teoría mimética de Girard[405]. La monarquía sagrada tuvo, necesariamente, que pasar por este tratamiento también.

Desde la etnología de Frazer, Girard ha determinado cuál es el origen de la monarquía sagrada, y no solo ya de la monarquía como sistema político, sino del poder político en sí mismo[406]. Este trabajo ha sido continuado por Lucien Scubla, Sthepane Vinolo y Domingo González de forma constante. Pero ninguno de estos autores se ha planteado hasta el momento la posible relación entre la instauración en el poder de un hombre que ha instigado y organizado la masa y su referencia como monarca sagrado.

Para Girard es claro que la monarquía sagrada surge como efecto imprevisto de diversos fallos en el mecanismo victimario, pero eso no quita que la monarquía sagrada este completamente imbuida dentro del horizonte de lo religioso[407]. Este fallo puede ser entendido como una evolución del ritual por el cual se tiende menos a una violencia encarnizada (llamémosle *violencia real*) y más al desarrollo de una violencia enunciada (llamémosle *violencia simbólica*). Las categorías de realeza sagrada se enmarcan en el

[405] Nuestro autor se acerca a este punto en *Le bouc émissaire.* Reconoce que es factible la existencia de un sujeto que manipule a la masa, pero que igualmente, aun con la habilidad y actitud diabólica de un sujeto al escoger a la víctima, se requiere efectivamente de una masa manipulable que actúe de acuerdo a la actitud propia de la violencia del sistema. Así la masa también accede de forma "consciente" al mecanismo sacrificial más allá de la propuesta dada por un sujeto manipulador. "Dès que nous réfléchissons sur « bouc émissaire » ou que nous pensons à cette expression en dehors du contexte persécuteur, nous avons tendance à en modifier le sens. Le rite nous revient à l'esprit; comme il s'agit d'une cérémonie religieuse qui se déroulait à date fixe et qui était conduite par des prêtres, l'idée nous vient d'une manipulation délibérée. Nous imaginons des stratèges habiles qui n'ignorent rien des mécanismes victimaires et qui sacrifient des victimes innocentes en connaissance de cause, avec des arrière-pensées machiavéliques. *Que de telles choses puissent se produire, surtout à notre époque, c'est possible, mais elles ne se produiraient pas, même aujourd'hui, si les manipulateurs éventuels ne disposaient pas, pour organiser leurs mauvais coups, d'une masse éminemment manipulable, autrement dit de gens susceptibles de se laisser enfermer dans le système de la représentation persécutrice, de gens capables de croyance sous le rapport du bouc émissaire*". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.53-54. (La cursiva es nuestra). Sobre este aspecto es importante señalar, como Girard lo hace, que la posible manipulación por parte del líder o de los sujetos que dirigen la masa hacia la catarsis violenta, no implica que los sujetos descrean en la culpabilidad de la víctima. Como veremos en nuestro estudio del mito, esta creencia es inalterable, más allá de quien dirija a la masa hacia el sacrificio. Tanto el sacerdote, como la masa violenta, como la propia víctima deben creen en su culpabilidad, solo así el asesinato fundacional mantendrá su eficacia.

[406] "Girard subraya que su teoría sobre el origen sagrado de la realeza no se refiere únicamente a una forma concreta de gobierno, sino al nacimiento del poder político como tal: 'Se trata de la monarquía como tal y más generalmente de cualquier soberanía, del poder propiamente político, del hecho que pueda existir algo como la autoridad central, en numerosas sociedades' (Girard 1995, 312)". GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. "De lo sagrado a lo político: el inexplorado debate de Gauchet-Girard". *Revista Cauriensia, Vol. XI (2016)*. p.195.

[407] "Parece evidente que, para Girard, el poder político no es una realidad anterior o principal. El poder político queda completamente subsumido y sumergido en el océano religioso, fuente única de la que todo lo demás brota originariamente". GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. p.227. https://eprints.ucm.es/33357/.

espacio temporal del camino que se recorre de una violencia real a una violencia simbólica, donde los rituales van encaminándose más y mejor hacia un desarrollo cultural y no hacia la acción sangrienta. Esta evolución ritual que determina el surgimiento de lo político desde la violencia sacrificial, está en relación a dos fases marcadas por Girard donde el rey, en primer lugar goza de una importancia capital por su simbolismo sacrificial, y el paso a una segunda fase donde el alto significado político del rey sagrado como nexo con lo divino lo salvaguarda del sacrificio incorporando en su lugar víctimas sustitutivas. Como escribe González en su análisis a Girard sobre estas etapas:

> "Tendríamos así dos variantes posibles de la evolución ritual conmemorativa del acontecimiento fundador. Una, centrada en la emulación del asesinato fundador, se convertirá en la génesis de las divinidades propiamente dichas, y se caracterizará por una expulsión de lo sagrado hacia las regiones más alejadas de la periferia social (aunque con capacidad 'sobrenatural' de incidir en ella). La otra, centrada en la reproducción de los momentos anteriores al sacrificio, retendrá la sacralidad en el espacio social y se manifestará plenamente en la propia figura de la víctima no sacrificada, que encarnará esos poderes divinos en la inmanencia sacralizada de la realeza así fundada."[408]

Así, la realeza sagrada estaría determinada por la sucesión del significado simbólico de los rituales y con la exigencia de las comunidades de retener para sí la manifestación de lo divino que observan en el monarca. Mientras en un primer momento el interés es la repetición total y perfecta del ritual sacrificial, con el tiempo el ritual se haría imperfecto y con espacios temporales que permitirían mantener con vida a un sujeto con las categorías divinas con las que ha sido designado, y sacrificar a otro en su lugar como

[408] *Ibid.* p.597.

víctima propiciatoria[409]. La víctima propiciatoria permitiría salvaguardar al monarca a la vez que mantener el sacrificio catártico que tanto beneficia al orden de la sociedad[410].

Pero también podríamos intentar comprender el origen del poder desde nuestra perspectiva, más allá que entendiéndolo solo, como cree Girard, en la conversión de la víctima en rey para ser sacrificado. Al Girard plantear que la monarquía y lo sagrado no están separados como dos acontecimientos que se superponen, sino que ocurren a la vez, surgen nuestras dudas[411]. ¿Y si podemos determinar una separación temporal entre un acontecimiento y otro? Sigamos esta lógica para ver donde nos lleva: afirmemos que primero es la monarquía (poder) y luego lo sagrado. Lo sagrado ocurre como consecuencia del asesinato de la víctima, y en el caso de la monarquía sagrada, según Girard, ocurre en la degradación del sistema ritual que permite que la víctima sea sustituida y el chivo expiatorio original mantenga tanto su vida como su estatus. Pero la monarquía vendría previamente.

---

[409] "La différence fondamentale me paraît évidente. Dans la monarchie, l'interprétation accentue l'intervalle entre l'élection de la victime et son immolation, c'est donc la victime pas encore sacrifiée, la victime encore vivante. Dans la divinité, au contraire, l'interprétation accentue la victime déjà sacrifiée, c'est donc le sacré déjà expulsé hors de la communauté. Dans le premier cas, la puissance sacrée sera surtout présente, vivante et agissante dans la personne du roi ; dans le second elle sera absente, en la « personne » du dieu". GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.78. Traducción al castellano de ORTIZ GARCIA, ALFONSO: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982.

[410] "Le sacrifice rituel est fondé sur une double substitution ; la première, celle qu'on ne perçoit jamais, est la substitution de tous les membres de la communauté à un seul ; elle repose sur le mécanisme de la victime émissaire. La seconde, seule proprement rituelle, se superpose à la première ; elle substitue à la victime originelle une victime appartenant à une catégorie sacrifiable. La victime émissaire est intérieure à la communauté, la victime rituelle est extérieure, et il faut bien qu'elle le soit puisque le mécanisme de l'unanimité ne joue pas automatiquement en sa faveur". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.148. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. p.114.

[411] "Nous disons monarchie sacrée, comme si la monarchie venait d'abord et le sacré ensuite, comme si le sacré était surajouté à une monarchie pré-existante et qui n'aurait nul besoin d'être inventée. Si on observe le pouvoir royal, ou même le pouvoir dit central dans l'Etat moderne le plus déritualisé, tel qu'il fonctionne parmi nous, on s'aperçoit que même s'il est le plus fort, il n'est pas seulement cela, il met en jeu tout autre chose que l'oppression pure et simple. Le pouvoir royal est situé au cœur même de la société. Il fait observer les règles les plus fondamentales ; il surveille les opérations les plus secrètes de l'existence humaine, la vie sexuelle et familiale ; il s'insinue au plus intime denous-mêmes et pourtant, sous bien des rapports, il échappe lui-même aux règles qu'il incarne. Comme le dieu de saint Augustin, il est à la fois plus intime que notre intimité, et plus extérieur que la plus extrême extériorité. L'idée est bien trop complexe pour être l'invention pure et simple d'individus avides de pouvoir, ou alors il faut leur attribuer une intelligence et une puissance littéralement insondables, ce qui revient encore à les sacraliser. Le roi n'est pas un chef de bande glorifié, entouré d'un décor pompeux et qui dissimule son origine derrière une propagande habile sur le « droit divin »". GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.62. Traducción al castellano de ORTIZ GARCIA, ALFONSO: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982.

Como vimos, Girard considera que la monarquía sagrada es resultado de la evolución ritual que alcanza una segunda fase donde lo primordial no es la repetición homogénea del sacrificio primero, sino más bien, mantener a la divinidad tan externa como interna, pero, ¿y si esta autoridad y poder que se le reconoce a un sujeto es asignado al mismo por la comunidad por su mérito personal y no únicamente por una preparación sacrificial? Si fuera así, entonces la monarquía podría ser detectada como sugerimos, en aquel sujeto (líder) que ha determinado la unanimidad y direccionalidad de la masa y que con, su elección de la víctima, ha incentivado la catarsis violenta. Simon Simonse informa que está idea ya se encuentra en Frazer y De Heusch. Sobre la antropología y el estudio de los símbolos y de las realezas sagradas en estos pensadores, Simonse concluye: "The King is either a politician who cleverly manipulates sacred symbols, or a ritual or theatrical puppet."[412] La separación entre lo político y lo religioso identifica el poder político como algo previo al poder religioso. Es solo a causa de su poder político, induce Simonse en su lectura, que el líder se apropia de lo sagrado y se hace uno con lo divino.

Si la monarquía precede a lo sagrado, entonces el reconocimiento de esta autoridad no tiene única y necesariamente que ser detectado en una entrega metafórica de poder a un individuo que será luego asesinado, sino que puede provenir desde aquel sujeto que ha designado quién ha de morir. Si su elección es acertada se le reconoce como alguien importante por la comunidad, así como hemos visto en los ejemplos que hemos propuesto. Entonces, ¿por qué motivo el carácter real no puede surgir desde aquí, al igual que puede haber surgido la categoría sacerdotal? Volvemos a incidir que esto no genera contradicción con las propuestas e intuiciones de nuestro autor principal y sus discípulos; sino que lo consideramos como otra forma de comprender cuál es el origen de lo político, que no se deslinda de lo sagrado religioso, pero que no solamente está unido a lo sacrificial en la figura de la víctima, sino también del victimizador.

Al sacerdote, mago o gurú de las sociedades arcaicas se les reconoce un poder especial como taumaturgos, como mensajeros de lo divino, nexo entre la comunidad y la divinidad, por lo cual tiene un estatus superior al del resto. Normalmente no se le sacrifica, pero su presencia pública y autoridad puede ser *a fortiori* el aspecto que lo sitúe como sacrificado. Su posición de separación de los demás le signa, y esta se funda en su condición de "con-sagrado", de "dedicado" y "entregado" a la divinidad, en lugar de

[412] SIMONSE, SIMON. *The king of disaster. Dualism, centralism, and the scapegoat king in Southeastern Sudan.* Fountain Publishers, 1992. p.5.

otros. Su poder y acción en el ritual no lo exime del sacrificio, sino más bien lo acerca y lo señala. Para Girard lo sagrado de la monarquía está determinado en su papel como víctima, y en esto estamos de acuerdo, en tanto que es convertido en divinidad y se une lo político y lo religioso en un único continente que es el rey sagrado. Pero esto no implica necesariamente que el poder político no esté inscrito en el sujeto antes de ser divinizado por el sacrificio. El mérito que adquiere la víctima divinizada por la catarsis alrededor de su asesinato, es semejante al mérito que adquiere aquel que ha llevado a cabo la organización de la unanimidad, esa preparación sacrificial – que pasa por alentar a la masa hacía el asesinato – que Girard sugiere estuvo en manos de los tres amigos, en el caso de Job (existen ocasiones en que el mérito del sacrificador sea superior al de la víctima sacrificada, por ejemplo el caso de Apolonio de Tiana). Pero entre la víctima asesinada y el caudillo de la masa existe una relación tan profunda como divergente. Uno es seleccionado por el otro, y mientras uno muere y se reconoce, en el sentido farmacológico, lo beneficioso de su muerte, el otro se levanta como autoridad de la violencia y empieza a objetivar y dirigir los sacrificios. A mayores resultados en los sacrificios rituales, mayor será el prestigio y el poder del sacrificador. De esta manera el prestigio por su elección, como en Apolonio de Tiana puede ser el origen del poder político[413].

Por otro lado y abriendo una nueva hipótesis, de esta separación entre el poder político y el poder religioso puede argüirse un discurso nuevo. El poder político de un sujeto previo al sacrificio puede constituir, luego de su asesinato, el arquetipo victimario de la realeza. Si el reconocimiento sobre sus decisiones o sobre su autoridad en relación a lo divino, esto es: en relación al sistema sacrificial, entonces la legitimidad de sus acciones podría descomponerse y terminar siendo víctima de su propio poder. Como sugiere Frazer:

> "Según un relato indígena el origen de la autoridad de los jefes melanesios se funda enteramente en la creencia de que tienen relaciones con los más poderosos espíritus y utilizan su influencia sobrenatural. […] todos temían su poder sobrenatural […] Tan pronto como un importante número de gentes empezaba a desconfiar de su influencia con los espíritus, su autoridad para imponer multas comenzaba a bambolearse."[414]

[413] Cf. FRAZER, JAMES G. *La rama dorada.* Fondo de Cultura Económica, México, 1944. p.116.

[414] *Ibid.* p.114.

El capítulo de Frazer sobre los reyes magos es significativo al respecto de nuestras intuiciones. Frazer logra determinar cómo los jefes tribales ejercían un papel sacerdotal en los rituales encargándose, a partir de aquella relación especial que se le reconoce con lo sagrado, de obtener beneficios para la comunidad. Toda su legitimidad, autoridad y poder está en relación a lo ritual. Tal como el ejemplo de los hacedores de lluvias que tanto emocionó al etnólogo inglés y que, como hemos visto es tratado algo más recientemente por Simonse, su papel de líder deriva de su capacidad de beneficiar a la comunidad. En cuanto su decisión sea errónea, o llegue un momento de sequía o su posibilidad de cohesionar a la masa en torno a los sacrificados decae, entonces es sacrificado como culpable[415]. De su muerte y la paz consiguiente que llega a la multitud, puede determinarse como una divinidad y constituirse un arquetipo victimario sobre el poder político. Para que exista, por ejemplo, un ritual como el diasparagmos griego, que escoge a un sujeto y lo impone como rey para luego ser asesinado por todos, se requiere según la teoría mimética de Girard, de un primer sacrificio que sea modelo del resto de rituales y que determine al rey como víctima. De tal manera que un jefe o sacerdote que ha logrado ir afirmando su poder en el interior de la comunidad puede ser rápidamente defenestrado por sus malas decisiones, por lo cual su sacrificio se convierte en principio ritual. Creemos que se pueden identificar fácilmente las huellas entre lo propuesto por nosotros y las ideas de Girard que hacen visible la circularidad del mecanismo victimario. Aquel que en su día ha escogido a la víctima y obtiene cierta notoriedad por ello, puede finalmente convertirse en una víctima que será sacrificada y que determine para los futuros rituales el arquetipo victimario del rey o jefe. Solamente bastaría que la catarsis del asesinato del jefe resuelva las tensiones internas y que la violencia sea saciada para que se reinstaure el fundamento ritual sacrificial en torno a la figura del líder.

En Frazer está determinado, como vimos antes con González, que al tiempo, diversas sociedades descubran un beneficio superior en la supervivencia del jefe/rey, que en su muerte sacrificial. También el etnólogo inglés determina cómo la inteligencia de distintos sujetos permitió que salvaran su vida haciéndoles comprender a la comunidad el valor de su presencia en el interior de la misma, y traspasando su poder a otros por un período de tiempo, elemento que, como vimos, mantiene a resguardo el poder religioso-político y

[415] "Aunque el jefe adquiera la riqueza por el desempeño de supuestas virtudes mágicas, con frecuencia, casi generalmente, tiene un violento fin, pues en tiempo de sequía el pueblo encolerizado se reúne y le mata, creyendo que él es quien impide que caiga la lluvia". *Ibid.* p.115.

cumple con las prerrogativas sacrificiales[416]. En estos casos, el rey mantendría su definición como divinidad en consonancia a su valor para la comunidad. Pero en "Reyes occisos", Frazer determina cómo muchas sociedades arcaicas no pueden soportar la debilidad de un monarca por lo cual es finalmente sacrificado para que su poder sea traspasado a alguien más joven. La monarquía no solamente retendría en algunos sujetos de forma hereditaria el poder político sino también el poder sagrado. Los hijos de los monarcas serían reconocidos como monarquía sagrada absoluta, lo cual, si nos guiamos por las propuestas teóricas de Girard, tendría un inmenso valor para la sociedades sacrificiales porque mantendría siempre una relación entre lo sagrado y lo mundano en el interior de la comunidad, y por otro lado, existiría una familia que durante generaciones mantuviera sobre sí un arquetipo victimario predominante. Al igual que Girard, para Frazer las monarquías sagradas nacerían en la supervivencia de un sujeto que iba a ser sacrificado, o el intercambio de una víctima por otra.

De cualquier manera, una vez que el monarca sobrevive a su sacrificio y se introduce en la dinámica de ser un chivo expiatorio "resucitado" que se mantiene como parte de la comunidad, su autoridad le permite señalar cuál será el sacrificio idóneo para las divinidades. De esta forma, muchos monarcas fueron a la vez identificados en un papel de sacerdotes o magos. El nexo con el sujeto que busca generar una masa unánime en la selección de un culpable, con la idea de un monarca-sacerdote sagrado es contundente. De igual forma que el líder que, como hemos demostrado, ilumina a quién ha de ser la víctima, si la elección del monarca de una víctima expiatoria es óptima, y de la violencia desbocada se concluye en una paz, entonces su autoridad y poder irán en aumento, y se determinará que sus elecciones son satisfactorias y en conjunción con la voluntad de lo sagrado. Cuanto más aumenta su poder divino, análogamente aumenta su poder político.

[416] *Ibid.* p. 323ss. Para nuestro autor esta sustitución de la víctima expiatoria por otra víctima determina en su totalidad la evolución de los rituales. Una evolución que irá sometiendo la violencia sacrificial a cuotas cada vez más ínfimas. Del asesinato de una víctima humana al desarrollo ritual, traspasará la carga a lo animal (en *Le violence et le sacré* Girard afirma cómo distintas tribus, en particular menciona a los Nuer y los Dinka, hacían tan cercanos a sus animales domésticos con el cometido de "hacerlos como ellos" para que su sacrificio pudiera salvaguardar a la comunidad). Este paso de lo humano a lo animal permitiría que el sacrificio violento se redirigiera fuera de la comunidad sin causar un perjuicio a los participantes. Un poco más evolucionado el sacrificio tendería hacia lo vegetal donde el sacrificio ritual se llevaría a cabo en la entrega de partes de la cosecha o en forma de libaciones (En *Le sacrifice* Girard habla del ritual sacrificial al dios Soma, una especie de planta que era triturada y posteriormente bebida). La sustitución sacrificial tiende a alejar más y más a la víctima expiatoria original de la violencia, y esta violencia se acerca cada vez más a segmentos propiciatorios donde no hay peligro de violencia residual o venganza. Estos segmentos delimitados son los animales y las plantas. Para una lectura profunda al respecto Cf. GIRARD, RENÉ; WILLIAM, JAMES (ed.). *The Girard reader*. The Crossroad Publishing Company, New York, 1996. pp.72-87.

La capacidad del monarca sagrado de potenciar el sacrificio y de canalizar la violencia le hace ser cada vez más externo y permite que cada vez crezca más su mito como divinidad por lo cual aleja más de él la violencia sacrificial, haciéndole siempre necesario en la lógica de la autoridad social. Para poder mantener este estatus requiere de la manutención eficaz del mecanismo del chivo expiatorio, y de paso, como sostiene Frazer, debe ser capaz además de ser un importante gestor político que sepa evitar a los enemigos extranjeros y resolver los problemas sociales. Pero para Girard, la realidad del monarca sagrado no deja de estar sujeta a su papel como víctima. El nexo entre lo humano y lo divino es el reflejo de haber sido sacrificado, aun cuando la comunidad lo entendiera como resucitado. Por lo cual su papel de dios está sujeto a su asesinato sacrificial, aunque este ya tuviera más un carácter simbólico que real. Por ello, su identidad como puente entre lo externo y lo interno, aquello que lo identifica como rey sagrado, lo identifica como víctima. Y no puede entenderse, según Girard, su papel fuera de ser víctima. Por este sentido de obtener a una víctima tanto interior como exterior[417], es por lo que nuestro autor plantea que se da la elección del rey como sacrificable: porque el rey es en su superioridad, más interno y más externo que el resto de los sujetos. [418]

Esta idea de Girard sobre la autoridad y lo divino es fundamental para el desarrollo de cualquier teoría política. La unidad que plantea entre la víctima sacrificada y *renacida* como dios y el líder, intuye todo el contenido intelectual de una multiplicidad de autores

[417] En este análisis, resulta sumamente importante la necesidad obsesiva de la comunidad, para evitar la venganza, de que exista una unanimidad y una cierta marginalidad de los sujetos que serán sacrificados. A mayor unanimidad y marginalidad de la víctima, más eficacia obtiene el mecanismo en el control de la violencia residual, y menos posibilidades de venganza existe. Esto es afirmado por Anspach al sugerir que "The marginality of the victim and the unanimity of the sacrificers are two sides of the same coin. It is easier to unite in sacrificing a victim who is an outsider or not fully integrated into the community. The decisive question is always whether or not a bond exists between the victim and other individuals who might feel obliged to seek vengeance". ANSPACH, MARK. "Vengeance and the Gift". En WOLFGANG, PALAVER; ALISON, JAMES (eds.). *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion.* Palgrave Macmillan, New York, 2017. p.54.

[418] Girard considera que la víctima debe ser a un mismo tiempo tan exterior como interior y que en esto reside su singularidad y su capacidad catártica. Con su muerte retorna al espacio de lo sagrado, como informa Eliade, y adquiere para la comunidad todo beneficio. En « *La violence et le sacré* » afirma : "Il ne faut pourtant pas conclure de ce qui précède que la victime émissaire doit être perçue comme simplement étrangère à la communauté. Elle ne fait qu'un avec le double monstrueux. Elle a absorbé toutes les différences et, notamment, la différence entre le dedans et le dehors ; elle passe pour circuler librement de l'intérieur à l'extérieur. Elle constitue donc, entre la communauté et le sacré, à la fois un trait d'union et de séparation. Pour être à même de représenter cette victime extraordinaire, la victime rituelle, idéalement, devrait appartenir à la fois à la communauté et au sacré. On comprend maintenant pourquoi les victimes rituelles sont presque toujours empruntées des catégories non pas franchement extérieures, mais marginales, esclaves, enfants, bétail, etc.". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.375. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. p.289.

posteriores que identifican el origen de la política en lo religioso, y más allá de lo religioso, en lo sacrificial. La idea de Girard de una víctima que ha sido sacrificada aunque sea de forma simbólica y ha vuelto a la vida como rey-dios nos permite consolidar nuestro concepto de víctima victimizadora.

El ejemplo que tomamos para este concepto procede del estudio de Girard a *Las Bacantes* de Eurípides. Cuando Girard habla de *Dionisos* y cuenta su historia, relata cómo Dionisos es víctima de los titanes que lo rodean de bebé, lo asesinan y se lo comen. Ante esto Zeus, padre de Dionisos, lo resucita a la vez que castiga a los titanes[419]. Pero nuestro autor considera que posterior a su muerte el dios resucitado se introduce en el proceso sacrificial ya no como víctima, sino como sacrificador.

> "Dans le mythe des Bacchantes, Dionysos ne joue pas le rôle de la victime mais celui du *sacrificateur*. Il ne faut pas se laisser égarer par cette différence, en apparence formidable, en réalité nulle sur le plan religieux: l'être mythique ou divin en qui le jeu de la violence paraît s'incarner n'est pas limité, on l'a déjà vu, au rôle de la victime émissaire. C'est la métamorphose du maléfique en bénéfique qui constitue l'essentiel et le meilleur de sa mission, c'est cette métamorphose qui le rend proprement adorable, mais la métamorphose inverse, on l'a vu, relève aussi de lui. Rien de ce qui touche à la violence ne lui est étranger ; il peut donc intervenir en n'importe quel point du jeu souverain ; il peut assumer n'importe quel rôle ou tous les rôles successivement et même simultanément."[420]

Ha sido el ejemplo del mito de Dionisos el que nos ha permitido conformar más y mejor nuestra intuición de la víctima como victimizadora. Ya Girard ha interpretado esta información antes que nosotros. Logró distinguir que Dionisos es la divinidad que alcanza toda gloria en el papel que esté jugando durante el sacrificio, pero que no se mantiene meramente en el papel de la víctima, sino en ocasiones del victimizador. ¿Esto por qué? Porque Dionisos es la violencia en sí misma. Su ser es el mecanismo expiatorio en sí mismo, en tanto que por momentos es víctima y en otros es asesino. Mantiene el sistema sacrificial vivo al imbuirse al interior del mismo por completo; y le da forma,

[419] Cf. GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.90. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona, 1986. p. 98. Girard describe la historia de Dionisos de su lectura de ELIADE, MIRCEA. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas.* Vol. I. Cristiandad, Madrid, 1978. p. 385.

[420] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.347. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN. *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983. p.389.

permitiéndonos comprender cómo se sustenta el mecanismo. La centralidad del mecanismo victimario ya no estaría determinada en la víctima, sino en todos los elementos que son parte del sistema sacrificial.

Dionisos una vez muerto y resucitado despierta con una sed de sangre y violencia y por donde va deja huellas de destrucción. De ahí la frase que toma Girard de Heráclito: "Dionysos c'est la même chose que Hadès"[421]. Dionisos como divinidad se comporta como el *pharmakos* griego por excelencia, su belleza es signo de beneficio y salud para la comunidad, su sed de violencia es crisis y muerte para la misma. De esta forma, la ambivalencia de la divinidad, causa de su paso por la muerte violenta, le resume como el dios más bello y mortífero[422].

Esta violencia significada en la persona del dios griego es la que defiende Nietzsche y Heidegger en sus pensamientos. Nietzsche da a comprender a sus lectores la defensa de una moralidad que él consideraba superior a la propuesta por la de Cristo. Una forma de vida que reincorpora los supuestos del mecanismo del chivo expiatorio. Nietzsche defiende al dios griego ante el crucificado, porque ha visto la capacidad de las sociedades arcaicas de mantenerse en pie a través de un mecanismo que se sustenta en la violencia, pero que limita la violencia. Para Girard el ataque nietzscheano al cristianismo es solo reflejo del conocimiento del pensador nihilista del mecanismo del chivo expiatorio y contra la desmitificación de la violencia que promulgaba Cristo desde la cruz[423]. Dionisos

[421] *Ibid.* p.148.

[422] "Dionysos est à la fois « le plus terrible », et « le plus doux » de tous les dieux. De même, il y a le Zeus qui foudroie et le Zeus « doux comme le miel ». Il n'y a pas de divinité antique qui ne soit à double face ; si le Janus romain présente à ses fidèles un visage tour à tour pacifique et belliqueux, c'est parce qu'il signifie, lui aussi, le jeu de la violence ; s'il finit par symboliser la guerre étrangère, c'est parce que celle-ci n'est qu'un mode particulier de la violence sacrificielle. Repérer le jeu complet de la violence, dans les sociétés primitives, c'est accéder à la genèse et à la structure de tous les êtres mythiques et surnaturels. Nous avons vu que la victime émissaire est mise à mort sous les apparences du double monstrueux. C'est donc au double monstrueux qu'il faut rapporter le caractère spectaculairement ou discrètement monstrueux de toute créature sacrée. L'union du maléfique et du bénéfique constitue, bien entendu, la monstruosité première et essentielle, l'absorption par l'être surhumain de la différence entre la «bonne» et la «mauvaise» violence, la différence fondamentale à laquelle toutes les autres paraissent subordonnées". *Ibid.* p. 348. Es interesante cómo Girard, hablando de Dionisos, sostiene que toda divinidad es un doble monstruoso, tan benéfico como maléfico para la comunidad. Y es justamente en esta ambivalencia como la comunidad interpreta a su rey sagrado. Como aquel que puede lograr que la comunidad florezca gracias a los diversos beneficios de las divinidades, o aquel culpable por quien la comunidad está padeciendo. Su relación con lo divino lo vuelve ambivalente y tan admirable como temido. Aquí también se identifica gran parte del contenido de su poder político: en su capacidad de causar tanto terror que se mantenga como eje de relacionalidad entre los sujetos. Así lo veíamos en Hobbes o cuando analizábamos el tema del Dios, señor y padre en el capítulo 1 de nuestra tesis. El rey en este caso se convierte en el punto central que delimita, con su autoridad, las relaciones entre los sujetos, primero entre ellos y lo divino (que él representa), y luego entre el resto de los individuos.

[423] Cf. GIRARD, RENÉ. "Dionysus vs the Crucified". *MLN*, Vol.99, No. 4 (sept.1984). pp. 816-835.

contra el crucificado no es más que un intento de salvaguardar el mecanismo que por siglos ha mantenido la violencia sometida por la misma violencia, y un intento de ridiculizar la fuerza del primer cristianismo y su capacidad de deconstruir el mito desde dentro dándole a conocer a las personas la culpabilidad del asesinato de inocentes. Según cree Ruiz Lozano, Nietzsche es capaz de distinguir entre la religión pagana y la religión cristiana, pero se decanta por la religión de la violencia porque no puede admitir la moralidad del cristianismo, que cree se sustenta en la debilidad y el abandono de la violencia como solución de la violencia. Defiende Ruiz Lozano: "Él [Nietzsche] es capaz de distinguir las dos clases de religión. Pero opta por la religión de la violencia. Porque, la religión cristiana, piensa, es una religión surgida del resentimiento, que revela la injusticia del sufrimiento y muestra el absurdo de las multitudes dionisiacas de este mundo. En cambio, lo dionisiaco es la vida misma en su fertilidad y repetición, en su tormento y su voluntad de aniquilar"[424]. También Heidegger defiende contra la moral cristiana este fundamento del dios de la violencia. En su frase *solo un dios puede salvarnos*, testamento filosófico-político del filósofo, Heidegger clama por una restauración de la violencia. Ese dios que puede salvarnos no es Cristo, sino Dionisos: el dios que sostiene el sacrificio victimario, aquel sistema que, para Heidegger, mantiene con vida a la sociedad a través de la violencia. No es solamente un intento del filósofo existencialista de renovar los mitos clásicos, sino de hacer muy presente el mecanismo victimario en su día. Ya sabemos la enorme influencia que significó tanto Heidegger como Nietzsche para distintos personajes del siglo pasado que se fascinaron con la idea del imperio y de las monarquías sagradas, al nivel de construir sus sistemas sociales totalitarios sobre millones de víctimas sacrificiales. Dionisos representa el mecanismo del chivo expiatorio y a la vez el principio de *méconnaissance* que lo protege. Por ello Nietzsche no puede aceptar el cristianismo, porque es el principio que deslegitima la violencia y la vuelve a colocar en las manos de los asesinos.

Retomando nuestra idea, la monarquía sagrada funciona igual que Dionisos como víctima y victimizadora. Al ser chivos expiatorios que han logrado esquivar el sacrificio real, y manteniendo su poder político y sagrado, son aquellos sujetos determinantes del orden ritual. Su elección de la víctima es entendida, por tanto, como eficaz y benéfica. Por

[424] RUIZ LOZANO, PABLO. "Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard". *Pensamiento*, Vol. 70 (2014). pp.229-257. p. 250. Como puede verse en este excelente artículo, Nietzsche está en cierta forma obligado a recurrir al mecanismo del chivo expiatorio y a su circularidad para poder mantener a flote gran parte de su teoría. El superhombre o el principio del eterno retorno tendrían su origen en un sistema que es autoregulador y circular, por lo cual se actualiza y recrea miméticamente en cada repetición.

nuestras lecturas a Girard hemos determinado tres figuras que se alinean en un único punto. En primer lugar aquel líder que desde la sombra ha cohesionado a la masa determinando a un culpable; desde aquí el líder puede alzarse por sus decisiones con cierto poder político. En segundo lugar, el monarca sagrado que obtiene todo su carácter monárquico en relación a su futuro como víctima sacrificial. En tercer lugar el dios Dionisos que se identifica en su papel de víctima y de victimizador. Los tres principios no son más que uno solo: aquel sujeto que es determinante del sacrificio violento aunando a la multitud contra una víctima propiciatoria o siendo él mismo la víctima del sacrificio. La elección de la víctima por el rey sagrado se vuelve objetiva y no espontánea, en cuanto que responde al legitimo interés del líder de salvaguardar el ritual y su vida. Lo sagrado aumenta el poder político en tanto que interfiere en la concepción de la comunidad acerca del valor del monarca. Su vida siempre está en juego, pero con suficientes sacrificios que influyan en la forma de verlo de la comunidad, el rey sagrado puede mantener su vida. Por ello hablamos de una víctima victimizadora. De una víctima que al no pasar por los resortes comunes del sacrificio real, sino de un sacrificio simbólico, se convierte en el sacrificador de otros muchos. Y tal como afirmó Dumouchel, el sacrificio violento diviniza tanto a la víctima asesinada como al sacrificador que llevó a cabo el sacrificio (aquel que ha seleccionado a la víctima para la comunidad). La víctima victimizadora es el concepto que Girard no alcanza a formular pero que sí presiente. Es el concepto que sostiene aquellos vacíos acerca de la monarquía sagrada, de su constitución y de su manutención en el tiempo. Su concepción de Dionisos como una víctima que empieza a tener sed de sangre y violencia, necesita ser aterrizado y cuestionado y es lo que hemos hecho.

Dumouchel nos advierte con sus ideas la importancia de ampliar nuestras miras. Para poder alcanzar todo el potencial que está en el interior de la teoría mimética, debe entenderse el sacrificio destacando una triple centralidad y no ya un único y determinado papel. Para que entendamos bien el mecanismo del chivo expiatorio debemos siempre movernos en este triángulo violento que es fundamental en todo sistema expiatorio: la víctima, el sacerdote y el altar.

Los tres puntos convergen en lo sagrado religioso, porque los tres son el eje en el cual se mueve la violencia. La multitud se congrega en torno a este centro y es el centro (los tres ejes) quien determina con sus actos el juego sacrificial. El lugar indicado para los sacrificios, como suponía Eliade en sus obras, es sagrado, y todo lo que se introduzca en

este espacio está determinado por lo sagrado. Por ello la importancia que denotan los investigadores, antropólogos y etnólogos a los lugares donde los humanos llevaban a cabo sus rituales (en ocasiones en el centro de las grandes plazas donde se levantaban grandes túmulos para que todos los miembros de la sociedad participaran del sacrificio; en otras ocasiones a las afueras de la ciudad para evitar contaminar el interior de las ciudades). Por su connotación de lugar sagrado, el individuo que es llevado al sacrificio como víctima pertenece ya a lo sagrado, o será parte de este universo al externalizarse de la comunidad. Su papel como víctima está determinado por lo divino del lugar y por la connotación catártica que precede a su asesinato. La víctima se diviniza y se vuelve exterior a la comunidad pero integrada por su realidad de dios a esta. Pero a su vez aquel que ha escogido a la víctima, aquel que la sacrifica cual carnicero – el sacerdote – está también imbuido en la dinámica socio-religiosa. El sacerdote es la masa, la representa y por lo tanto es máxima figura de igualdad[425], pero a la vez es diferencia, como la víctima, y, como ésta, tiene el peligro de sufrir la violencia del resto. Por ello el sacerdote sacrifica primero por él y luego por el pueblo (Lev. 4: 3-12). El rey-sacerdote-mago, salva su vida escogiendo a la víctima indicada que sacie la violencia del pueblo y elimine la marca que pesa sobre su cabeza. Su forma de salvar la vida implica la elección de otro que muera por él, y al no morir y propiciar ese beneficio, su vida se hace necesaria para la sociedad. Así se funda su autoridad y poder. El tríptico que acabamos de identificar es la base del sacrificio que posterior al mismo se convertirá en el origen de la sociedad distribuido en mitos, ritos y prohibiciones.

En nuestro caso, el concepto de víctima victimizadora surgió una vez alcanzadas las conclusiones. Tal concepto es el desarrollo teórico de una reflexión a la que llegamos previamente. Para poder explicar el papel del líder totalitario como caudillo y sacerdote, teníamos que construir el concepto de víctima victimizadora primero. Y fue rastreando en la teoría mimética donde descubrimos que Girard había planteado ideas semejantes, aunque no las había esquematizado o sintetizado en un concepto. No podíamos explicar la figura clave en los sistemas totalitarios en general, y el caso de Cuba en particular, sino definíamos cómo este salva su vida sacrificando a otros. Y fue luego de tener las

[425] Girard informa en *Des choses cachées…* la existencia de rituales donde la masa debe participar de forma unánime, y otros donde está prohibido el contacto con el culpable, por lo cual el sacrificio se reserva solo a los sacerdotes como representantes de toda la comunidad. Cf. GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.56. Traducción al castellano de ORTIZ GARCIA, ALFONSO: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982.59

conclusiones claras que fuimos obteniendo las premisas. En nuestro estudio del caso de Cuba veremos el reflejo de este discurso que acabamos de desarrollar.

Queda determinar cómo en Girard el inicio de la sacrificialidad, propiciada por el mecanismo victimario, retorna a la masa a una forma de comunidad dando origen, desde lo religioso, a la cultura que sostiene a la sociedad. El asesinato primigenio se *oculta* bajo lo religioso arcaico para someter al grupo a una dinámica social centrada en patrones religiosos que son fundados en la violencia residual, y que obliga a los sujetos a permanecer atentos a una lógica sacrificial repetitiva, esto es: sostener a la comunidad con la repetición constante de sacrificios expiatorios. En Girard la cultura es hija de la violencia sacrificial.

4. Los orígenes de la cultura y la sociedad según Girard.

En el capítulo anterior se incidía en la fórmula del mecanismo del chivo expiatorio, principal estudio etno-antropológico de Girard y su escuela. El mecanismo del chivo expiatorio, concebido como un proceso humano es transhistórico y transcultural, por lo cual es fácilmente percibido, según nuestro autor, en todas las épocas y lugares donde la historia humana ha transcurrido; y por lo tanto, Girard se plantea realizar un estudio en sus obras de cómo se percibe este mecanismo en las distintas sociedades.

Una vez se ha consumado el asesinato del culpable, por manos de la masa, la euforia de la violencia desaparece y se inicia un periodo de calma que es comprendida como un don. El asesinado, la víctima, comienza a ser descubierto en una dualidad que para Girard no debe pasar desapercibida. Esta dualidad presenta al culpable tan atrayente como desagradable. Es el *pharmakos*, una doble naturaleza en el mismo sujeto: tan benéfico como diabólico. Los crímenes impuestos por la comunidad al sujeto (que como hemos señalado en los arquetipos de persecución, son tan solo elementos que lo evidencian como diferente a la comunidad) lo titulan como un destructor de la normalidad y la cohesión del grupo; pero una vez que ha muerto, su asesinato es tranquilizador y unificador. Esto deviene de la situación de elección, aceptación y asesinato *unánime* del culpable, por el cual la masa intuye una relación de proximidad antes inexistente a causa de la crisis de las diferencias. Como señala González en su investigación doctoral: "el unanimismo de la masa anticipa la unificación comunitaria que se producirá gracias a la reconciliación que ofrece el asesinato del chivo expiatorio."[426]

La unanimidad es principio de unicidad de la masa, pero hay que esperar hasta el asesinato colectivo para la formación de la comunidad. Si antes mencionábamos que la masa es la categoría relacional por excelencia en la crisis de las diferencias, ahora comprendemos que hasta que no se traslada la violencia hacia un único sujeto y este es asesinado, no podemos evidenciar el final de la masa para constituirse nuevamente como comunidad. Comunidad entendida como sujetos racionales que acceden a construir un grupo consolidado que comparta normas y elementos comunes. La diferencia de la masa con la comunidad estaría en que la masa solo deviene en momentos de crisis donde el sujeto,

[426] GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.183.

como aseguraba Canetti, desaparece en un conjunto uniforme que resuelve los peligros del entorno redirigiendo la fuerza y la violencia hacia el exterior[427]. En la masa no podemos esperar una racionalidad que no esté sometida ante el miedo y la violencia; en la comunidad la relación es racional y permite a los sujetos ampliar y disminuir las formas de contacto. En la masa los sujetos son succionados al interior amen de los problemas que suceden entorno al grupo. Solo la masa se vuelve, en los momentos de crisis, una verdadera alternativa de supervivencia, y el sujeto así lo percibe. Por ello la masa no es un estado natural de relación – tanto en Canneti como en Girard esto es evidente –, sino un estado pervertido ocasionado por los diferentes peligros del exterior[428]. En el caso de la crisis de las diferencias el peligro está en la violencia interior del grupo que amenaza de forma homogénea la vida de todos los individuos. Por ello, una vez que el mecanismo externaliza la violencia en un único elemento discordante, la masa se vuelve a transformar en comunidad.

La verdad descubierta por Girard es que la comunidad ha surgido a partir del asesinato colectivo que ha generado la paz propicia para que la rivalidad mimética sea superada y la comunidad vuelva a su orden diferencial. Esta paz no puede ser obra de la masa, sino que debe provenir de la misma fuente del conflicto, la víctima[429]. Por lo cual el sujeto asesinado se vuelve centro de las relaciones intersubjetivas. De ahí la visión social del *pharmakos* como divinidad. La centralidad a la que es sometida la víctima sacrificial es la renovada visión sobre este sujeto, una vez que la violencia no dirige los actos del

[427] Sostiene Girard : "Les mythes débutent presque toujours par un état de désordre extrême. Ce chaos, le plus souvent, ne se prétend pas « originel ». Souvent on peut détecter derrière lui une espèce de détraquement ou d'inachèvement, soit dans la communauté, soit dans la nature, soit dans le cosmos". GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l´éclair*. Paris, Grasset. 1999. p.67.

[428] "Le protagoniste dans les mythes archaïques, c'est la communauté entière transformée en *foule violente*. Se croyant menacée par un individu isolé, fréquemment un étranger, elle massacre spontanément le visiteur. On retrouve ce type de violence en pleine Grèce classique, dans le culte sinistre de Dionysos". *Ibid.* 68. Las cursivas son nuestras.

[429] Il n'y a plus d'ennemi, il n'y a plus de vengeance, puisque, dans le bouc émissaire, on a mis à mort l'ennemi absolu. Si cette réconciliation est assez forte, si le malheur qui a précédé, si la souffrance ont été assez grands, le saisissement va être tel que la communauté va s'interroger sur sa bonne fortune. Elle est trop modeste pour s'en attribuer le mérite. L'expérience lui a montré qu'elle est incapable de surmonter ses divisions par ses propres moyens, incapable de rafistoler toute seule son contrat social si vous voulez. Elle va donc se tourner à nouveau vers son bouc émissaire. Elle va le rendre lui-même responsable de son efficacité en tant que bouc émissaire. À l'idée qu'il peut détruire la communauté s'ajoute désormais celle qu'il peut la reconstruire. GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront.* Arléa, Paris, 1994. p.26. Además también repercute en la comprensión del sacrificio ritual como un ejercicio benéfico y protector para la comunidad: "Au cercle vicieux de la violence réciproque, totalement destructrice, se substitue alors le cercle vicieux de la violence rituelle, créatrice et protectrice." GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.203.

hombre. La comunidad percibe en la víctima un conjunto de dualismos que repercuten, desde la dualidad propia del asesinato sacrificial, en la visión objetiva y subjetiva del sujeto sacrificado: la víctima es tan interior como exterior a la comunidad; es tan malvada como bondadosa, de ahí la paz reinante; es tan monstruoso como bello. De todo ello se desprende que el ritual sea, a su vez, tan necesario como inquietante moralmente[430]. Todos estos dualismos dan a entender que en su relación con lo exterior y su apropiación de la violencia de todos, la víctima sea percibida como una deidad. "Él ha cargado la culpa de todos", por lo tanto su salida al exterior ha salvado a la comunidad, sin dejar de ser parte de esta. Su relación interior- exterior, tal como la relación del sacerdote o del rey, le hacen un sujeto clave en la percepción espiritual de la comunidad, por lo cual es divinizado al ser sacrificado.

Para nuestro autor esto es esencial, pues "Les peuples n'inventent pas leurs dieux, ils divinisent leurs victimes"[431]. Sus divinidades serán aquellas víctimas sacrificiales que con su muerte han salvado a la comunidad de la violencia interior. Son adorados, por su papel como salvadores. Pero a su vez se comprende por qué son temidos: por su papel previo como disgregadores del orden[432]. De ahí *pharmakos*, término que Girard asume de la propuesta filosófica de Derrida en su estudio de Platón. Un mismo sujeto que tiene en su poder la salvación o la destrucción de la comunidad. Un sujeto así no puede ser comprendido menos que como divino. Y así lo concibieron las comunidades arcaicas.

A partir de la muerte de la víctima, la comunidad que surge empieza a adorarle de forma especial. Girard advierte de esto en su análisis a Edipo, que una vez ha sido asesinado, es reclamado por todos como cuerpo divino al que adorar. Y es en esta adoración que surge para Girard lo religioso arcaico, que es a su vez fundamento de la cultura. Lo religioso procede directamente de la violencia expiatoria del mecanismo:

> "Mimetic theory argues that religion, or more precisely that the social process—the scapegoat mechanism—that is at the origin of religion, is also at the origin of culture

[430] "Dans tous les phénomènes du religieux primitif, d'un bout à l'autre de la planète, on retrouve cette dualité étrange du comportement sacrificiel ; le rite se présente toujours sous la forme d'un meurtre à la fois très coupable et très nécessaire, d'une transgression d'autant plus désirable en fin de compte qu'elle est plus sacrilège". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.269.

[431] GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l´éclair*. Paris, Grasset. 1999. p.75.

[432] "Voilà donc que cette victime se révèle aussi bienfaitrice. Le bouc émissaire devient divinité au sens archaïque, c'est-à-dire toute-puissante pour le bien et le mal simultanément". GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture. Desclée de Brouwer*. Paris, 2004. p. 27.

> and that it was this that began the process of hominization leading to modern homo sapiens sapiens. According to mimetic theory, the sacred, a self-regulating mechanism of violence, protected our ancestors against their own violence and progressively transformed them into humans."[433]

Del hecho religioso, que no es otra cosa que el asesinato primero mismo, se derivan los elementos fundamentales que sostienen y originan la cultura y la sociedad: el mito, el rito y las prohibiciones[434]. Por lo tanto el mecanismo del chivo expiatorio tiene una potencialidad "fundadora", al ser origen de la cultura y la sociedad. Deviene de esta propuesta de Girard, todo un ejercicio intelectivo por parte de la escuela mimética, en detallar la capacidad fundadora de la violencia en la paradoja de ver nacer el orden del desorden. En particular Jean-Pierre Dupuy señala el fundamento morfogenético que se encuentra en la esencia de la teoría mimética[435].

Estos elementos nos ayudan a comprender la totalidad de la vida de las sociedades arcaicas, por lo cual sugerimos entenderlas como religiones totalizantes, principio nuclear en nuestro estudio de las sociedades totalitarias modernas. Estas sociedades totalizantes tienen, como advirtió Durkheim, un carácter eminentemente religioso; es más: consideramos la imposibilidad de realizar un meticuloso estudio de las sociedades arcaicas o modernas sin reconocer su esencia religiosa. Y, para Girard, esta esencia religiosa tiene su origen en la violencia contenida por el mecanismo expiatorio.

Por ello, nuestro interés por utilizar la teoría mimética como metodología de estudio sociopolítico, pasa, en primer lugar, por reconocer la esencia religioso-sacrificial que sustenta la experiencia política y social de distintos estados y sus ciudadanos. Esto significa que lo sacrificial como mecanismo catártico se halla en los estratos mismos de

---

[433] ALISON, JAMES; DUMOUCHEL, PAUL. "Introduction". En WOLFGANG, PALAVER; ALISON, JAMES (eds.). *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*. Palgrave Macmillan, New York, 2017. p.11. Veáse también: GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.189.

[434] "L'ensemble du processus va servir en effet : 1) de modèle pour la mythologie qui se le remémore en qualité d'épiphanie religieuse, 2) de modèle pour le rituel qui s'efforce de le reproduire en vertu du principe qu'il faut toujours refaire ce qu'a fait, ou subi, la victime, en tant qu'elle est bénéfique, 3) de contre-modèle pour les interdits, en vertu du principe qu'il ne faut jamais refaire ce qu'a fait cette même victime, en tant qu'elle est maléfique". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.70 ; véase también : GIRARD, R; HAMERTON-KELLY. R.(ed.). *Sanglantes origines*. Flammarion, 1987. p.8.

[435] DUPUY, J-P. "René en Amérique". En ANSPACK, MARCK. *L'Herne*. Girard. Éditions de l'Herne, Paris, 2008, pp. 53-54.

distintas sociedades, y que este mecanismo es fundamento de lo religioso que sostiene el entramado social de las mismas. De esta manera buscamos proyectar, en la segunda parte de la tesis, un estudio de lo religioso sacrificial como sostén principal de los estados totalitarios[436].

Por último analizaremos el concepto de *méconnaissance*, uno de los más importantes principios rectores del mecanismo del chivo expiatorio y el posterior origen de la cultura desde la religión. Para Girard la *méconnaissance* es, junto con la mímesis, inequívocamente, el sustento del mecanismo y por lo tanto, parte indiscutible del origen de lo religioso arcaico. Entendido como olvido o desconocimiento en las traducciones españolas, el concepto reconfigura la actitud moral de los sujetos ante el asesinato sacrificial, y sustituye cualquier atisbo de duda o juicio ético por una legítima respuesta, por parte de la masa, de los designios divinos. De esta manera, considera Girard, que los asesinatos fundacionales ocultan la lógica de externalización de la violencia, que está al interior del mecanismo, capaz de trascendentalidad que a su vez dan origen a lo religioso arcaico, e impone una justificación para los actos de asesinatos colectivos trasladándolos tras el velo de lo religioso sacrificial[437].

[436] Sugerir que las sociedades totalitarias modernas se mantienen a flote gracias al efecto catártico y apaciguador del mecanismo del chivo expiatorio, es reivindicar un estudio que ya muchos pensadores han considerado y es el uso del mecanismo sacrificial en estas sociedades. Lo "nuevo" que buscamos introducir es la esencia religiosa arcaica que sostiene estos sistemas modernos, una esencia religiosa que estaría centrada en la violencia sacrificial. Más adelante fomentaremos un debate entre las intuiciones socio antropológicas de Girard y las ideas políticas de Emilio Gentile, para evidenciar que, la propuesta de afirmar los sistemas totalitarios como religiones políticas, va unido al reconocimiento de que no es una nueva religión la que se eleva en estas sociedades, sino un retorno a la religión violenta dionisiaca que analiza Girard en sus obras. A fin de cuentas en las sociedades totalitarias podemos encontrar el sentido de lo religioso que defiende González en su tesis, debatiendo acerca de lo religioso arcaico desde Girard: Lo religioso, en su conjunto, se presenta como una técnica de desviación de la violencia o de apaciguamiento catártico de naturaleza preventiva, que consiste en mantener a la violencia fuera del grupo social. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.207.

[437] "Religion is an attempt to control, to hold in check, sacral violence. It aims at preventing any further outbreak of spontaneous violence. To achieve its purpose, religion has to camouflage what really happened. It would not retain its structuring power in the formation of society if it did not hide the generative violence at its origin. Religion has to deceive, and it is this that has made religion so enigmatic an object of research. 'In order to retain its structuring influence,' writes Girard, 'the generative violence must remain hidden; misapprehension is indispensable to all religious or postreligious structuring, and the hidden nature of the event corresponds to the researchers' inability to attribute a satisfactory function to religious practices' (VS, 310)". DAVIS, CHARLES. "Sacrifice and Violence: new perspectives in the theory of religion from René Girard". *New Blackfriars*, Vol. 70, No. 829 (July/august, 1989) 311-328. p.319.

4.1. El ritual y su sentido mimético. Ritual y sistema judicial.

Veíamos en el capítulo anterior algunos aspectos importantes acerca del ritual. En nuestro análisis de la espontaneidad y aleatoriedad en la violencia colectiva, debimos detenernos unos instantes para comparar la violencia original con la violencia ritual. La primera como un asesinato aleatorio y difuso, la segunda ordenada y esquemática. Lo ritual en Girard solo puede ser origen de lo cultural como ejercicio meditado y ordenado de la comunidad para volver a ejercitar la violencia, pero esta vez bajo el orden establecido por el mecanismo expiatorio.

Vimos también de soslayo como el ritual no se mantiene como una mera repetición, sino que, en sí mismo, tiene un carácter originario y fundante. Cuando la crisis sacrificial arrecia, esto es: cuando es imposible de distinguir entre la violencia maléfica (indiscriminada y destructora) de la violencia benéfica (determinada y protectora), el ritual desaparece dando paso a un nuevo asesinato primigenio y reiniciando el mecanismo victimario.

De esta forma, todo ritual tiene un carácter fundacional cuando pueda ejercer como punto de origen de una nueva cultura. La forma en que el rito protege esta distinción de la buena y la mala violencia, es a través de la gestión en el interior del mecanismo de ciertas categorías que permiten distinguir a las víctimas, el lugar y la forma de ejercer la violencia. Bajo este orden se evita lo virulento de la violencia maléfica y se ejercita un mecanismo de autocontrol de la violencia que se sostiene en la separación total de la comunidad de sujetos predeterminados. El ritual se encarga de esta separación, que en términos médicos entenderíamos como extirpación, y que redunda en la presencia maligna de un sujeto en el interior del cuerpo social. Solo el ritual, una vez consolidado, puede determinar quién y cómo debe ser sacrificado (externalizado-consagrado), de ahí que el rito fortalezca el sentido geocéntrico de lo sagrado en el mecanismo violento en las comunidades arcaicas.

El ritual nace del primer asesinato. No solo es su origen, sino también su modelo. Una vez que se ha descubierto la eficacia del asesinato original para restablecer los patrones de convivencia perdidos durante la crisis de las diferencias, el mecanismo expiatorio, en su sabiduría diabólica, tiende a ampliarse e institucionalizarse, esto es: hacerse patente en la construcción de la sociedad. ¿Cómo ocurre esta institucionalización? En la transformación de la violencia original en un ejercicio repetitivo y ordenado: el rito. A

partir de los patrones que se desprenden del asesinato primigenio, se configura un ejercicio catártico que propicie el don de la paz al grupo. Es del asesinato fundacional que el ritual va a nacer, con determinado grupo victimario (enfermos, locos, esclavos, extranjeros, niños, viudas, ancianos, vírgenes…); con una forma específica de ejercitar la violencia colectiva (arrojarlo desde un acantilado, dilapidarlo, crucificarlo, asaetarlo, quemarlo…); y el lugar donde se llevará a cabo el sacrificio (en el centro de la ciudad, a las afueras de la ciudad, en el punto más alto o en alguna cueva…). El ritual no tendrá originalidad o independencia a la hora de seleccionar estas categorías, todo lo contrario, buscará re-presentar con suma precisión el asesinato original, porque la creencia arcaica consideraba que solo en la re-petición exacta se alcanzaban los mismos resultados. Por lo tanto el ritual es mímesis perfecta. Nada es más mimético en el mecanismo del chivo expiatorio que el sacrificio con respecto al asesinato primero, porque de esta imitación total se desprende la eficacia benéfica o la crisis destructora en la comunidad[438].

Pero Girard insistirá en que el rito sí mantiene una diferencia esencial con la violencia primera. Y es acerca de la violencia misma. Algo de esto ya lo vaticinamos en nuestro capítulo anterior. El ritual no puede ser, como el asesinato original, aleatorio e indiscriminado. No puede ser el desorden del origen, donde todos podían ser el culpable y donde espontaneidad estaba en la esencia del mismo. En el asesinato original no existía el objetivo de acabar con la violencia, solo era un ejercicio extremo contra aquel que consideraban culpable. La paz residual del asesinato colectivo es, simplemente, un derivado oportuno de la catarsis violenta, pero no un objetivo. En el ritual, la paz ya no es residual, sino objetiva. Se lleva a cabo el sacrificio victimario en tanto que se reconoce, a través del mito, la posibilidad de obtener un beneficio sagrado para la comunidad a través de la violencia. Por ello hablamos de categorías sacrificiales, porque reconocen que a través de la representación exacta de un acto violento, se puede derivar una paz que repercuta en las relaciones comunitarias; además de que vuelve a aunar en torno al sacrificio a la unanimidad de la comunidad.

Por otro lado, también difiere el ritual del asesinato primero del carácter y sentido y fuerza sangrienta de la violencia. En el rito se intenta rebajar esta violencia y *contenerla* en los

[438] Rites are the community's-controlled repetition of the scapegoat mechanism and can be defined as a "mimesis of an initial collective founding murder" (V&S, 97). Peace and unity in the community are thereby continually restored. PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory*. translated by Gabriel Borrund. Michigan State University Press. 2013. p.154.

espacios establecidos y contra las víctimas establecidas. La sabiduría del mecanismo expiatorio es de tal magnitud que la violencia, como un virus, se contiene y se expande a la vez que se ejercita. Debemos entender esta contención en su doble sentido: aquello que se contiene a sí mismo como continente de la forma; y aquello que ejerce una contención sobre sí mismo como contingente. La violencia para multiplicarse como un virus, no busca eliminar a todos los sujetos imbuidos en las relaciones de dobles antagónicas, sino que busca institucionalizarse, *conteniéndose* en un único sujeto victimado. Una vez que la contención surte efecto, la violencia se transfigura en ritual donde, aún en un grado menor de fuerza contra las víctimas, siempre se mantiene en el interior de la comunidad y siempre tiene víctimas. El virus no mata a todo el cuerpo social, sino que se "contiene" para tener siempre un alimento propicio. Es justamente en esta contención donde surge la distinción entre la buena violencia controlada y ordenada de una violencia desorientada y monstruosa[439].

Girard admitirá, como paradoja, que en esta contención propia de lo ritual, la fuerza de la violencia disminuye, en tanto que la representación nunca alcanzará el grado de violencia exacerbada que se experimentó en el asesinato fundacional. Aun así, es necesario, dice nuestro autor, que exista una violencia en el ritual, pues esta violencia es lo que fascina al grupo, lo que llama a la unanimidad contra una única víctima y, además, solo con la existencia de una violencia real es posible pensar en una imitación ferviente del asesinato fundacional[440]. La paradoja estriba en que en el interior del ritual debe darse una violencia real contra una víctima determinada, en cuanto que se busca externalizar a la violencia de la sociedad. Solo se puede mantener controlada la violencia ejerciendo la violencia. Y aun cuando el grado de fuerza ejercida en el ritual pueda variar, la violencia que se busca mantener fuera siempre tendrá un espacio al interior de la comunidad.

Ahora, ¿por qué la humanidad tiene necesidad de un rito, si ya se ha llevado a cabo un asesinato fundador que dio origen a la comunidad pacificada? Pues porque para el pensador francés la misma mímesis antagónica que desbordó a la comunidad hasta

[439] "Le rite élit une certaine forme de violence comme « bonne », apparemment nécessaire à l'unité de la communauté, face à une autre violence qui demeure « mauvaise » parce qu'elle reste assimilée à la mauvaise réciprocité". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré.* Albin Michel, Paris, 1990. p.165.

[440] " Un peu de violence réelle persiste dans le rite ; il faut, certes, que le sacrifice fascine un peu pour qu'il conserve son efficacité, mais il est essentiellement orienté vers l'ordre et la paix. Même les rites les plus violents visent réellement à chasser la violence. On se trompe radicalement quand on voit en eux ce qu'il y a de plus morbide et de pathologique dans l'homme". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré.* Albin Michel, Paris, 1990. pp.148-149.

llevarla al borde del precipicio, tiende a retornar al cabo del tiempo – recordemos que el proceso en Girard es ciertamente circular –, y por lo tanto debe existir un mecanismo de contención y prevención de la posible crisis. Así las sociedades arcaicas aprehendieron que el ritual está en el origen de la cultura por su papel regenerador de la paz residual. Solo de esta manera la comunidad puede superar una futura crisis. Así: " Quel que soit le problème, d'où que vienne le péril, le remède est d'ordre rituel et tous les rites se ramènent à la répétition de la résolution originelle, à un nouvel accouchement de l'ordre différencié".[441]

Así, la sociedad se constituirá como ritual en su totalidad. Todo será rito, pues todo acto social de los sujetos repercutirá en una acción de control de la violencia. Y, además, el ritual se implementará en los momentos más acuciantes y significativos de la vida de la sociedad, acaeciendo así el carácter sagrado que se le dio a momentos importantes como pueden ser el inicio de un año nuevo o la época de siembra y cosecha. Y, al desprenderse del ejercicio contencioso catártico del sacrificio, evidenciaremos en toda evolución de los rituales y las instituciones una deriva o principio violento sacrificial, que no puede renunciar a sus orígenes. Esto significa que nuestras sociedades están permeadas, por la base ritual que sujeta la cultura humana, de una sacrificialidad contenida.

De aquí que Girard sugiera que la evolución misma del sacrificio sean nuestras instituciones de justicia, sin desdeñar por parte de los sistemas de justicia la esencia religiosa que se encuentra en la esencia del mecanismo que le dio origen[442]. Eso sí, Girard distinguirá que mientras uno, el sistema judicial, adquiere una propiedad curativa, el otro, el sacrificio tendrá una propiedad preventiva.

El sistema de justicia actual, en todos nuestros estados, derivado de lo ritual, ejerce el control de la violencia y elimina de la ecuación la posibilidad de la venganza de los sujetos. Para ejercer el control de la violencia, se propone como un principio *curativo*,

---

[441] *Ibid.* 394.

[442] "Les procédés qui permettent aux hommes de modérer leur violence sont tous analogues, en ceci qu'aucun d'eux n'est étranger à la violence. Il y a lieu de penser qu'ils sont tous enracinés dans le religieux. Le religieux proprement dit ne fait qu'un, on l'a vu, avec les divers modes de la prévention ; les procédés curatifs sont eux-mêmes imprégnés de religieux, aussi bien sous la forme rudimentaire qui s'accompagne, presque toujours, de rites sacrificiels, que sous la forme judiciaire. Le religieux au sens large, ne fait qu'un, sans doute, avec cette obscurité qui enveloppe en définitive toutes les ressources de l'homme contre sa propre violence, curatives aussi bien que préventives, avec cet obscurcissement qui gagne le système judiciaire quand celui-ci prend le relais du sacrifice. Cette obscurité coïncide avec la transcendance effective de la violence sainte, légale, légitime, face à l'immanence de la violence coupable et illégale". *Ibid.* 41-42.

muy lejano al sentido legIslativo que se le confiere hoy de "darle a cada uno lo que merece". Es más bien, según plantea Girard en su obra, un principio sanador de la violencia cometida. De esta manera la víctima es resarcida y reconocida en su papel, mientras que el culpable es sometido a una coerción violenta semejante a la que él mismo ha ejercido previamente (entendida esta coerción violenta como el castigo por los crímenes cometidos).

Como acabamos de mencionar: el carácter curativo de los sistemas de justicia actuales no elimina la violencia, sino que la resarce. Esto significa que solo es posible *ejercer justicia* una vez que se ha experimentado la violencia. Girard llama la atención al respecto, porque lo curativo es, ciertamente, algo peligroso, en tanto que algunas violencias son de tal envergadura, que la respuesta judicial puede ser menor o mayor al delito, por lo que puede generar un interés vengativo en los sujetos damnificados. Por otro lado, el carácter curativo de la sociedad actual se ha visto en ocasiones sometido ante decisiones colectivas de violencia sacrificial. En muchos países las masas optan por una apropiación de la potestad judicial y deciden, como en las comunidades arcaicas, ser "jueces y verdugos" de los culpables. En este aspecto Girard es sumamente criticado, por su defensa hacia la víctima de estas "masas justicieras" en tanto que, al no ser entregado a un juicio crítico, el culpable es concebido por Girard como una víctima de la masa, que lo sacrifica para saciar su "sed de justicia".

Bajo este mismo aspecto debemos informar también, pues es importante para nuestro futuro estudio sobre Cuba, que en ocasiones la existencia de un sistema de justicia no exime del sacrificio, sino que lo oculta. Podemos encontrar que en distintas sociedades el sistema judicial no es una institución libre y separada de los demás poderes políticos, sino que está subyugada a la ideología o forma de actuar de uno u otro grupo. Los "juicios sumarios" serán, para nuestro autor, el ejemplo de la existencia de un sistema de justicia que solo teatraliza el carácter curativo de la justicia y oculta el principio de una violencia sacrificial que es ejercida contra aquellos que son considerados problemáticos, por los agentes del poder político. En su análisis del libro de Job, Girard hablará de juicios sumarios teatralizados que ocultan la violencia sacrificial, velada (escondida) tras las murallas de lo justo.

Girard se interesó por descubrir las propiedades del sentido curativo y su posible alcance en la contención real de la violencia. La conclusión que alcanzó sería que un sistema judicial inutiliza al sacrificio, aun cuando tienen las mismas facultades, porque la justicia

obtendrá el monopolio de la fuerza y por lo tanto de la violencia, siendo ejercida y sometida bajo sus parámetros[443]. Pero hemos de cuestionarnos, aunque Girard proponga que el sistema judicial es mucho más eficaz que el sacrificio, hasta donde alcanza la eficacia del sistema que busca sanar a las víctimas de una violencia individual. También, ¿hasta dónde es totalmente libre el sistema judicial y no responde a categorías sacrificiales en sus dictámenes? En lo que sí reconocemos la validez de nuestro autor al respecto es que el sistema judicial deslegitimó la violencia colectiva, sustrayendo el parecer sacrificial de la masa y situándolo en manos de un poder estatal establecido. Así la masa ya no tendría justificación para el linchamiento, en tanto que es el sistema judicial quien escoge y somete al culpable a la violencia merecida.

Por otro lado nos encontramos el carácter preventivo propio del sacrificio en las sociedades arcaicas. Aunque Girard considere que el sistema judicial es superior al sacrificio, evidencia que lo *preventivo* del mecanismo expiatorio funciona como contenedor de la violencia. Tendríamos que ver cuán funcional es en realidad nuestro sistema de justicia moderno en cuanto contenedor de la violencia.

El sacrificio ofrece la alternativa preventiva. Girard afirma que ante la imposibilidad de cura de una sociedad sometida a una crisis, lo preventivo adquiere un valor superior, en tanto que asegura la supervivencia del grupo social[444]. El valor del sistema judicial será en Girard superior a la forma de sacrificio ritual, pero entiende que ante la inexistencia de tal institución, las sociedades arcaicas logren organizarse y sostenerse en el ritual violento. Concluye que "[…] c'est dans les sociétés dépourvues de système judiciaire et, de ce fait, menacées par la vengeance, que le sacrifice et le rite en général doivent jouer un rôle essentiel".

En las sociedades arcaicas el ritual que se ha originado por efecto del asesinato fundacional, debe adquirir necesariamente esta propiedad protectora de la comunidad. El carácter preventivo del rito asegura que no volverá a darse una crisis que desate la violencia contenida y empuje al borde del abismo a la sociedad; y por otro lado asegura

[443] "Le système judiciaire et le sacrifice ont donc en fin de compte la même fonction mais le système judiciaire est infiniment plus efficace ". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré.* Albin Michel, Paris, 1990. p.41.

[444] "S'il n'y a pas de remède décisif contre la violence, dans les sociétés primitives, pas de guérison infaillible quand l'équilibre est troublé, on peut supposer que les mesures préventives, par opposition aux curatives vont jouer un rôle de premier plan. C'est ici que l'on retrouve la définition du sacrifice proposée plus haut, définition qui fait de lui un instrument de prévention dans la lutte contre la violence". *Ibid.*35.

que en caso de que ocurriera nuevamente una crisis sacrificial, el mecanismo expiatorio resolvería nuevamente a partir del sacrificio el problema y generaría una sociedad renacida. De tal forma que lo preventivo sea la opción primordial en las sociedades arcaicas. He aquí el porqué de los ritos de paso en la juventud[445] y los distintos sacrificios rituales que se efectúan en los distintos períodos. Con el sacrificio ritual la violencia es despertada para ser luego nuevamente sometida. Solo en esta dinámica amigo-enemigo, donde la violencia es conjurada (antes mencionábamos que se daba en ocasiones la teatralización de la crisis social para que el efecto catártico fuera mayor), para luego restablecer la paz a través de la unanimidad sacrificial, es posible que entendamos el papel esencial del rito como fundador. Del desorden (caos) que el mismo ritual alimenta se genera un orden (cosmos) que es provechoso para toda la comunidad. Caos y cosmos hermanados en el mismo acto[446].

Todo el rito está llamado a ser preventivo, y por ello está sujeto a lo religioso arcaico, esto es: a la violencia misma.

> "Dans ces sociétés, les maux que la violence risque de déclencher sont si grands, et les remèdes si aléatoires, que l'accent porte sur la prévention. Et le domaine du préventif est avant tout le domaine religieux. La prévention religieuse peut avoir un caractère violent. La violence et le sacré sont inséparables. L'utilisation «rusée» de certaines

[445] En algunas obras de Girard destaca el interés del autor acerca de los ritos de paso. Los considera como una forma evolucionada del ritual que sujeta a los jóvenes ante el poder político-religioso de los ancianos. Los ritos de paso van imbuyendo al hombre de lo sagrado y haciéndole formar parte activa de la comunidad: lo hace miembro de la comunidad, por lo cual lo libera del peligro de ser escogido como sacrificio. Los jóvenes se hacen participe de su propia comunidad, van entronizándose en ésta poco a poco, aprendiendo la norma social a partir de la imitación ritual de sus mayores y aprendiendo su "historia" a través del mito. Nuestras sociedades actuales reaccionaran a la existencia de ritos de paso introduciéndolos en la experiencia particular diaria. De esta forma las distintas instituciones relacionadas con la enseñanza, "dosificaran" la entrada de los infantes en las experiencias y ritos comunitarios. Un ejemplo claro pueden ser la administración de los sacramentos en la iglesia católica, o la obtención de grados en la masonería. Mientras el sujeto va ampliando su papel en la comunidad y creciendo en madurez, van sucediendo ritos que lo confirman como parte de un grupo, de una sociedad. También los ritos de paso se enfocarían, según Girard, en consolidar diversos tiempos sagrados y profanos en el interior de la comunidad. Así Año nuevo o fiestas lunares representan ritos de paso donde la comunidad debe purificarse para introducirse en el espacio de lo sagrado, que siempre es excluyente y exclusivo. Véase: GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. pp.135, 389-396 ; GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. pp.37-38; GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l´éclair*. Paris, Grasset. 1999. p.94 ; GIRARD, RENÉ. *Le sacrifice*. Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003. p. 40. ; ANTONELLO, PIERPAOLO. "Liminal Crises. The origins of cultural order, the default mechanism of survival, and the pedagogy of the sacrificial victim". En ANTONELLO, PIERPAOLO; GIFFORD, PAUL (eds.). *Can we survive our origins? Readings in René Girard's Theory of violence and the sacred*. East Lansing, Michigan State University, 2015. pp.32-34.

[446] "[…] le rite est créateur sur le plan culturel parce qu'il inclut du désordre un peu ordonné ou de l'ordre un peu désordonné. Le rite est fondateur des techniques, parce qu'il permet de mélanger des choses que les interdits séparent. ". GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront*. Arléa, Paris, 1994. p.53.

propriétés de la violence, de son aptitude, notamment, à se déplacer d'objet en objet se dissimule derrière l'appareil rigide du sacrifice rituel."[447]

La mejor forma de prevención que puede admitir el ritual es manteniendo su origen religioso, sugiriendo además la separación radical de la violencia con lo humano, sometiendo ésta al designio sagrado. El carácter religioso del ritual y de sus diversas evoluciones reafirma la máxima durkheimiana del fundamento religioso de las sociedades humanas. Si todo acto del hombre es ritual – en tanto que se deriva de una búsqueda de la contención de la violencia, que posibilita las relaciones positivas con el otro –, entonces la sociedad entera responde a su origen religioso. Mantenemos la postura de Durkheim, Fustel de Coulanges, Mauss y Girard, entre muchos otros al respecto. El rito se volverá el prototipo de la vida del hombre en la sociedad arcaica y por lo tanto, toda actuación social del hombre (esto incluye lo social familiar) es un acto religioso, porque está estimulado por la memoria de la comunidad (el mito como ya veremos) a ser repetido. Las sociedades arcaicas sacrificiales, como señalamos, son eminentemente miméticas: actúan en correlación con su modelo, los ancestros; y el rito es su forma.

Debido a esta postura, Girard acomete una crítica de la lectura de los etnólogos y antropólogos que sesgan lo ritual como folklore o deslegitiman el valor fundante del mismo. El ritual es la experiencia fáctica del hombre. No podemos desestimar que la sociedad se generó a raíz de lo ritual. Por lo tanto, ningún momento de nuestra historia, aun nuestra postmodernidad, puede comprenderse sin el fundamento esquemático-simbólico que proveyó el rito a nuestra cultura. Como sostiene Leonardo Otalora: "Fuera de posiciones axiológicas o de sesgos subjetivos, tiene que admitirse que el rito, en cuanto modo de reafirmación y normalización social, debe mirarse como una realidad supremamente activa y determinante dentro de los nuevos escenarios sociales, y por ningún motivo puede desvirtuarse como comportamiento anacrónico, propio de los tiempos pasados y de roles arcaicos". [448] Girard vendría a galardonar lo ritual con su sentido sacrificial, contenedor de la violencia; y sostener que lo religioso está en el centro de las relaciones humanas.

[447] GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p. 36.

[448] OTALORA COTRINO, LEONARDO. "Mitos y ritos modernos. La fabricación de creencias en los medios de comunicación". *Alteridades*, No. 44 (2012) 99-114. https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/90.

4.2. Las prohibiciones: origen de la norma social.

El carácter preventivo que acabamos de valorar en el rito no tiene cabida sin un paso previo, que son las prohibiciones. Sostiene Domingo González que:

> "[…] la prohibición es también preventiva de la crisis pero se sitúa en un momento anterior, en el momento mismo del deseo mimético, cuya aparición intenta impedir mediante la reconstrucción de un espacio social rígidamente jerárquico, esto es, regimentado por una fuerte mediación externa. Las prohibiciones son la derivación de una sabiduría realista plenamente consciente de la verdad del mimetismo humano y de su influencia decisiva en los conflictos sociales"[449].

Girard enfocará las prohibiciones en primer lugar una vez sucedido el asesinato fundacional y asentado el mecanismo expiatorio[450]. Las prohibiciones estarán en la vanguardia del sistema cultural en tanto que no se limitan al asesinato mismo y a la crisis original, sino que acceden a un momento previo, origen real de toda la violencia: la relación mimética antagónica.

Las prohibiciones o tabúes tal como se entienden en la sociedad moderna y postmoderna, refiere a una norma abusiva y arbitraria que aprisiona nuestra libertad de posibilidades. Girard insiste en criticar esta necia postura reafirmando el valor de la prohibición para la salvaguarda de la sociedad evitando caer en los dobles miméticos[451]. Denota cómo solo un sistema de prohibiciones podría contener la violencia mimética antes de alcanzar un alto nivel donde ya los tabúes no surtieran efecto. La prohibición va contra el origen mismo de la violencia, contra aquellos objetos, personas o situaciones más cercanos a los miembros de la comunidad que pueden ser más susceptibles de generar una relación

[449] GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.210.

[450] " La preuve que l'interdit est premier c'est qu'il est aussi dernier, qu'il subsiste jusqu'au moment le plus critique de la crise, alors même que le système a disparu. Jamais encore l'interdit n'est sorti de l'ombre. Il demeure dans un retrait sacrificiel qui protège les différences essentielles et qui se prolonge de nos jours dans la fanfaronnade de la transgression". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.329.

[451] "À la vérité, les interdits culturels ne sont pas là pour empêcher les gens de s'amuser, mais pour rendre la vengeance impossible : pour séparer les antagonistes potentiels en les obligeant à choisir des objets différents, en prévenant les rivalités mimétiques.". GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront*. Arléa, Paris, 1994. p.104.

mimética conflictiva[452]. La prohibición se ejercita contra la envidia por encima de todo[453]. De este modo, las prohibiciones van dirigidas a proteger las diferencias de los sujetos para evitar que surja la rivalidad a causa de compartir un mismo objeto de deseo. Claro que en nuestro autor la prohibición surge a raíz del asesinato y no antes, porque solo pueden alcanzar un alto grado de control de la imitación, si se coloca bajo la égida de lo sagrado.

> "Si les objets interdits sont toujours les plus proches et les plus accessibles, c'est parce qu'ils sont les plus susceptibles de provoquer les rivalités mimétiques entre les membres du groupe. Les objets sacralisés, aliments totémiques, divinités femelles, sont certainement ceux qui ont déjà causé dans le passé des rivalités mimétiques réelles et qui en ont gardé l'empreinte du sacré."[454]

Para Girard, volvemos a recalcar la importancia de la distinción del asesinato primigenio del resto de sacrificios rituales, la prohibición surge una vez que se ha llevado la sociedad al límite y se ejecuta el asesinato fundacional. Una vez que el mecanismo se asienta, la comunidad adquiere cierta información del origen de la crisis y genera las prohibiciones.

---

[452] "Prohibitions or taboos are designed to exclude all mimetic or imitative behavior and to forbid all the objects that may cause rivalry". DAVIS, CHARLES. "Sacrifice and Violence: new perspectives in the theory of religion from René Girard". *New Blackfriars*, Vol. 70, No. 829 (July/august, 1989) p.318.

[453] Girard realiza un interesante estudio sobre la envidia y su papel en la rivalidad mimética. No es solo el "sentimiento" o actitud propias del sujeto apasionado, sino que es principio invariable de la rivalidad mimética. Girard desprende que la prohibición va directamente contra la envidia desquitándose con aquellos objetos o situaciones que generan la envidia. La prohibición no arremete contra los sujetos envidiosos, sino que va directamente hacia el objeto de deseo para evitar la envidia. Esto a causa de la alta posibilidad de sortear la relación de dobles entre dos sujetos, pero no de toda la comunidad. Buscando consagrar los objetos que causan la envidia, se exime a la comunidad de un cierto peligro y se canaliza el orden a través del control de la violencia. En caso de que la envidia se desate, también la prohibición mantendrá un papel informante de los datos que originaron la crisis de las diferencias. Por otro lado Girard propone un novedoso estudio de la envidia y su relación con el regalo y el don, y el origen del intercambio mercantil. Como todo estudio girardiano, este intuye que el mecanismo está en el origen de las transacciones mercantiles, unificando esta actividad económica a la prohibición. El pensador francés considera que en la intención de apartar a la comunidad de ciertos objetos que generan la rivalidad mimética las proto-sociedades accedieron al intercambio de estos bienes (una forma de sacar fuera para evitar la tentación del acceso a estos objetos de deseo) por el de otros objetos de interés que no degenerasen en envidias. Así la envidia está en el origen de las prohibiciones, y los tabúes en el intercambio mercantil para evitar el contacto con los objetos de rivalidad. Un buen resumen al respecto lo encontramos en la tesis de Domingo González que hace hincapié en los posibles orígenes de la actividad comercial, en estrecha relación a los comentarios de Girard sobre el origen del don y el regalo como ejercicio contra la envidia. Domingo crítica a su vez la postura economicista-materialista, reivindicando la propuesta girardiana, donde las relaciones mercantiles son una institución sucedánea del propio mecanismo expiatorio, desproveyendo de validez las anotaciones de los padres de la economía moderna que ven los orígenes del intercambio comercial como efecto de la imposibilidad de las sociedades de abastecerse de todos los materiales y objetos necesarios. Cf. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.211-212.

[454] GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.85.

Solo en la supervivencia de la crisis, gracias al mecanismo del chivo expiatorio, se generan las prohibiciones. La única forma de sobrevivir es alcanzando un consenso al respecto de ciertos objetos o situaciones que devienen en origen de la crisis. Este consenso en las prohibiciones se correlaciona con lo violento divinizado, en tanto que el miedo y fascinación que genera lo sagrado permite el "respeto temeroso" que puede impedir un acercamiento de los sujetos a los objetos marcados. En lo religioso arcaico se concentrarán aquellos elementos que tienen mayor tendencia a generar crisis. Lo trascendental protegerá los objetos que causan rivalidad sosteniéndolos como "sagrados": esto significa apartados para los dioses. Las comunidades arcaicas separan estos objetos y los imbuyen de sacralidad para protegerse de la violencia mimética[455]. Comprenden mejor que las sociedades actuales el valor de la diferencia y generan un aura de temor al contacto con los objetos sagrados. Este temor religioso no es otra cosa sino la correlación que intuyen entre el acceso a estos objetos y el advenimiento de la crisis violenta[456]. El acercamiento a los objetos denominados sagrados o tabúes implicará un castigo divino que, para Girard, es el desbordamiento de la violencia en el interior del grupo. Su conclusión es evidente:

> "L'interdit est la première condition de l'existence de liens sociaux, et c'est également le premier signe culturel. La peur est essentiellement une peur de la violence mimétique ; l'interdit est la protection contre cette escalade. Tous ces phénomènes incroyablement complexes ont été déclenchés par le meurtre fondateur, par le mécanisme du bouc émissaire."[457]

Por ello nuestro autor se entusiasma en su investigación de los tabúes sexuales, endogámicos, alimenticios o de espacios geográficos. No puede consentir que se consideren estos tabúes como efecto de una "heteronormatividad" o control de las jerarquías, como en nuestra sociedad actual se sostiene, sino que busca consolidar el valor trascendental que para las comunidades arcaicas representan los tabúes: única forma de supervivencia y crecimiento de la sociedad. Al contrario, advierte Girard del peligro en

[455] "Les prohibitions religieuses ont sûrement retenu d'énormes escalades de violence ; la crainte qu'elles inspirent, en revanche, doit s'émousser et avec elle leur capacité de prévenir les transgressions". GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. p.81.

[456] "Si les hommes enfreignent les règles religieuses, en effet, ils courent vraiment le risque de retomber dans le cercle vicieux des rivalités mimétiques et des vengeances en chaîne". GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.49.

[457] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture*. Desclée de Brouwer, Paris, 2004. p.56.

nuestras sociedades "prohibir" las prohibiciones y tabúes como parte de un proceso postmoderno de libertad que trastoca cada vez más en libertinaje. Asegura a nuestra sociedad que la existencia de prohibiciones nutren la riqueza de la experiencia social y permiten un mejor ejercicio de la libertad humana en la sociedad y, por lo tanto, cualquier trasgresión de la norma, acciona el mecanismo de violencia mimética que debe impedirse. Por lo tanto en Girard las prohibiciones religiosas (contra la violencia) sustentan la norma social, y serán el origen, *a posteriori*, de la normatividad y las leyes. El mecanismo del chivo expiatorio y los pilares culturares que se generan de este, están en el origen de la hominización y la humanización, prescribiendo una serie de normas que permitieron a los hombres sobrevivir a la violencia intestina. Girard sostiene que,

> "On peut donc en déduire que l'hominisation a commencé quand ces rivalités internes sont devenues assez fortes pour briser les réseaux de dominance animaux, et libérer une vengeance contagieuse. L'humanité n'a pu naître et survivre en même temps que parce que les prohibitions religieuses ont émergé assez tôt pour parer à ce risque d'autodestruction."[458]

Por lo tanto en el carácter contenedor de los tabúes encuentra un sentido la humanidad. Encuentra una forma de ser. Previo al control que ejerce el rito de la violencia desatada, la prohibición ejerce una influencia determinante acerca de la mímesis antagónica. Encuentra sentido en la raíz misma de la violencia, y elimina algunos objetos de las manos de la mediación interna colocándolos en la mediación externa. Recordemos que la mediación interna es la génesis de la violencia intersubjetiva, así que Girard descubre que las comunidades arcaicas colocan los elementos conflictivos en manos de la religión, reconociendo que en la mediación externa no existe posibilidad de rivalidad. Solo en manos de lo trascendental está a buen resguardo la violencia. Pero en caso de superarse la barrera de la prohibición, existe el rito como segundo elemento de contención. Como asegura Roberto Solarte:

> "No hay rito sin prohibición, pues los ritos controlan la nueva aparición de la violencia, repitiendo aquello que hizo la víctima para salvar a la comunidad, y las prohibiciones impiden las acciones que perpetró la víctima para ocasionar la violencia."[459]

[458] GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. p.80.

[459] SOLARTE RODRIGUEZ, MARIO ROBERTO. "Mímesis y noviolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción". *Universitas Philosophica*, 55, año 27, (dic. 2010). p.59.

El rito es la forma de contención secundaria, también por ese carácter preventivo que analizamos antes, mientras que la prohibición es la contención primaria. El rito solo tiene lugar ante el fallo del tabú. En una entrevista Girard aseguró:

> "Stirling: Could this relate to your idea of the prohibitions as well? Girard: Yes, because prohibitions are most important. Prohibitions, in a way, come first; and rituals become used when prohibitions fail. Because in a way, ritual is the opposite of prohibition. In rituals, you redo the behavior, which is forbidden by the prohibitions, which is supposed to become the medicine."[460]

Ante el posible fallo en la prohibición el mecanismo se salvaguarda con el rito. El rito reconstruye la paz pérdida a causa de la transgresión, y castiga al culpable, o en su defecto a una víctima sustitutoria, a través del sacrificio.

Como antes mencionábamos, existen momentos donde el ritual es llevado a cabo aun en la inexistencia de una crisis real, así se previene la violencia teatralizando la crisis y llevado a cabo el sacrificio. En esta teatralización o representación de la crisis de las diferencias – Girard observa esto en el teatro clásico griego – se ejecuta un ataque directo contra las normas. Se busca que el culpable trasgreda *de facto* toda prohibición. Así por ejemplo en Edipo Rey, cargan en Edipo una triple trasgresión de la norma: el asesinato de la autoridad social, el asesinato de la autoridad familiar, y el incesto. En esta triple trasgresión la sociedad entera se ve representada, por lo cual el rompimiento de estas normas desequilibra al grupo social en su totalidad. Solo el sacrificio del culpable es capaz de aplacar a los dioses y restaurar la paz en la comunidad. Otro ejemplo propuesto por el autor es cuando en distintas sociedades, algún prisionero de guerra es maltratado y abandonado al clima durante días sin alimentos o bebida, para que una vez liberado, sus primeros actos sean el robo de alimentos; una vez ocurrido el robo es sacrificado por trasgredir la norma religiosa. Así vemos en las notas girardianas la profunda relación entre la prohibición y el ritual. Se complementan y se protegen en una simbiosis que mantiene en equilibrio el mecanismo expiatorio.

Pierpaolo Antonello considera que rito y prohibición son dos fases de contención en el mecanismo del chivo expiatorio que, sosteniéndose en lo religioso, impiden que la violencia desatada acerque a la comunidad a la frontera del desastre. De tal forma que la

[460] GIRARD, RENÉ; STIRLING, MACK; BURTON, SCOTT. "Scandals, Scapegoats, and the Cross: An interview with René Girard. *Dialogue: A journal of Mormon Thought*, 43, No.1 (spring 2010). p.117.

religión que sustenta tanto el sacrificio como el tabú, origina la sociedad externalizando la violencia con la violencia[461]. Porque existe una violencia en la prohibición, en el hecho mismo de evitar el contacto con algún objeto deseado.

> "Girard is suggesting that in this primordial scenario, what emerges are two interconnected phases that contribute to structuring the symbolic order. The first one is related to the emergence of prohibitions: 'If people are threatened, they withdraw from specific acts; otherwise, chaotic appropriation will dominate, and violence will always increase. Prohibition is the first condition for social ties, hence one of the first elements of cultural programming as well. Fear is essentially fear of mimetic violence; prohibition is protection from mimetic escalation' (Girard, Antonello, and de Castro Rocha 2008, 109–10). Religion developed out of the most basic feelings and passions of proto-humans: fear, and in particular fear of violence—violence that may be produced by both external and internal causes: predators, natural events, and endemic recycling (as in feud and vendetta); and we cannot be sure that the primitive mind was able to make a clear-cut distinction between the self-generated and the externally generated causes. The second phase is related to the structuring of rituals. As an antidote to these moments of dreadful crisis, proto-societies felt compelled to repeat that ur-event that saved them from self-destruction: scapegoating—ritually reprised as 'sacrifice'. This is how Girard explains the origin of sacrificial rituals and of the symbolic order in general."[462]

Lo religioso arcaico vuelve a sostener a la sociedad a través de los pilares del mecanismo. En lo sagrado se oculta la violencia con una sabiduría, propia del mecanismo, que insiste en mantener la violencia contenida en el uso de la misma violencia. La prohibición y el rito son parte esencial del origen de la cultura que sostiene Girard, en tanto que a través del mecanismo son elementos moldeables que se amplían o se apartan, según el proceso requiera para que la sociedad pueda sobrevivir a su violencia interna. Los ejemplos propuestos por nuestro autor afirman el acercamiento de Freud y otros autores al universo

[461] Al fin de cuentas para Girard la prohibición no es otra cosa que la misma violencia que se contiene a sí misma. "Les interdits ne sont rien d'autre que la violence elle-même, toute la violence d'une crise antérieure, littéralement figée sur place, muraille partout dressée contre le retour de ce qu'elle-même fut". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.300-301.

[462] ANTONELLO, PIERPAOLO. "Liminal Crises. The origins of cultural order, the default mechanism of survival, and the pedagogy of the sacrificial victim". En ANTONELLO, PIERPAOLO; GIFFORD, PAUL (eds.). *Can we survive our origins? Readings in René Girard's Theory of violence and the sacred*. East Lansing, Michigan State University, 2015. p.31-32.

de la violencia contenida en la violencia, pero a su vez crítica cómo estos pensadores se quedaron a las puertas al centrarse en una única parte y no evidenciar la forma entera, que hubiera devenido en el descubrimiento del mecanismo del chivo expiatorio. De esta manera el autor de *Tótem y Tabú* se centró tanto en las prohibiciones sexuales que fue incapaz de evidenciar el principio de contención de la violencia que se descubre al subsumirse en el estudio de los tabúes. Un acercamiento moderado, tal cual hizo Girard, nos permite entender así, cómo las distintas normas religiosas – incluyendo el decálogo sagrado hebreo y cristiano – remite a estas prohibiciones que advierten de aquellas situaciones que generan conflicto.

Las prohibiciones estarán al alcance de todos, y se aprehenderán con los mitos como ahora veremos, pero existen porque no podemos confiar en nuestra propia conciencia o voluntad, corrompida por el deseo mimético. Estas prohibiciones harán factible la vida social con nuestra propia violencia a partir de redirigir nuestra atención hacia violencias menos destructivas[463]. Las prohibiciones son origen de la norma, origen primero de la sociedad y de las buenas relaciones humanas. Solo reconociendo (desvelando su papel contenedor) en nuestro mundo moderno el valor intrínseco de las mismas, contra posturas anarquistas, feministas o seudoliberales insulsas, podremos reconstruir la sociedad y mejorar en las formas de relación humana.

[463] "No es la conciencia lo que rechaza la violencia en lo religioso arcaico; son las prohibiciones que intentan eliminar las situaciones propicias a la violencia y los sueños que proporcionándole un exutorio, violento él mismo, desvían la violencia más temible hacia una violencia menos temible (Girard, 2002: 178-180)". SOLARTE RODRIGUEZ, MARIO ROBERTO. "Mímesis y noviolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción". *Universitas Philosophica*, 55, año 27, (dic. 2010). p.59.

4.3. El mito como "memoria" de la sociedad arcaica.

Los estudios mitológicos girardianos estarán sustentados por los grandes padres de la etnología, y a su vez generan una crítica profunda y exhaustiva al respecto de algunos de los paradigmas teóricos más en boga.

El concepto de mito, trabajado por Girard, surge de la experiencia del asesinato fundacional. Es una propuesta narrativa retrospectiva que, nacida desde la propia comunidad, justifica el asesinato fundacional[464]. El mito es la memoria entera de la comunidad acerca del mecanismo expiatorio, y por tanto debe comprenderse como relato real de un hecho avenido en la comunidad, tanto de la crisis que desató la violencia, como del asesinato fundacional que sirvió de catarsis para la masa[465].

El mito contará, desde la perspectiva de la masa la historia del evento significativo. Es importante señalar que Girard destaca el aspecto de que es la comunidad quien construye el relato, por lo cual el mito estará sujeto a una especie de "historia escrita por los vencedores", donde el mito responderá exclusivamente a la justificación del asesinato, y a la enseñanza de que la víctima era culpable. En su encuentro en Brasil con teólogos de la liberación, Girard asegura que "El mito es el texto que cierra la boca a la víctima. El

[464] "On peut supposer que les mythes jaillissent de crises sacrificielles dont ils sont la transfiguration rétrospective, la re-lecture à la lumière de l'ordre culturel surgie de cette crise". GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré*. Albin Michel, Paris, 1990. p.98. Charles Davis sugiere que la justificación del asesinato por parte del mito, refiere a la creencia de la responsabilidad de la víctima de las catástrofes acaecidas en la sociedad: "Myths are composed from the point of view of the murderers. Behind the sacralization of the victim, it is easy enough to discern the accusations of which the victim is the object. The victim is made responsible for the disaster, the catastrophes, which are afflicting the community". DAVIS, CHARLES. "Sacrifice and Violence: new perspectives in the theory of religion from René Girard". *New Blackfriars*, Vol. 70, No. 829 (July/august, 1989) pp- 311-328. p.319.

[465] "'All myths are rooted in real acts of violence' (Girard 1978: 38). And in so doing, he strongly repudiates any suggestion that sacrificial myth are reducible to some 'intertextual' play of linguistic relations. Myths do not relate only to structures of *mind* – as Lévi-Strauss and the structuralist claim – they relate to *events* of historical victimization (Girard 1978: 114119). They are less a matter of fantasy than of flesh and blood violence. KEARNEY, RICHARD. "Myth and scapegoats: the case of René Girard". *Theory, Culture & Society* (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 12 (1995) 1-14. p.3. Este realismo en el relato mítico no es novedad en Girard. Eliade defendía una concepción del mito como relato de un hecho primordial para las proto-sociedades. En Malinowski encontramos semejanza de criterios al recocer que en las proto-sociedades el mito es la forma vívida del relato. Además para este pensador, el mito condiciona a tal nivel la vida social que gobierna la experiencia de vida de los miembros de la comunidad, por lo cual esto asegura que el mito sea más que un simple símbolo. Cf. MALINOWSKI, BRONISLAW. *Magic, Science and Religion and other essasys.* Beacon Press, Boston, Massachusetts, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1948. Cassirer por su parte propone la realidad del mito, distinguiéndola de la concepción metafórica que el estructuralismo y otras escuelas pretendían sostener. La propuesta de Cassirer se enfoca en la concepción del mito como imagen vívida, y no solamente como símbolo. Cf. CASSIRER, ERNEST. *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

mito es el texto que escribe la historia a partir de la visión de los perseguidores"[466]. Lo mismo sostiene Palaver en su manual de la teoría mimética que reconoce que el mito describe el mecanismo del chivo expiatorio desde la turba, sin dar lugar a la voz de la víctima[467]. La interpretación de Alejandro Llano tampoco se aleja de lo antes dicho. Llano define que,

> "El mito es, en todas las culturas, la historia del asesinato fundador representado de manera que no se remita a la maldad humana, sino que se presente como protección de seres superiores que velan por aquella comunidad. De ahí que el mito sea radicalmente ambiguo y que en tal ambigüedad estribe precisamente su eficacia social."[468]

Según la interpretación girardiana de Llano, la visión de los perseguidores está sesgada y transfigurada por la misma experiencia religiosa que oculta la verdad de la violencia sacrificial y la aparta de los sujetos responsables. Así la muerte del sujeto, según el mito, responde a una orden divina o como respuesta a la trasgresión de la víctima de las normas sociales. De esta manera el mito en tanto que oculta la verdad sobre la víctima bajo cuotas de sacralidad arcaica, es afirmado por nuestro autor como "satánico".[469]

---

[466] ASSMAN, HUGO (ed). *René Girará coin teólogos da libertação: un diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis/Piracicaba, Editora Vozes/ Editora UNLMEP, 1991. Trad. Castellano: ASSMAN, HUGO (ed.). *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación*. San José, Costa Rica, DEI, 1991. p.59.

[467] "Myths depict the violence of the scapegoat mechanism from the perspective of the persecutors and represent the viewpoint of the mob". PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory*. translated by Gabriel Borrund. Michigan State University Press. 2013. p.154.

[468] LLANO, ALEJANDRO. *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*. p.201.

[469] En su estudio teológico apologético de la verdad que se desprende de la muerte de Cristo en la cruz, nuestro autor llegó a asegurar que el mito es satánico en tanto que engaña y oculta la verdad de la víctima en favor de toda la comunidad. La muerte de uno asegura la salvaguarda de todos, pero esta propensión salvífica de la víctima se oculta bajo la protección de lo sagrado arcaico. Esto sagrado arcaico es, para Girard, signo de lo diabólico en tanto que "acusador". El mito representa la acusación tergiversada contra un sujeto escogido y nuestro autor crítica lo demoniaco del mecanismo victimario, desde la luz del cristianismo como desmitificador. Transcribimos el texto entero para insistir en la concepción del mito como inteligencia maléfica en nuestro pensador: "Myth is 'satanic' because it is based on Satan's power of accusation. 'Satan', in the Bible, means first and foremost the accuser, whereas the word 'Paraclete' means the lawyer for the defense, the defender of victims. In John, Jesus defines Satan as a liar and the father of liars, which means the whole human race, and not the Jews alone, because all human beings still live inside systems of representation ultimately rooted in myth, in the guilt of the victim, in the denial of God's ultimate goodness. And when Paul talks about the 'powers', and 'Satan', it's very striking to us, because modern people tend not to believe in a literal 'Satan'. In fact, Paul's point has nothing to do with the 'good' and the 'bad' angels of the tradition. He's talking about this power of accusation within religious systems. 'Satan', in the Oedipus myth, is the false accusation that makes the hero responsible for the plague. This accusation is Satan's lie. We are the mythless society, I have said, because we automatically demystify Satan's lies

Escondido tras el velo de lo sagrado que se levanta una vez se alcanza la paz posterior al asesinato, el mito promueve y gestiona la memoria del grupo al respecto de la violencia. El mito también en su forma contiene la violencia como hemos visto en los ritos y las prohibiciones. Su forma de contener es simbólica y pedagógica: instruye sobre la culpabilidad de la víctima y la forma en que ha sido asesinada, por lo cual se vuelve el manual del ritual. Trasladando la violencia al exterior, el mito funciona como exutorio de cualquier traba moral al ritual. Lo sagrado atraerá sobre sí la violencia y la contendrá en su interior y el mito se hará participe de ello trasmitiendo el valor del sacrificio externalizante, y el temor y respeto que la comunidad debe mantener hacia lo sagrado. Afirma el antropólogo francés:

> "Les rites les plus sauvages nous montrent une foule désordonnée qui se polarise peu à peu contre une victime et finit par se ruer contre elle. Le mythe nous raconte l'histoire d'un dieu redoutable qui a sauvé les fidèles par quelque sacrifice, ou en mourant lui-même, après avoir semé le désordre dans la communauté."[470]

inside our own culture but this demythification does not yet extend to other cultures. This development will be resisted as long as possible. The day this resistance breaks down, the entire edifice of our anti-Christian, post-Enlightenment culture will collapse. Once we surrender to the pull of revelation, the uniqueness of the Gospels and of the Bible will become obvious. The true source of all demystification in our world is the Paraclete, the defender of victims, the Holy Spirit. I find it enormously significant that the name of the Spirit in the Christian religion is an ordinary Greek word that means lawyer for the defense. I sense some hypocrisy in those Christians who do not want to acknowledge Christianity's uniqueness anymore. Let us give up all Christian truth-claims, they say, in the name of Christian charity. They do not want to offend the believers of other religions. Behind this attitude I see not so much a genuine respect for other creeds as a lack of respect for all religions, a gnawing suspicion that all are equally mythical, including Christianity. All our attitudes are really a deepening of the crisis of faith which the early twentieth century called modernism. The 'death of God' is nothing, in my view, but a misinterpretation of the tremendous desacralizing process brought about by the Christian revelation. The gods who are dying are the sacrificial gods, really, not the Christian God, who has nothing to do with them. The confusion between the two, however, is likely to continue and to be- come even more complete than at the present time before the true singularity of the Christian God can be acknowledge". ADAMS, REBECCA; GIRARD, RENÉ. "Violence, Difference, Sacrifice: A conversation with René Girard". *Religion & Literature,* Vol. 25, No. 2 (Summer, 1993). p.33. La violencia que oculta el mito; la conciencia de la verdad sobre la víctima solo puede ser revelada en el reconocimiento desmitificador que patrocina Cristo desde la cruz. Aun cuando no vayamos a entrar en profundidad en la propuesta teológica girardiana, si es importante destacar que para Girard la forma de salir del mito y superar el círculo vicioso de la violencia sacrificial se encuentra en Cristo. Solo Él ha superado la muerte y ha revelado la verdad oculta desde la fundación del mundo, solo en Él la violencia perece en totalidad y es superada por la luz de la verdad. Por lo tanto la teología girardiana no es un informe de fe a un estudio antropológico, sino una propuesta hermenéutica de resolución de la violencia que atiende desde el mecanismo expiatorio. Una respuesta científica con suficiente peso argumentativo, para considerar el cristianismo como un sistema desmitificador insuperable. Y también la única propuesta que defiende la verdad de la víctima y propone una defensa de la misma ante la violencia colectiva.

[470] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.71.

El valor primordial del mito para estas comunidades, y que los etnólogos no logran captar según Girard, es la misma expulsión de la violencia fuera de la comunidad. El mito es el último salvoconducto de los grupos sociales para librarse de su propia conciencia juiciosa, puesto que lo sagrado disimula el hecho ritual. El *desconocimiento* que mantiene intacta la comunidad se refleja en el valor sagrado de la víctima, que no es expulsada o sacrificada por un ansia de violencia y sangre de la turba enaltecida, sino por la orden de un dios que exige sacrificios rituales para dar beneficios a la comunidad. El máximo valor del mito quizás no es tanto la retransmisión del ritual y su sentido, sino, el ocultamiento final y la expulsión última de la violencia concreta. El mito otorgará a las siguientes generaciones el mecanismo que los libera de su propia conciencia moral ante los hechos de violencia que cometerán. Toda comunidad humana tiende a los arranques de ira hacia un enemigo común, por tanto, el valor de lo sagrado mitologizado se encuentra en cerrarle sus ojos ante el sacrificio realizado.

El mito además constituirá un tiempo sagrado en correlación con el rito. Permitirá que cada generación pueda tener una experiencia inmersiva en el asesinato fundacional que se representa en el ritual. Así el rito y el mito conviven en una existencia unitiva que obliga a ambos a sostenerse uno al otro. Esto soluciona la constante interrogación acerca de cuál va primero entre el mito y el rito; cuestión que Girard sortea informando de la necesidad que tienen uno del otro para poder ser. Además en la propuesta acerca del origen de la cultura en el mito, el rito y la prohibición, el galo suscita la inextricabilidad e inseparabilidad de los tres elementos en el proceso morfogenético[471].

[471] Citamos aquí lo que al respecto de la relación entre el mito y el rito advierten dos estudiosos de las intuiciones girardianas Ramond y Garagalza; y un tercer intelectual, López Eire, el cual sin conocer las ideas del pensador francés, tiene una sugerencia relevante. Charles Ramond en su obra afirma: "No hay por tanto ninguna diferencia fundamental, según Girard, entre 'mitos' y 'rituales' (DCC:134) que son, por diversos títulos, conmemoraciones del asesinato fundador (el mito es el acta de acusación transfigurada, el ritual es la reconstitución regulada)". RAMOND, CHARLES. *Le vocabulaire de René Girard*. ELLIPSES, 2009. p.72. Por su parte Luis Garagalza sostiene que "Ciertamente, el orden generado por la violencia tiene un carácter precario, inestable, por lo que necesita ser periódicamente confirmado por el rito y el mito. El rito repite, bien que simbólicamente y, por tanto, de un modo atenuado, el acto fundador, conteniendo la amenaza de la violencia generalizada y protegiendo de ella a las comunidades. El mito, por su parte, se encarga de mantener la memoria de ese origen presentando el uso de la violencia como legítimo y necesario, es decir, afirmando la culpabilidad de la víctima. Lo religioso, lejos de ser algo superfluo o añadido desde fuera, una especie de «parásito», comparece así durkheimianamente como el núcleo de todo sistema social y el fundamento de las instituciones, que sólo de un modo paulatino se van secularizando, funcionalizando y racionalizando". GARAGALZA, LUIS. "René Girard y la paradoja de la modernidad". *Papers* 84, (2007) 149-156. p.153. En último lugar, Antonio López Eire por su parte aporta una observación interesante, al sugerir que "mito y ritual coinciden en cumplir la importantísima función de mantener la unidad necesaria entre los miembros de una colectividad político-social que pretende ser compacta y solidaria, factor

En la relación de estos elementos para contener la violencia como parte del proceso de fundación cultural, el mito asume el papel de informador y se apropia de la "historia" que coloca a conveniencia de la turba. Así, en la teoría mimética de Girard, la esencia del mito es la *ocultación* de la verdad, pero sin desconocer en suma la misma. El mito construye una mentira que oculta la verdad sobre el asesinato escudándose en la verdad del acontecimiento, pero justificándolo en la culpabilidad de la víctima. Esta paradoja binaria entre verdad-mentira impulsa al mismo mecanismo, a la vez que constantemente hace alusión a lo sagrado arcaico.

Existe un hecho: el asesinato de un sujeto por parte de una masa violenta. Pero este hecho es tan potente que causaría una desintegración inmediata de la comunidad por el reconocimiento de la culpabilidad sobre la violencia, por lo cual el mito *oculta*, *distorsiona*: transforma la verdad de la violencia de la masa en la mentira de la culpabilidad de la víctima. Además la verdad del asesinato se trasluce en lo sagrado arcaico, a tal nivel que es imposible no comprender la existencia de la violencia en el interior de lo sagrado. Esta expulsión de la violencia al espacio sagrado reafirma la verdad en la mentira, porque conduce a la repetición ritual del sacrificio bajo orden divina. El mito en su narración de verdad y mentira permite a la comunidad salir airosa de la prueba violenta a costa de la vida sacrificada de uno[472]. Pero la mentira del mito es tan frágil que debe mantenerse siempre como una verdad ineludible, con temor de la desaparición de la comunidad. Solo en la creencia total de la mentira, el mito puede salvar a la comunidad: "Each of these phenomena involves an act of false consciousness whereby we pretend to believe in the myth of the 'evil enemy' who is poisoning the wells, corrupting the body

indispensable para generar una cultura. Y sabemos que lo hacen además a través del procedimiento básico por el que se rige el lenguaje, que es el de la analogía. El mito lo hace a través de la analogía del lenguaje y el ritual a través de la analogía del lenguaje que puede contener y a través de la analogía propia de la significación simbólica de sus acciones". LÓPEZ EIRE, ANTONIO. "Mito y ritual: una aproximación". *Humanitas*, No. 56 (2004) 329-364. p.353. López Eire asume la importancia del mito y el rito como factor determinante en el proceso morfogenético cultural, en consideración con las repercusiones político-sociales. Insiste en el valor de ambos elementos como fórmula de aproximación y cohesión social de los miembros de la comunidad que intuyen distintos saberes como unitarios en el centro de las relaciones sociales. De esta forma el mito y el rito subsumen al sujeto en una realidad trascendental a este, en López Eire no de carácter religioso sagrado sino político inmanente, en donde el sujeto confirma su adhesión a cierta cultura integrándose en ella, acogiendo los elementos de origen de la cultura predominante.

[472] "Human societies are founded upon of sacrifices. These myths comprise a social imaginary which operates according to a mechanism of scapegoating generally concealed from human consciousness. It is this sacrificial mechanism which provides most communities with their sense of collective identity. But the price to be paid is the destruction of an innocent outsider: the inmolation of the 'other' on the altar of the "same". KEARNEY, RICHARD. "Myth and scapegoats: the case of René Girard". *Theory, Culture & Society* (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 12 (1995) 1-14. p.1.

politic, undermining security, destroying the economy, contaminating our moral fabric, etc. Each, in short, comprises an act of demonizing some common enemy through a collective act of projection on to the social imaginary (often with the help of the popular media). *But that is precisely the problem of scapegoating myths. We can only pretend to believe in the lie, because it is we who are lying to ourselves!*".[473] La mentira a fuerza de repetición ritual se vuelve verdad incuestionable. Y esa verdad es la culpabilidad de la víctima y el requerimiento divino de su sacrificio. La violencia por tanto no es un asunto humano, sino divino. Cualquier propuesta desmitificadora de esta mentira/verdad significa el final de la sociedad arcaica que sucumbirá a la violencia de la propia culpa.

4.3.1. Mito y discurso de persecución.

Al respecto de esta mentira y verdad en el mito, Girard profundiza sobre la relación existente entre el relato mítico y el relato histórico. En su obra *Le bouc émissaire* se cuestiona qué niveles de realidad separan la historia de Edipo Rey o las Bacantes, de la poesía de Guillaume de Machaut. Mientras los primeros son transportados al espacio del imaginario simbólico, la obra de Machaut y otros muchos textos se traslada al espacio literario, y en ocasiones llamados a ser historia. Girard comienza su estudio sobre los textos de persecución con los que hemos convivido durante siglos y los identifica en los mitos.

> "The same rule should apply, I believe, in the case of myths as in the case of historical texts, because the texts are really structured in the same fashion. If the same rules were applied, the themes of the myths would lead us to assume that there must be real victims, too, behind most myths, and everything in them would make sense. What people call "my" theory of myth is not mine at all. It is a type of interpretation already present in our world, which we systematically apply to deluded texts of persecution. All I am really suggesting is that this type of interpretation, which, in the case of historical texts, is now quite banal and even automatic, but has not always been, should be extended to those non-historical texts we call myths."[474]

[473] *Ibid.* p.2. Las cursivas son nuestras.

[474] ADAMS, REBECCA; GIRARD, RENÉ. "Violence, Difference, Sacrifice: A conversation with René Girard". *Religion & Literature,* Vol. 25, No. 2 (Summer, 1993). p.17.

Primero se hace miembro de aquella escuela etnológica que defiende la realidad del mito: el mito debe contar una historia real, es la memoria del asesinato de un sujeto por una masa violenta que lo acusa de ser el culpable de ciertas transgresiones. Una vez consolida esta postura, empieza a cuestionarse las diferencias de la realidad del mito, que ha sido transformado en lenguaje simbólico, de aquellos sucesos de *linchamiento* que descubrimos en la historia de la humanidad. Su postura es clara. ¿Qué diferencia hay entre la historia violenta que se esconde, con gran sabiduría, tras el mito sagrado de Edipo Rey con las acusaciones hechas a los judíos que les culpaban de la peste negra? ¿Si existe una diferencia es determinante en la consolidación de los estudios sociológicos sobre la violencia?

Cuando en *Le bouc émissaire* determina los rasgos victimarios y los estereotipos de persecución (en nuestra tesis cap.3.3.), Girard sostiene que en estos estereotipos se esconde una sabiduría violenta que supera la mera distinción investigativa entre mito o historia. Habla de la existencia real de linchamientos y asesinatos violentos que son velados, con el fin de proteger a la comunidad de su propia violencia. De esta forma, mito y texto de persecución cuentan lo mismo, pero de forma diferente. Girard transforma los textos de persecución en la clave hermenéutica que descifra los mitos. Si se amplía la lectura que se hace de uno y otro, los investigadores pueden descubrir que la víctima es definida como culpable, y que no existe duda de su trasgresión. [475]

La diferencia podría estar, según nuestro autor, en dos aspectos fundamentales: a) la presencia de lo sagrado en lo mítico y la "ausencia" de esto en los textos históricos; y b) en la importante distorsión de la realidad que representa el mito y que lo imbuye de simbolicidad.

La transformación de la víctima en sagrada es propia del mecanismo expiatorio. La comunidad descubre en lo monstruoso del culpable la belleza del pacificador, por lo tanto sacralizan a la víctima, sacralizando y externalizando de esta forma la violencia. En los textos de persecución históricos, los del medievo fundamentalmente, el ámbito de lo sagrado está contenido, pero no es inexistente. Al contrario, Girard se incorpora ante un precipicio de misterio para lanzarse en la búsqueda de lo sagrado en los textos históricos.

[475] "La définition des victimes comme fautives, ou criminelles, est si sûre d'elle-même dans les mythes, le lien causal entre les crimes et la crise collective est si fort que les chercheurs les plus perspicaces n'ont pas encore réussi à dissocier ces données et à repérer le processus accusatoire. Pour y parvenir, on a besoin du fil d'Ariane que nous suivons nous-mêmes, le texte de persécution, médiéval ou moderne". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.49.

La única forma de encontrar lo sagrado en ambos, aunque en el mito reconoce es más evidente, está en la auténtica creencia de la culpabilidad de la víctima. Tanto el mito como el texto histórico creen en esto.

El detalle de una ceguera colectiva sobre la verdad de la víctima inunda los siglos de la humanidad. Girard asevera que es fácil para nuestro tiempo comprenderlo por la visión que tenemos de esos períodos históricos, pero que no seríamos capaces de explicarlo o hacernos entender llegado el momento de justificar a la víctima. En el mito, la creencia es absoluta: el culpable es totalmente culpable de todas las calamidades de la comunidad, no importa si es una crisis social, natural o una enfermedad; en los textos históricos la culpabilidad es compartimentada, Guillaume acusa a los judíos de un acto específico, de un crimen en particular. Así vemos como el mito es más exhaustivo, la víctima no puede salvarse del sacrificio por ningún lado, porque es culpable de todos los crímenes, de todos los males.

La diferencia está en que los textos históricos nos son más frecuentes, los creemos ciencia, y como tal los apartamos de cualquier elemento sagrado. Reconocemos fácilmente en el texto una persecución, reconocemos que se dio una persecución a causa de una crisis, pero no pensamos en divinizar, como en el mito a la víctima. Pero Girard asegura que tanto en el texto histórico como en los mitos, se consolida un período de paz posterior al linchamiento, por lo cual la creencia en la culpabilidad de la víctima y en el "bien hacer" de la comunidad se completa al final del asesinato. Concluirá Girard que "Nous constatons alors que tout ce qu'on appelle le sacré ne fait qu'un avec le caractère aveugle et massif de cette croyance."[476]

No es necesario, como en los mitos divinizar a la víctima para consolidar un ritual sacrificial, cosa propia de las comunidades arcaicas. En los textos históricos la dimensión de lo sagrado está inmerso en la justificación persecutoria. Solo haciendo justicia se responde a algo superior a la comunidad. Y por lo tanto toda persecución en los textos históricos es un relato de lo sagrado, de la creencia en la culpabilidad de la víctima.

El otro aspecto donde se diferencian mitos de textos de persecución está en la distorsión del mito. Girard plantea que este es uno de los problemas a la hora de trabajar los relatos míticos. La fuerte simbolicidad de la que es cargado el mito, como parte de este proceso

[476] *Ibid.* p.55. Toda la discusión acerca de lo sagrado en lo mitológico y su presencia en los textos históricos lo encontramos entre las páginas 51-59.

de *méconnaissance* impide, en un primer momento la comprensión evidente de estar ante un hecho real, ante un sacrificio colectivo.

> "Les mythes sont des représentations persécutrices analogues à celles que nous déchiffrons déjà mais plus difficiles à déchiffrer en raison des distorsions plus fortes qui les caractérisent. Dans la mythologie, les transfigurations sont plus fortes. Les victimes deviennent monstrueuses, elles font preuve d'une puissance fantastique. Après avoir semé le désordre, elles rétablissent l'ordre et font figure d'ancêtres fondateurs ou de divinités. Ce plus de transfiguration ne rend pas les mythes et les persécutions historiques incomparables, bien au contraire. Pour l'expliquer, il suffit de recourir au mécanisme que nous postulons dans le cas des représentations déjà déchiffrées et de lui supposer un fonctionnement plus efficace. Le retour à l'ordre et à la paix est rapporté à la même cause que les troubles antérieurs, à la victime elle-même. C'est cela qui fait dire que la victime est sacrée."[477]

Los mitos transfiguran bajo imágenes ilusorias la verdad de la violencia. A nuestro autor le cuesta mucho defender ante sus críticos esta postura, pero no cesa en su empeño. Girard defiende que en la velación de la verdad, la construcción de un espacio simbólico cargado de elementos mágicos y naturalistas apoya la desaparición de la violencia en el relato. Así por ejemplo en algunos mitos la comunidad no asesina a un sujeto inocente, sino a una bestia, un monstruo que destruye todo a su paso. Muchas culturas son ejemplo de esto. Sus mitos cosmogónicos relatan la historia de la muerte de una serpiente marina, de un monstruo gigante o de un titán, y de sus carnes nacerá el cosmos. Así la verdad de la violencia desaparece, según nuestro autor, bajo capas y capas de relato tergiversado. Llegará a informar Girard acerca de la evolución del relato mítico hasta la construcción de una lucha fratricida, del asesinato de uno contra otro, pero sin la participación de la masa. Esta última velación corresponde a uno de los últimos procesos del mito fundacional, que oculta a la masa en su totalidad tras el símbolo.

Al fin y al cabo el mito está sujeto al mecanismo victimario que en su "sabiduría diabólica" no solamente consolida el otorgar causalidad a la violencia, sino que desconoce la verdad de la solución sangrienta. De esa forma, la violencia nunca se aparta del interior de la comunidad, sino que el relato y la verdad sobre la misma se distorsiona hasta que "desaparece".

[477] *Ibid.* p.70.

El mito como memoria de la comunidad trascribe y transforma toda la verdad, todo lo real y así gobierna a la comunidad a través de la ceguera de su propia conciencia. El mito manipula y organiza a la comunidad en torno a la violencia, centrando la sociedad en lo sagrado sacrificial. Así, la auto manipulación cegadora llevada a cabo por la comunidad para librarse de la carga moral del asesinato, obliga a la sociedad en su conjunto a estar encadenada a lo sagrado, que se vivífica en los tres pilares que hemos estudiado.

Mito, rito y prohibiciones son, además del origen morfogenético de la cultura, el sostén de lo sagrado en el centro de la sociedad. El hombre no podrá librarse de lo religioso, porque toda la sociedad estará impregnada de este. Así la propiedad morfogenética del mecanismo expiatorio transforma a la sociedad en religiosa totalizante, esto es: que no existe espacio social que no esté marcado por lo sagrado sacrificial. El hombre responde en su totalidad a esta lógica sagrada, y toda la sociedad gira en torno a la violencia contenida. Más adelante veremos cómo esta religiosidad totalizante de las sociedades arcaicas remite mucho de la lógica que se plantea en los sistemas totalitarios modernos.

4.4. La *méconnaissance*. La velación de la violencia en lo sagrado arcaico. La desmitificación cristiana en la Revelación.

Desde el primer capítulo de la tesis advertimos que en la teoría mimética existen ciertos conceptos invariables, e intraducibles, que son la esencia central de la intuición del antropólogo de Aviñón. Uno de ellos es el concepto de *méconnaissance.*

La *méconnaissance* es un concepto amplio que no responde a un único criterio de información. Así encontramos *méconnaissance* en los primeros fundamentos sobre el deseo mimético; también en el propio mecanismo expiatorio y por último en la triada originaria de la cultura. La *méconnaissance* se constituye, por tanto, concepto fundamental y paradójico en la escuela mimética.

En Girard es imposible desprendernos de dos principios básicos que están siempre en el origen, exacerbación y contención de la violencia. Estos son el mimetismo y la *méconnaissance*. Ambos conceptos nutren la postura girardiana sobre la violencia como el origen de lo sagrado, y a su vez velan por el cuidado en el espacio de lo religioso arcaico, de la violencia, desapropiándola de las manos humanas. Mimetismo y méconnaissance serán las únicas vías de comprensión de la violencia; de lectura del mecanismo expiatorio. Y, por supuesto, el acceso hermenéutico para un buen estudio de los mitos y los ritos. Son inseparables, porque desde el deseo mimético la *méconnaissance* está en las relaciones intersubjetivas[478].

El primer problema que nos encontramos ante el concepto es su traducción. *Tradutore traditore* resume excelentemente cualquier cuestionamiento acerca del concepto *méconnaissance.* Aun así en nuestra propia investigación nos hemos apropiado de la tradición castellana más común al respecto del término: entendemos *méconnaissance* como desconocimiento. Pero en nuestro interés por aclarar la importancia del mismo, hemos propuesto la distinción entre desconocer como ignorancia y des-conocer como una forma de conocimiento activa que elude la verdad sobre algo. Ya Domingo González retrató en su tesis una postura similar al aclarar que "[…] la *méconnaissance*, como ya se

[478] Sostiene Agustín Moreno: "lo que llamamos nuestro 'yo', nuestra 'personalidad"', o nuestro 'temperamento' estarían fundados sobre el desconocimiento (méconnaissance) de nuestras relaciones interdividuales. Y para acceder al conocimiento de la realidad habría que cuestionar y hacer estremecer todas estas nociones individuales (Girard 1982, p. 438). De hecho, la teoría mimética pretende suprimir el punto de vista subjetivo en favor del punto de vista intersubjetivo o interdividual (Anspach 2008, p. 183)". MORENO FERNANDEZ, AGUSTIN. "Ontogénesis humana y filosofía del sujeto en la teoría mimética de René Girard". *Revista de Filosofía*, Vol 39, No.2 (2014) 147-168. p.161.

dijo también, no implica total 'desconocimiento' ni tampoco 'ignorancia'. Antes al contrario, la *méconnaissance* es una forma de 'conocimiento' aunque incompleta, inacabada, imperfecta, limitada o parcial".[479] De tal forma que en cualquier intento de leer *méconnaissance* como desconocimiento, se perpetua el sistema mismo de ocultamiento de la verdad, tropezando en la trampa misma que genera el término.

Domingo González defiende la propuesta de la centralidad de ambos conceptos, mimetismo y *méconnaissance* en la teoría mimética, y afirma que se hallan imbricados desde el primer momento de la relación intersubjetiva. Hablemos de las tres etapas donde la *méconnaissance* y el mimetismo se aúnan para descifrar el mecanismo.

En nuestro primer capítulo abordamos la primera forma de *des-conocimiento*. Las relaciones de rivalidad que analiza Girard desde la literatura, son efecto de una mímesis de antagonismo alimentada, a su vez, por el des-conocimiento del sujeto apasionado de la verdad acerca del deseo. Mientras el sujeto apasionado no reconozca que ha imitado al modelo de deseo, la precariedad de las relaciones se traslada al ámbito de la rivalidad, construyéndose así el marco idóneo para la crisis. La *méconnaissance* está en el centro. El sujeto no puede, ¿no quiere?, reconocer su modelo, por temor a perderse. Los sentimientos de orgullo y envidia son claros en esta etapa de relación mimética. De tal forma que la *méconnaissance* y el mimetismo accionan el mecanismo de rivalidad, en el ocultamiento consciente (tal vez una conciencia parcial o incompleta, pero conciencia al fin) de la relación de imitación entre el modelo de deseo y el sujeto. Mimetismo y *méconnaissance* están en el mismo origen de la rivalidad.

El mimetismo como la *méconnaissance* acompañan el proceso que han generado en todo momento. Durante la crisis de las diferencias y el inicio del mecanismo del chivo expiatorio, mimetismo y *méconnaissance* están trabajando en torno a la consciencia de los actos del hombre. Solo por mimetismo y *méconnaissance* accedemos al interior de la masa violenta. Mientras que nos unimos a la horda asesina en el acto de matar, por *méconnaissance* no podemos aceptar otra verdad que la culpabilidad de la víctima.

El conocimiento de la presencia de una víctima y no de un culpable elimina la eficacia del mecanismo. El mecanismo no puede sobrevivir a un conocimiento claro del mecanismo, de la inocencia de la víctima. Según el profesor Barahona: "Todo este

[479] GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/. p.88.

sistema, de producir y sostener los significados de las cosas mediante ritos y mitos por todo el planeta, depende de un solo elemento indispensable: la ceguera respecto a la inocencia por parte de los participantes, con respecto a lo que verdaderamente están haciendo al matar a la víctima, es decir, creer en la culpabilidad de ésta. Este *elemento sostiene toda la cultura humana*. Si no fuera así no habría forma de resolver los conflictos y las sociedades se autodestruirían"[480]. Es por ello que la *méconnaissance* mantiene el mecanismo intacto. Es el principio *sine qua non* la violencia se contiene en un catalizador, porque la *méconnaissance* ciega a la masa ante la verdad de la víctima. Como le gustaba resumir a nuestro autor "Avoir un bouc émissaire, c'est ne pas savoir qu'on l'a."[481]

Por último la *méconnaissance* encontrará su máxima expresión en el mito. La estructura mitológica que surge a raíz del asesinato fundacional permite que el des-conocimiento se aúne con la ocultación (velación) en el entramado simbólico religioso del relato mítico[482]. De tal forma que la "memoria" de la comunidad se dirige siempre a perpetuar el mecanismo expiatorio en el recuerdo de la culpabilidad de la víctima y de la resolución de la violencia intestina. El mito es el espacio perfecto de la *méconnaissance*. La ceguera autoinfligida por la comunidad resiste a cualquier propuesta de verdad, y esto gracias al mito que sostiene a la violencia en el espacio sagrado; y gracias al rito que permite el ejercicio de esta violencia en el sacrificio catártico.

Al definir que la *méconnaissance* es la esencia del mito, podemos aseverar con total seguridad que el poder morfogenético que se le atribuye al mito proviene de la misma *méconnaissance*. Por lo tanto, el mito al ser "verdad velada" adquiere esta potencia fundadora de la cultura, que para Charles Ramond es evidente en su papel ocultador y de acompañante del desarrollo cultural[483]. Es por este carácter fundacional que la *méconnaissance* escondida en lo sagrado mítico camina con la humanidad disgregándose

[480] BARAHONA, ÁNGEL. "La paz entre las naciones rivales". *Xiphias Gladius: Revista interdisciplinar de teoría mimética,* No. 0 (2017) 31-64. p.34.

[481] GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture. Desclée de Brouwer*. Paris, 2004. p. 95.

[482] Se alcanza un momento en donde mecanismo y *méconnaissance* no se diferencian. Lo sagrado derivado del mecanismo (y que da vida al mecanismo) surge de la *méconnaissance*, como sostiene Girard: "L'aptitude du mécanisme victimaire à produire du sacré est entièrement fondée, on l'a dit, sur la méconnaissance dont ce mécanisme fait l'objet". GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. p.41.

[483] RAMOND, CHARLES. *Le vocabulaire de René Girard*. ELLIPSES, 2009.p.56.

en la evolución de las instituciones sociales que devinieron del mito, el rito y la prohibición.

En la literatura (que procede directamente del mito) descubrimos que la *méconnaissance* es "la mentira romántica" de la que nos habla Girard en su primera obra. Es aquella mentira que nos creemos acerca de nuestra originalidad y que des-conoce la existencia de un modelo de deseo. Pero también, y más allá del ámbito del lenguaje, la *méconnaissance* encontraría un espacio, con suntuosas transfiguraciones de lo que fue la mentira mítica, en las relaciones políticas y sociales, resguardándonos de aspectos que nos son delicados. Por ello, el pensador francés insiste en que nuestra cultura accede a una nueva forma de ceguera ante diversas verdades que hemos des-conocido a lo largo del tiempo por ser "peligrosas". La *méconnaissance* no nos ha abandonado en el proceso de desarrollo de la humanidad (mejor dicho: no hemos querido que nos abandone), sino que ha sabido desaparecer en el interior de la sociedad y en la "ignorancia oportunista" de los saberes que nos espetan la verdad sobre el hombre.

Pero en nuestras sociedades modernas la *méconnaissance* se distingue de las sociedades arcaicas. Aquí mimetismo y *méconnaissance* se separan, porque ha ocurrido un momento de ruptura donde la *méconnaissance* se detiene, mientras el mimetismo no. Mientras el mimetismo y la imitación constituyen una realidad de la naturaleza humana, cosa distinta que aceptemos este mimetismo o no, la *méconnaissance* se detiene y corrompe ante la Relevación de Jesucristo. La potencia desmitificadora que se encuentra en la revelación del Dios hecho hombre, es para Girard, el momento final de la *méconnaissance*.

Hasta el momento la propuesta evangélica "perdónales, padre, porque no saben lo que hacen" se conjuga con la ceguera ante la propia violencia que las proto comunidades habían ejercido para sobrevivir[484]. Pero la irradiación de luz y verdad al proceso victimario, que representa Cristo en su muerte y resurrección, inutiliza el mecanismo al destacar la inocencia de la víctima. De tal modo que para Girard, la muerte en cruz se vuelve el antes y el después del proceso.

[484] "Pour rendre à cette phrase sa véritable saveur, il faut reconnaître son rôle quasi technique dans la révélation du mécanisme victimaire. Elle dit quelque chose de précis sur les hommes rassemblés par leur bouc émissaire. Ils ne savent pas ce qu'ils font. C'est bien pourquoi il faut leur pardonner. Ce n'est pas le complexe de persécution qui dicte de tels propos. Et ce n'est pas non plus le désir d'escamoter l'horreur des violences réelles. Au passage nous avons la première définition de l'inconscient dans l'histoire humaine, celle dont toutes les autres découlent et qu'elles ne font jamais qu'affaiblir". GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.135.

> "Nous voyons bien que les Evangiles refusent la persécution. Mais nous ne soupçonnons pas que, ce faisant, ils en démontent les ressorts, et c'est la religion humaine dans son ensemble qu'ils défont, et les cultures qui en dérivent : nous n'avons pas reconnu, dans toutes les puissances symboliques qui vacillent autour de nous, le fruit de la représentation persécutrice. Mais si l'emprise de ces formes se desserre, si leur puissance d'illusion s'affaiblit, c'est justement parce que nous repérons de mieux en mieux les mécanismes de bouc émissaire qui les sous-tendent. Une fois repérés ces mécanismes ne jouent plus ; nous croyons de moins en moins en la culpabilité des victimes qu'ils exigent, et privées de la nourriture qui les sustente, les institutions dérivées de ces mécanismes s'effondrent une à une autour de nous. Que nous le sachions ou non, ce sont les Evangiles qui sont responsables de cet effondrement."[485]

Girard insiste en lo "demoniaco" de nuestros actos al mantener el uso del mecanismo del chivo expiatorio. La verdad oculta desde la fundación del mundo ha sido revelada por Cristo, y la *méconnaissance* perece ante tal luz. Por ello sí se puede considerar una "ignorancia" en la verdad sobre la víctima en las comunidades arcaicas; no se puede hacer lo mismo ante los procesos victimarios posteriores a la Revelación. Somos la sociedad que ha visto la luz y la ha rechazado, porque esa luz accede a lo más escondido de la humanidad, a su violencia intestina y la *visibiliza* para todos. " C'est le christianisme qui démystifie le religieux et cette démystification, bonne dans l'absolu, s'est avérée mauvaise dans le relatif, car nous n'étions pas préparés à l'assumer."[486]

La propuesta teológica girardiana, su exegesis evangélica, transcurren en torno a esa verdad: a la "imposibilidad" de volver a una *méconnaissance* de la violencia. Cristo rompe la mentira mítica sobre la víctima y vuelve a colocar la violencia en manos de la masa. Este debía ser el final del mecanismo expiatorio. Pero al mantener en uso la catarsis sacrificial, una vez se nos ha revelado la verdad, la humanidad entra en una nueva experiencia de la violencia: una violencia escogida y acogida; una sabiduría sobre la víctima que denostamos; una selección victimaria arbitraria y consciente. A partir del surgimiento del cristianismo, que para Girard y sus discípulos es sobre todo una "religión atea", el uso del mecanismo del chivo expiatorio carece de eficacia resolutiva antes la

[485] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.125-126.

[486] GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz*. Carnets Nord, Paris, 2007. p. 9.

violencia, por lo tanto su uso solo puede responder a una lógica del mal[487]. La *méconnaissance* como forma satánica de acusar a la víctima y de ocultar la verdad, no tiene cabida tras la llegada del logos evangélico; pero la humanidad escogió las tinieblas que lo "protegen" de su propia conciencia.

> "Dans le miroir des persécutions historiques, médiévales et modernes, nous appréhendons, sinon la violence fondatrice elle-même, du moins ses succédanés, d'autant plus meurtriers qu'ils n'ont plus rien d'ordonnateur. Les chasseurs de sorcières tombent sous le coup de cette révélation, ainsi que les bureaucrates totalitaires de la persécution. Toute violence désormais révèle ce que révèle la passion du Christ, la genèse imbécile des idoles sanglantes, de tous les faux dieux des religions, des politiques et des idéologies. Les meurtriers n'en pensent pas moins que leurs sacrifices sont méritoires."[488]

La propuesta de René Girard es de un calado profundísimo a nivel hermenéutico. Una sorpresa para su momento sin lugar a dudas. Entender la Revelación en su papel desmitificador, y acceder a una nueva concepción del mal y la violencia en un antes y un después de la Revelación, es algo que debemos agradecer a Girard y su escuela.

Cualquier intento por nuestra parte de generar un estudio de campo de la violencia sacrificial en los estados totalitarios modernos debe tener esto en cuenta. Porque el uso del mecanismo del chivo expiatorio ya no responde a una inconsciencia de la masa de la violencia contra la violencia, sino a un mal acogido, donde la violencia se redime y se diviniza a sí misma. Nuestro estudio de lo totalitario no puede dar la espalda al terror y la violencia que es acogida y abrazada en el interior de estos sistemas. Una violencia conocida y desvelada. Nos interesa presentar, ahora, la relación entre la teoría mimética y la teoría política, para hacer visible los estudios girardianos en los sistemas totalitarios latinoamericanos.

[487] "(…) il n'y a plus aujourd'hui de résolution sacrificielle possible. Le sacrifice ne fonctionne plus depuis que le christianisme a révélé le mécanisme de l'unanimité. Le religieux archaïque était en effet fondé sur une absence totale de critique de l'unanimité. C'est ce qui fait dire à Levinas, dans une « leçon talmudique », que si tout le monde est d'accord pour condamner un prévenu, il faut le libérer tout de suite, car il doit être innocent!" *Ibid.* p.41.

[488] GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. p.251.

5. Religiones sacrificiales arcaicas y religiones políticas totalitarias.

La propuesta de la teoría girardiana sobre el mecanismo del chivo expiatorio como origen de la sociedad humana, pone a la religión como centro de la construcción social. Toda la sociedad gira en torno a lo religioso sacrificial. Pero esta idea, como sabemos, no es nueva. Muchos han sido los investigadores que han afirmado la *esencia* religiosa de la sociedad. Girard se circunscribe, de esta manera, en la propuesta durkheimiana que promueve una lectura sociológica con parámetros, podríamos determinar, religiosos.

Lo particular de nuestro autor reside en afirmar el carácter morfogenético de la religión como matriz de la sociedad, en los tres pilares que sostienen la cultura: mito, rito y prohibiciones, y que, a su vez, surgen del ejercicio violento sacrificial. De forma que en la institucionalización de estos tres elementos, es donde determinamos las formas y niveles de relación social intersubjetiva. Del mito, el rito y las prohibiciones nacen las instituciones: las normas, las tradiciones, el folklor, la escuela, la ley (derechos y deberes), la propiedad, y hasta la propia forma de las urbes y las villas; la cultura en toda su extensión. No hemos de olvidar que cultura se deriva de *cultus*, culto. Estos tres pilares, que Girard afirma nacen del mecanismo expiatorio como sistema de contención de la violencia, permiten las relaciones humanas y la tranquilidad en el interior del grupo. Solo ellos pueden prevenir y contener la violencia futura. De tal manera que la religión se determina como invariable para las sociedades humanas: se concibe como *arje* y *télos* de la experiencia social humana.

A partir de la conclusión girardiana, aparecen frente a nosotros nuevas cuestiones que abordar. La principal de ellas es presentar la relación que existe entre la centralidad de la religión en las sociedades sacrificiales arcaicas, con el sentido de *religión política* que manejaremos en nuestra investigación de los sistemas totalitarios modernos.

Nuestra hipótesis considera que: al hablar de la religión como principio central y origen de la sociedad, esta se constituye como principio totalizante de la vida humana en las sociedades sacrificiales arcaicas. No se evidencia ningún espacio, público ni privado, de la vida del hombre que no estuviera controlado o sometido al hecho religioso. Esta característica totalizante nos es familiar en la actualidad a causa de la vivencia histórica de distintos fenómenos políticos que han *intentado* obtener el control total de la vida de sus ciudadanos, formalizándose en sistemas que denominamos *totalitarios*. Para ejercer

este control, los sistemas totalitarios se constituyen a sí mismos como sistemas religiosos y proponen, como una religión política, una respuesta inmanente al sentido de la vida y a la acción del hombre, ocupando la dimensión escatológica propia de las religiones. Por ello consideramos que totalitarismos modernos (como religiones políticas) y sistemas sacrificiales arcaicos (como religiones totalizantes) no se diferencian en gran medida, sino que comparten elementos comunes. Para defender nuestra propuesta, antes de entrar en el caso de Cuba como sociedad totalitaria, presentamos el estudio que hemos llevado a cabo para determinar nuestra hipótesis auxiliándonos de la propuesta hermenéutica de diversos autores, entre ellos Fustel de Coulanges, René Girard, Emilio Gentile, William Cavanaugh, Reinhardt Koselleck, Dalmacio Negro, entre otros.

5.1. La religión totalizante en los sistemas sacrificiales arcaicos. La propuesta de Fustel de Coulanges.

Más allá de nuestro estudio de Girard, el autor que más nos ha iluminado en nuestra investigación política-antropológica fue Fustel de Coulanges. Reconocido sociólogo, historiador y jurista. Realizó sus más grandes aportaciones en su obra *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*[489]. Vivió en los albores de la sociología como ciencia, y sus investigaciones favorecieron a un sinnúmero de pensadores posteriores, entre ellos su alumno, Émile Durkheim. Para este último pensador, Fustel de Coulanges será comúnmente citado por su interpretación del papel de las religiones en la estructuración de la sociedad. Durkheim a su vez influirá de forma decisiva en los estudios girardianos. Es en esta línea sucesiva de influencias donde comprendemos la aptitud socio-antropológica de Girard que sirve de base para nuestra tesis. La propuesta de Fustel de Coulanges, de Durkheim y de Girard sobre la religión no dista demasiado: la religión es la base de la sociedad, la explica y le da sentido. Pero en la pura interpretación de Fustel de Coulanges advertimos elementos que hemos detallado, y que Girard no solo no sistematiza, sino que pasa por alto (entre ellos la importancia del líder-sacerdote-caudillo como organizador de la masa en el mecanismo del chivo expiatorio).

Fustel de Coulanges expone la existencia de una religión primitiva (primaria quizás, y en clara evolución) como punto de relación en el seno de la familia, y a su vez como origen de la ciudad.

> "La comparación de las creencias y de las leyes muestra que una religión primitiva ha constituido la familia griega y romana, ha establecido el matrimonio y la autoridad paterna, ha determinado los rangos del parentesco, ha consagrado el derecho de propiedad y el derecho de herencia. *Esta misma religión, luego de ampliar y extender la familia, ha formado una asociación mayor, la ciudad, y ha reinado en ella como en la familia.* De ella han procedido todas las instituciones y todo el derecho privado de los antiguos. De ella ha recibido la ciudad sus principios, sus reglas, sus costumbres, sus magistraturas. Pero esas viejas creencias se han modificado o borrado con el tiempo, y el derecho privado y las instituciones políticas se han modificado con ellas.

[489] FUSTEL DE COULANGES, NUMA DENYS. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Editorial PORRÚA, México, 2003.

> Entonces se llevó a cabo la serie de revoluciones, y las transformaciones sociales siguieron regularmente a las transformaciones de la inteligencia."[490]

Para este autor, la religión evoluciona de un primer momento como sistema de creencias familiar, a un sistema de creencias colectivo, lo que él denominó *asociación mayor*, que es la ciudad. En su obra determina cómo ha caminado esta religión desde la familia, hacia la fratría, de ahí a la tribu, y finalmente a la ciudad. Pero lo que nos interesa es que ya desde las primeras páginas de su estudio es capaz de abordar el tema central: la religión no es solamente el origen de la sociedad y de sus instituciones, sino que la religión *impera* sobre la ciudad, como lo hizo sobre la familia. El reinado de esta religión es un reinado absoluto. No hay nada en la vida humana que no esté contenido por parámetros religiosos, porque la propia familia, germen de las relaciones sociales, se funda y determina en una religión primitiva[491].

La religión es una religión sacrificial. Fustel de Coulanges da varios ejemplos de esto cuando explica los distintos trabajos que los miembros de la familia debían llevar a cabo para mantener vivo el *hogar* (fuego sagrado); además de los animales o víctimas que se ofrecían. De ahí se trasladó también a una religión sacrificial cuando se constituyó la ciudad. Como hemos visto en Girard, la religión sacrificial pone en el centro la violencia, pero como forma de contención de la misma. Solo sucumbiendo a una violencia "benéfica", "sagrada", puede detenerse toda violencia maléfica que amenaza con el fin de la sociedad. Creemos que está idea es igualmente visible en Fustel de Coulanges. De aquí parte la centralidad de la religión. En primer lugar porque está religión pone en relación directa a los hombres con los antepasados, los muertos que como divinidades pueden ser tanto buenos como malos, y a los que hay que recordar asiduamente[492]. Y también, aunque Fustel de Coulanges no lo exponga de esta forma Girard sí lo hace, se explica cómo en el

[490] *Ibid*. p.5. La cursiva es nuestra.

[491] "Lo que une a los miembros de la familia antigua es algo más poderoso que el nacimiento, que el sentimiento, que la fuerza física: es la religión del hogar y de los antepasados. Por ello la familia forma un cuerpo en esta vida y en la otra. […] Sin duda que la religión no ha creado la familia, pero seguramente que ella le ha dado sus reglas, y de ahí que la familia antigua haya recibido una constitución tan diferente de la que hubiese tenido si únicamente los sentimientos naturales la hubiesen fundado". *Ibid.* p.34.

[492] "No había ni un solo acto de la vida pública en que no interviniesen los dioses. Como se vivía bajo el imperio de la idea de que podían ser, o excelentes protectores o crueles enemigos, el hombre jamás obraba sin estar seguro de que le fuesen favorables. *Ibid.* p.157.

ejercicio sacrificial a las deidades toman forma las leyes y las instituciones a partir de los elementos centrales de orden y ritualidad propios de la religión.

Para nuestro estudio, lo más importante en la obra de Fustel De Coulanges, está en su interpretación de la religión como fundamento omnipotente de toda la vida humana. Las sociedades sacrificiales arcaicas tienen como característica la imbricada relación entre política y religión, hasta el punto de ser imposible distinguirlas (Girard por su parte hablará de la monarquía sagrada nacida del sacrificio expiatorio, por lo cual no se aleja mucho de la propuesta de Fustel de Coulanges). Todo la sociedad está subsumida en la religión, pues toda acción humana tiene como origen el hecho religioso. Así también el poder político. Todo gravita en torno a su propio origen que define la misión de las instituciones, a la vez que las legítima. De tal forma que la experiencia religiosa arcaica se constituye como una experiencia totalizante: abarca toda la vida humana, y lo engulle todo, tomando el control de las acciones del hombre. Afirma el pensador decimonónico:

> "Así, en tiempos de paz como en tiempos de guerra, la religión intervenía en todos los actos. En todas partes estaba presente, envolvía al hombre. El alma, el cuerpo, la vida privada, la vida pública, las comidas, las fiestas, las asambleas, los tribunales, los combates, todo estaba bajo el imperio de esta religión de la ciudad. Ella regulaba todas las acciones del hombre, disponía de todos los instantes de su vida, determinaba todos sus hábitos. Gobernaba al ser humano con autoridad tan absoluta que nada quedaba fuera de su alcance. Sería tener una idea muy falsa de la naturaleza humana creer que esta religión de los antiguos era una impostura y, por decirlo así, una comedia. […] Ni los romanos ni los griegos conocieron esos tristes conflictos, que han sido tan comunes en otras sociedades, entre la Iglesia y el Estado. Pero esto se debe únicamente a que en Roma, como en Esparta y en Atenas, el Estado estaba sujeto a la religión. […] El estado antiguo no obedecía a un sacerdocio: era su religión misma a la que estaba sometido. Este Estado y esta religión estaban tan perfectamente compenetrados, que no solo era imposible concebir la idea de un conflicto entre ambos, sino que ni siquiera se podía distinguir a uno de otra".[493]

La religión estaba en todo, porque todo procede de ella. No es una forma de panteísmo, sino una realidad intrínseca. Girard nos auxilia en nuestra interpretación de Fustel de Coulanges cuando distingue el mito, el rito y a las prohibiciones como los tres pilares de

[493] *Ibid.* p.161.

la cultura, nacidos del hecho religioso. El mito se constituye en la historia, en la memoria, en la ley. Conecta a los hombres con sus antepasados y les informa del camino a seguir. El rito es la vida del hombre en general, pública y privada: todo en torno a las creencias religiosas, desde recoger un campo de alimentos, hasta ir a la guerra; cómo relacionarnos con los demás y cómo esperan los demás que actuemos. Toda acción del hombre – como afirma Mircea Eliade – se evidencia en una lógica binaria desde lo religioso: tiempo profano y sagrado, espacio profano y divino, bueno y malo[494]. Estas categorías repercuten directamente en los sujetos, y nos informan de algo excepcional: toda la vida humana es rito; pues aún los espacios o tiempos profanos son vividos como ritos, con el temor a sobrepasar la delgada línea que distingue lo que alegra o enfurece a las divinidades sagradas. Las prohibiciones se institucionalizan como los derechos y deberes. Pero van más allá del ritual. Le informa al hombre de cuáles son las pautas que no puede transgredir, la línea que no puede traspasar, el decálogo sagrado que ha de cumplir. Las prohibiciones les acercan a lo sagrado en su cumplimiento y les alejan en su transgresión. Aun cuando no sean vistos por otros ojos humanos, el hombre lleva las prohibiciones a su espacio más privado, y las cumple con gran temor.

"La religión gobernaba al ser humano con autoridad tan absoluta que nada quedaba fuera de su alcance", es quizás la cita más precisa y aclaratoria de la obra del sociólogo francés. La religión no solamente funda la sociedad, sino que la dirige, estando en el medio de toda la existencia humana. Y para dar cuenta de su poder y alcance, Fustel de Coulanges habló del control que la religión tiene tanto sobre el cuerpo, como sobre el alma de los hombres. Esto es importante para explicar el sentido totalizante de estas religiones: no es un ejercicio piadoso de cara a la sociedad, sino que es un sentimiento y una creencia interior que acompaña al hombre hasta sus últimos días. Por tanto es algo que lo contiene completamente. Muestra de esto son las formas de relaciones intersubjetivas en el interior de las familias, y la forma de actuar el sujeto con su propio cuerpo. Algunos ejemplos: las prohibiciones de incesto, o la necesidad de que el padre introduzca al hijo en el núcleo familiar, o el tabú sobre el periodo de la mujer, o la comprensión del suicidio (fuera del acto ritual sacrificial) como una de las faltas más graves castigada en la vida (no se les enterraba o se lanzaba su cadáver en una zona fuera del espacio sagrado y se prohibía los rezos a su familia), como en la muerte (se entendía

[494] Cf. ELIADE. MIRCEA. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega, 4ta edición, 1981. (traducción Luis Gil).

que no entraría a formar parte del panteón de los héroes, o perdería su acceso al paraíso). Todo esto explica el control de la vida del hombre tanto en sus relaciones públicas como en sus fueros más privados, incluso consigo mismo. Y este control se ejercía, en gran medida, por parte del Gobierno político y religioso de la *civitas*.

El poder político y religioso de la *civitas* le aseguraba el control total de la vida humana. Como hemos visto no existía fisura entre estos poderes o entre religión y política. La Religión engendraba la *civitas*, y la *civitas* protegía la centralidad de la religión. Una relación sinigual que confería plenos poderes a las autoridades de las sociedades sacrificiales. Fustel de Coulanges se interesa mucho por este aspecto: no era lógico pensar en dos figuras de autoridad, sino en solo una: el rey sacerdote: *pontifex máximus*. Nuestra exposición, en la primera parte de la tesis, del poder del líder-sacerdote-caudillo se introduce en la línea hermenéutica de Fustel de Coulanges. La autoridad ejercida por un hombre en el ejercicio del sacrificio religioso prevé la importancia en el ejercicio del poder político.

Pero es importante señalar que la figura del rey sacerdote no surge en Fustel de Coulanges como figura previa a la religión de la ciudad, sino que es posterior. Posterior al sacrificio nace la figura del sacerdote, y este como conexión directa con las divinidades y su voluntad, adquiere el poder de líder político:

> "Ya hemos dicho cuánto se mezclaba en todo la religión de la ciudad. El hombre se sentía depender en todo momento de sus dioses y, por consecuencia, del sacerdote que se encontraba colocado entre ellos y él. Era ese sacerdote quien velaba por el fuego sagrado; era su culto de cada día, como dice Píndaro, el que salvaba cotidianamente a la ciudad. El sacerdote era quien conocía las fórmulas de oración a las que los dioses no podían resistir, y en el momento del combate era él quien degollaba la víctima y atraía sobre el ejército la protección de los dioses. Era muy natural que a un hombre armado de tal poder se le reconociese y aceptase como jefe. De esta injerencia de la religión en el gobierno, en la justicia, en la guerra, resultó necesariamente que el sacerdote fuese al mismo tiempo magistrado, juez y jefe militar."[495]

El poder del rey sacerdote hacía efectivo, a nivel humano, la fusión existente entre la política y la religión. Una relación tan profunda que para Fustel de Coulanges lo divino,

[495] FUSTEL DE COULANGES, NUMA DENYS. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Editorial PORRÚA, México, 2003. p. 171. Cf. también MONTANELLI, INDRO. *Historia de Roma.* Editorial DEBOLSILLO, 2021. p.21-22.

en la etapa final de la evolución de esa religión primitiva familiar, era la ciudad misma. Esta interpretación fue ampliada por Durkheim que entendía la religión primitiva como la forma de autorepresentarse de la sociedades arcaicas. De esta forma lo divino era la sociedad. Y la exegesis girardiana no está lejos de esta propuesta al considerar que, el hecho religioso, nace del ejercicio unánime de toda la comunidad en el asesinato expiatorio. De tal forma que lo religioso no es más que el sistema velador de la violencia de la propia sociedad. Si la ciudad es lo sagrado, la religión es una *civitas religio*, y el hombre está implicado tanto en su cuidado (protección), como en mantener una relación con ella. Al mismo tiempo que está sometido al poder político que es, a su vez, el poder divino.

> "La ciudad se había fundado sobre una religión y se había constituido como una iglesia. De ahí su fuerza, de ahí también su omnipotencia y el imperio absoluto que ejercía sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir. El ciudadano estaba sometido en todas las cosas y sin ninguna reserva a la ciudad: le pertenecía todo entero. La religión, que había engendrado al Estado, y el Estado, que conservaba la religión, sosteníanse mutuamente y sólo formaban una sola cosa; estos dos poderes, asociados y confundidos, formaban una fuerza casi sobrehumana, a la que alma y cuerpo estaban igualmente esclavizados."[496]

Por primera vez nos encontramos en nuestra investigación ante un autor que, analizando dos sociedades sacrificiales paradigmáticas (aunque más evolucionadas en el sistema sacrificial que las analizadas por Girard en sus obras), nos habla de un Estado sagrado, que se sustenta como una religión totalizante, y que desempeña un estricto control sobre la vida completa del ser humano. Por supuesto que Fustel de Coulanges no conoció los totalitarismos del siglo XX, pero es hijo de 1789. Pudo observar cómo el principio de secularización, que se originó con la Revolución Francesa, dotó al nuevo poder político de cualidades antes propias de la Iglesia; y cómo la sociedad empezaba, nuevamente, un

[496] FUSTEL DE COULANGES, NUMA DENYS. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Editorial PORRÚA, México, 2003. p.219-220. Más adelante Fustel de Coulanges mantiene está idea al hablar sobre el trabajo pedagógico del Estado para con sus ciudadanos y el fruto que esperaban recibir de este esfuerzo: "El Estado consideraba el cuerpo y el alma de cada ciudadano como su pertenecía; por esto quería modelar ese cuerpo y esa alma en la forma que le permitiese sacar el mejor partido. Le enseñaba gimnasia porque el cuerpo del hombre era un arma para la ciudad, y era preciso que esta arma resultase lo más fuerte y manejable que fuera posible. También le enseñaba los cantos religiosos y los himnos, las danzas sagradas, pues este conocimiento era necesario para la buena ejecución de los sacrificios y de las fiestas de la ciudad". *Ibid.* 222.

amplio proceso de autodivinización y autorrepresentación. Pero es de bien advertir que en el estudio preliminar llevado a cabo por Daniel Moreno, y que acompaña la edición con la que trabajamos de la obra de Fustel de Coulanges, Moreno unifica este poder totalizante del Estado griego o romano, con lo que veinte siglos después serán los Estados totalitarios, donde el Estado controla o intenta controlar la vida de sus ciudadanos al completo, absorbiendo la personalidad de los sujetos e introduciéndolos en una masa que ejecute las tareas propuestas por el Estado.[497] Así, tanto en las sociedades sacrificiales estudiadas por Fustel de Coulanges, como en los estados totalitarios modernos, el Estado, elevado a la máxima potencia divina, tendría el control total de la vida humana, y eliminaría toda forma de libertad que estuviese alejada de lo permitido.

Pero es claro que ni para Fustel de Coulanges, ni en el estudio preliminar de Moreno, encontramos ninguna distinción entre lo que representa *civitas religio* totalizante de las sociedades sacrificiales arcaicas, ni lo que podemos entender como sistema totalitario, aun cuando ahora veremos que se tratan de fenómenos religiosos políticos. No se nos ha presentado una distinción entre totalizante y totalitario, y más cuando consideramos que no representan lo mismo y que en su distinción también repercute cualquier analogía entre las sociedades sacrificiales arcaicas y las sociedades totalitarias modernas. Mientras lo *totalizante* significa el ejercicio efectivo del control total de la vida humana, tal como demuestra Fustel de Coulanges; lo *totalitario pretende* alcanzar ese control sobre la totalidad de la vida humana. Por otro lado, la religión (en todas sus vertientes) es *totalizante* porque da sentido a la vida humana y a la relacionalidad, tiene una dimensión escatológica. Esto significa que dota de un carácter afiliativo y teleológico, unificando el devenir del hombre con unos principios y fuerzas que lo trascienden y le confieren propósito y significado a su experiencia vital – también en las religiones arcaicas este sentido de *re-ligare* se cumple, pues es evidente que en la creación y recreación de sus divinidades, se busca esta relación con fuerzas superiores; y por otro lado es evidente también en la estrecha relación entre los vivos y los difuntos –. Lo totalizante busca el sentido de la vida y da una respuesta ante tal pregunta. Lo *totalitario* por su parte vuelve a pretender alcanzar esta dimensión escatológica, presentando su propio sentido de la vida

[497] "La razón de todo este fenómeno de absorción de la personalidad, que solamente volvería a repetirse veinte siglos después, en el mundo totalitario, se encuentra en la explicación que da nuestro propio autor al afirmar que el Estado no admitía que el individuo fuese indiferente a los intereses generales, tampoco se permitía que el filósofo o el hombre de estudio hiciera una vida aparte, menos cuando la suerte le exigía que desempeñase un cargo público. Hasta la misma neutralidad era castigada con la pena de destierro y la confiscación de bienes". *Ibid.* XXII.

en el cumplimiento de aquella *misión* que la historia ha dado a la sociedad, o aupándose en el mito de nación escogida. Por otro lado, las religiones sacrificiales arcaicas ven en la violencia un mal a externalizar. No la usan como elemento coercitivo con los miembros de la comunidad, sino dentro del sistema sacrificial que, como demuestra Girard, sirve como contención de la violencia por la violencia. Por su parte lo *totalitario* tiene el doble uso de la violencia: en su sentido religioso sacrificial (como veremos esto lo reservan a la disidencia política y otros ejercicios rituales políticos), y en su sentido coercitivo con la comunidad (siendo el Estado el que ejercite el monopolio efectivo de toda la fuerza y la violencia, tal como lo expuso Max Weber).

Así pues, no podemos definir a las sociedades sacrificiales arcaicas como totalitarias, sino como totalizantes, porque en ellas sí se evidencia al hombre envuelto ante la "verdad" de las creencias religiosas de la ciudad, y en total sintonía con las formas del poder político y religioso. El hombre de esta sociedad es esencialmente religioso y su vida sucede en torno a lo sagrado, por lo cual en su "sana ignorancia" vive feliz bajo el poder de la *civitas religio*. Pero en su intento de constituirse como un poder *totalizante*, los sistemas totalitarios se acercan mucho a los patrones de conducta de las sociedades sacrificiales arcaicas, por lo cual existe una cierta analogía entre las experiencias sociales. De ahí se deriva nuestro estudio.

Las nociones de religión política o de religión de la ciudad que Fustel de Coulanges utilizaba en sus análisis, con respecto a los conceptos que veremos más adelante de religión política o religión civil; aun cuando sufren cierta metamorfosis en la interpretación actual, no están demasiado lejos unas de otras. Tener a Fustel de Coulanges, Durkheim y Girard como punto de partida para el análisis politológico de los totalitarismos modernos nos permite comprender hasta que límite los conceptos que manejaron estos autores son efectivos para el estudio de casos actuales.

5.2. René Girard y su acercamiento al estudio de los sistemas totalitarios.

Manteniendo a Girard como uno de los principales ejes de nuestra investigación, es importante citar algunos aspectos que identificó en sus estudios. En distintas ocasiones Girard utiliza el término *totalitarismo* en sus obras. Recordemos que él padeció algunos males de la Segunda Guerra Mundial, y tuvo que exiliarse en Estados Unidos ante la inminente presencia nazi en Francia. Un recuerdo tan cercano, hace que podamos incluir a Girard entre los autores que critican con fuerza los males del totalitarismo. Pero en su caso no desde el estudio politológico, sino desde el antropológico-etnológico. En sus investigaciones, al menos en una ocasión que podemos afirmar sin lugar a dudas, detalló la existencia de elementos análogos entre los sistemas sacrificiales arcaicos y los sistemas totalitarios modernos. Sostuvó que: "Tout un ensemble primitif reparaît dans le totalitarisme moderne."[498]

La route antigue des hommes pervers se enmarca, en los estudios girardianos, en sus investigaciones antropológicas, donde realizar un análisis de su teoría del chivo expiatorio en el relato bíblico de Job. En la historia del santo encuentra, además de los principios del mecanismo expiatorio, una correlación con las actitudes de violencia de los sistemas totalitarios. Girard sostiene que entre los juicios de los "amigos" de Job, y los ejercicios de justicia totalitarios se da un mismo y único fenómeno: el mecanismo del chivo expiatorio como sistema de contención y externalización del "mal"[499].

A Girard le interesó mucho la cuestión de la culpabilidad y la confesión, por parte de la víctima, de su trasgresión. "Ils doivent reconnaître qu'ils ont péché et que tout ce qu'ils subissent, ils le subissent à juste titre"[500]. Es como si el mecanismo del chivo expiatorio alcanzará mejor la unanimidad de la masa ante el reconocimiento de la culpa. Y es justamente esto lo que sucede. Cuando la víctima reconoce su "pecado" se alcanza, realmente, toda la unanimidad. No hay nadie que clame contra la voz de la masa, ni

[498] GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p. 127

[499] "Parce qu'ils ne réussissent pas à devenir les officiants dans un sacrifice dont rien ne troublerait la majesté, le groupe des trois puis des quatre « amis » ressemble de plus en plus au cercle des policiers autour d'un suspect. Ce ne sont pas tout à fait des bourreaux mais toutes les formes d'intimidation, toutes les pressions psychologiques leur sont bonnes pour obtenir les fameux « aveux spontanés » chers aux sociétés dictatoriales. *L'échec du processus sacralisateur affaiblit les connotations proprement sacrées et tout ce que j'ai dit sous le régime religieux peut et doit se redire sous un registre non pas judiciaire à proprement parler mais policier et totalitaire*". *Ibid.* p.122. La cursiva es nuestra.

[500] *Ibid.* p.123.

siquiera la víctima, por lo cual se puede mantener en total sintonía el *vox populi, vox Dei*. Cuando, tanto en los totalitarismos como en las sociedades arcaicas, la víctima se reconoce ante sí y ante todos como culpable, la masa legitima su acto como justicia, o así lo considera[501]. Pero Girard se cuestiona hasta dónde y hasta cuándo estas confesiones públicas de culpabilidad son confesiones reales, y cuándo son parte de un ejercicio violento de teatralización de la culpa. Aquí Girard vuelve a mencionar algunos indicios de semejanza entre los sistemas sacrificiales y los sistemas totalitarios[502]. En ambos casos, la inexistencia de un mecanismo de justicia eficaz genera el uso del mecanismo del chivo expiatorio. El totalitarismo, como sistema político, reintroduce en la dinámica moderna aquella experiencia de violencia como solución que durante siglos estuvo velada, y que los sistemas democráticos de derecho evitan cuando tienen un sistema judicial autónomo que funcione correctamente.

Los sistemas totalitarios modernos son sistemas que utilizan el mecanismo del chivo expiatorio de la misma forma que lo hicieron los sistemas sacrificiales arcaicos. Ante la crisis de las diferencias, el sistema se repliega a prerrogativas violentas, donde la solución está en la eliminación de aquellos sujetos que no encajan con los criterios comunes. De esa forma el sistema totalitario es análogo al sistema arcaico pero con dos diferencias importantes: a) no existe una categoría cerrada de víctima, por lo cual los estereotipos victimarios son demasiado amplios (desde disidentes hasta colaboradores); y b) existe un ejercicio claro de objetivación de la violencia por parte del líder y los dirigentes del sistema. Esto impide hablar de una *méconnaissance* tal como la refirió Girard. En los totalitarismos el engaño velador de la violencia, que en los sistemas sacrificiales genera la religión, no existe más, por lo cual *la violencia se justifica bajo el cuidado de la nación ante un enemigo que amenaza con destruir a la comunidad.*

Como se puede observar esta última idea no se aleja demasiado de la fórmula del mecanismo del chivo expiatorio en los sistemas arcaicos: la violencia contiene a la violencia, eliminando del marco social el elemento disgregador. En el caso de los sistemas arcaicos, por la *méconnaissance*, la violencia se convierte en sagrada cuando ésta se

[501] Otros autores advierten de lo mismo que menciona Girard sobre el anhelo de los totalitarismos de una confesión de culpabilidad: "The confession of the accused attains such a central significance because it is indispensable for the staging of a moral didactic play. It is credible because the accused himself vouches for the correctness of the accusation". MAIER, HANS; SCHÄFER, MICHEL (eds.). *Totalitarianism and political religions.* Vol. III: *concepts for the comparison of dictatorship*. Routledge, Taylor & Francis Group, London, 2007. p.89

[502] Cf. GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. p. 123.

ejercita por la comunidad en el sacrificio, y se "cumple la voluntad divina". En el totalitarismo la violencia es igualmente sagrada cuando se ejercita contra los enemigos del Estado-nación, *pero* se glorifica así al líder como salvador de la Patria, y al Estado como garante de la tranquilidad de todos.

Estos principios que acercan al Estado-nación totalitario a los sistemas sacrificiales, dan muestras del uso premeditado del mecanismo del chivo expiatorio en la actualidad. También sugieren que tras la violencia totalitaria se esconde una experiencia religiosa. Las exigencias purificadoras de las sociedades totalitarias comulgan con el trabajo antiséptico del mecanismo expiatorio de las sociedades arcaicas. Esta correlación entre purificación y purga, que no deja de tener de fondo un rasgo religioso, y que aúna la experiencia sacrificial arcaica con los experimentos totalitarios modernos, descubre el deseo en ambos sistemas políticos de alcanzar un "mundo nuevo", un mundo perfecto[503]. Y no solo nos relata algo acerca de este deseo, sino de la creencia total en la posibilidad de alcanzarlo, dando vida al hombre nuevo. Como veremos en el caso cubano, la construcción de un nuevo hombre y una nueva sociedad – en los experimentos totalitarios como en los sistemas sacrificiales – no estaba exenta de una alta cuota de violencia como única forma de hacerlo factible. Toda forma de purificación en su sentido sacrificial indica que existen, para el pensamiento de estos sistemas, sujetos que rompen con la perfección que se busca. De tal forma que el sacrificio victimario en los sistemas arcaicos y totalitarios no responde a un ejercicio arbitrario de violencia, sino a una justificada necesidad de espiar a la sociedad para hacerla mejor. Tal como los metales preciosos: solo pasando por la fragua y purgándola de impurezas, puede relucir en todo su esplendor. Y esto nos introduce en la *sacralización de la política* como forma de purificación de la sociedad. Solo un Estado sagrado puede legitimar el uso de la violencia como asepsia.

De esa manera, el mismo ejercicio violento que mantuvo a flote a las sociedades sacrificiales, permite que en la actualidad los totalitarismos sigan existiendo. El mecanismo del chivo expiatorio es la única forma de que estos sistemas congreguen la violencia social que generan los errores internos de la sociedad, y sea expulsada en forma

[503] Afirma Girard: "Le mécanisme émissaire bien huilé suscite un monde absolument « parfait », puisqu'il assure automatiquement l'élimination de tout ce qui passe pour imparfait et fait paraître imparfait, indigne d'exister, tout ce qui se fait violemment éliminer". *Ibid.* p.131. Y concluye : "La tendance à attribuer les imperfections d'une société à des boucs émissaires du dedans et du dehors reste assurément universelle mais, au lieu de la décourager et de la dénoncer, les sociétés totalitaires l'encouragent et la systématisent. Elles nourrissent de victimes le mythe qu'elles cherchent à promouvoir, celui de leur propre perfection". *Ibid.* p.132.

de catarsis hacía espacios que no hagan peligrar el poder político. Pero esto se logra generando, como ahora veremos, un aura sagrada alrededor del espacio político y del líder que: a) protejan el poder político de elementos revolucionarios que puedan destituirlos; y b) generen un discurso de legitimidad en la selección victimaría llevada a cabo por el líder y el Estado, lo cual redunda en una glorificación del poder por el acertado ejercicio de selección. Además, los sistemas totalitarios, como todo sistema social, nacen de la institucionalización del mito, el rito y las prohibiciones. Pero estos tres principios son mucho más visibles en los totalitarismos que en cualquier otro sistema, por el fenómeno de la sacralización política, que hace uso continuo de lo mítico y lo ritual como experiencias cotidianas de la vida en el interior del sistema[504].

Presentar las ideas de Girard sobre la estrecha relación, en el uso del mecanismo expiatorio, entre las sociedades sacrificiales arcaicas y los sistemas totalitarios modernos, antes de hablar de la *sacralización de la política* (manifestación de la interacción entre religión y política en los sistemas modernos), responde a nuestro interés de generar un nuevo debate que relacione las formas políticas actuales a la experiencia sacropólitica de las sociedades sacrificiales. Por ello la teoría mimética girardiana se constituye, según nosotros, como nueva metodología en el estudio de la teoría política. Porque deconstruye la comprensión de diversos fenómenos, como la secularización, proponiendo otro punto de vista. Y esto nos permite defender nuestro estudio sobre la sacralización de la política, que aunque no dista de la propuesta de los autores que trabajamos, adquiere nuevos matices al estudiarla con la lupa de la violencia sacrificial como ejercicio religioso *y* político.

[504] Esto no quiere decir que los demás sistemas políticos, las democracias por ejemplo, no generen mitos y ritos en la política cotidiana (los estudios de William Cavanaugh, Emilio Gentile, entre otros autores demuestran la existencia de una forma de sacralización de la política en las democracias actuales); pero es evidente que el totalitarismo solo puede sobrevivir construyendo una religión que se sustente en mitos ideologizados y ritos políticos que legitimen la vida social del sistema. Más que ningún otro fenómeno político, los totalitarismos sobreviven gracias al mito y al rito que transforman en *logos* y *factum* de la vida diaria, respectivamente.

5.3. La sacralización de la política en la modernidad. El totalitarismo como religión política.

Cerca de los años 30 del siglo pasado podemos avistar, en el campo del estudio sociopolítico, la aparición del concepto de religión política como teoría. Definición que se desarrolló en paralelo al interés de primera mitad de siglo, de entender el fenómeno totalitario. Quizás desde mucho antes, desde el contractualismo francés con la definición de Rousseau de una religión civil, es fácil avistar no el concepto, sino su contenido. Pero debemos esperar unas décadas, hasta los años 1990 cuando el politólogo italiano Emilio Gentile rescató de un vacío investigativo el concepto de religión política, para volverlo a poner en boga[505]. Gentile hereda la tradición de principios de siglo por la relación, cada vez más difusa, entre religión y política. De esta manera el pensador italiano se convierte en el exponente principal de la nueva corriente de pensamiento que dará un fruto inestimable en los últimos años del siglo pasado. A partir de él, el debate se abrirá con un número importante de autores que se interesan por el estudio de las religiones políticas alrededor de todo el globo. Todos ellos, con Gentile a la vanguardia, son beneficiarios de grandes teóricos políticos, que generaron una primera definición de la teoría. Desde la investigación schmittniana, que nos sitúa ante un cambio substancial radical y que habla de una *teologización secularizada* de los conceptos políticos[506], y Voegelin que nos habla de una *religión política* que surge en la modernidad y que presentan elementos gnósticos[507], llegamos a la postura de Gentile sobre *sacralización de la política* y los fenómenos políticos seculares que surgen desde la Revolución Francesa y la Americana.

Gentile aboga por un estudio bifocal del fenómeno de sacralización de la política, y habla para ello de dos conceptos: religión civil y religión política[508]. Ambos representan la

[505] Cf. BOX, ZIRA. "La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual". *Ayer* 62 (2) (2006), 195-230. Aquí se encuentra una excelente síntesis histórica del desarrollo del concepto, sus defensores y detractores.

[506] "*Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados."* Lo cual es cierto no solo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legIslador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos". SCHMITT, CARL. *Teología política*. Editorial Trotta, 2009. p.37.

[507] Cf. VOEGELIN, ERIC. *Las religiones políticas*. Editorial Trota, 2014.

[508] Cf. GENTILE, EMILIO. *Politics as religion*. Princeton University Press, 2006.

realidad política moderna en cuanto a la sacralización de la política, y se contrastan uno al otro de lleno.

Mientras que

> "A civil religion is a form of sacralization of a collective political entity that does not identify with the ideology of any particular political movement, acknowledges the separation of church and state, and, although postulating the existence of a supernatural being in the theistic sense, it coexists with traditional religious institutions without identifying with any particular religious confession. It acts as a shared civic creed that is above all parties and all religions. It tolerates a high degree of individual autonomy in relation to the sacralized collectivity and generally elicits spontaneous consent for compliance with its commandments of public ethics and collective liturgy."[509]

Por otro lado,

> "*Political religion* is the sacralization of a political system founded on an unchallengeable monopoly of power, ideological monism, and the obligatory and unconditional subordination of the individual and the collectivity to its code of commandment. Consequently, a political religion is intolerant, invasive, and fundamentalist, and it wishes to permeate every aspect of an individual's life and of a society's collective life."[510]

Tal contraste parece evidente cuando hablamos de sociedades democráticas y totalitarias. Pero es más difícil al intentar dilucidar el mismo entre una sociedad totalitaria y una sociedad dictatorial o despótica, por ejemplo. En una dictadura, aunque existen principios que la asemejen más a un sistema totalitario que a una democracia, está dentro de patrones de religión civil y no de religión política, bajo la propuesta de Gentile. Esto gracias a que en diversas dictaduras no ocurre una supresión de la religión imperante, sino un uso político de los conceptos y formas religiosas. El investigador español Juan J. Linz, muy cercano a los estudios de Gentile, distingue, más allá de religión civil o religión política, entre religión política y religión politizada. La diferencia estriba en que en sociedades no democráticas, como una dictadura, con un alto contenido nacionalista, no se genera el fenómeno de una religión política (que Linz, como Gentile reservan para el totalitarismo),

[509] *Ibid.* p.140.

[510] *Ibid.* p. XV.

sino el uso de lo religioso en favor de la legitimación política: una religión politizada[511]. Algo semejante considera la investigadora Zira Box, que afirma:

> "En este sentido, no es lo mismo la deificación de la nación o del partido y la configuración de un sistema de mitos y ritos a su alrededor, dando lugar a nuevos modelos de Estado y sociedad, que la referencia a un dios sobrenatural y el recurso a su institución eclesiástica a la hora de configurar nuevos regímenes políticos. Lo primero es religión política; lo segundo, politización de la religión, dos extremos contrapuestos de la longeva relación entre política y religión que, a través de sus cambios y metamorfosis, ha marcado el curso de la historia."[512]

Parecen términos similares o contrastantes, pero el fenómeno de la sacralización de la política, evidentemente secular, genera términos que no significan lo mismo según qué sociedad o sistema estemos estudiando.

El ejemplo principal que todos los autores defienden como una religión civil, son los Estados Unidos de América. Como religión civil se evidencia no solo un uso deliberado de los conceptos religiosos, sino la sacralización de los elementos nacionales. De esta forma, la bandera, el himno o el dólar, representan elementos sacralizados, donde se pone de manifiesto el mito de nación elegida, y sustenta en la expresión colectiva de la sociedad un elevado amor a la libertad como concepto político y religioso. De esta manera, la religión civil de Gentile y la religión politizada de Linz adquieren el mismo significado: una política que aunándose con los poderes religiosos, legitima sus actos en dos formas. Primero sacralizando los principios nacionalistas; y segundo, dándole a la nación un sentido de *tierra escogida* por Dios, lo cual legitima su "misión" de llevar a todos la libertad como forma de vida[513]. En Estados Unidos, como en toda sociedad democrática,

---

[511] LINZ, JUAN J. "El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo *versus* la religión-sucedáneo". *Reis*, No. 116, (2006) pp.11-35.

[512] BOX, ZIRA. "La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual". *Ayer* No. 62 (2) (2006), 195-230. p.224.

[513] William Cavanaugh se interesa sobremanera por este fenómeno político y religioso en su obra *Migraciones de lo sagrado*, donde observa que el sentimiento de nación escogida, en América adquirió un desarrollo preocupante. De sentirse llamada a cumplir con la misión sagrada que Dios le encomendó, a la divinización del Estado que constituido, como nuevo Dios, como Mesías, genera él mismo la misión sagrada a la que esta llamada la "tierra de la libertad" y que se acerca mucho a los propios intereses globales del país. "Vemos aquí un cambio desde una nación sometida a Dios a una nación como encarnación de Dios en la tierra, la nación como Mesías. Una vez que la relación entre Dios y América se vuelve directa e inmediata, la identificación de la voluntad de América con la voluntad de Dios se convierte en una tentación real" (p.140). Cf. CAVANAUGH, WILLIAM. *Migraciones de lo sagrado*. pp. 136-145.

no se da una eliminación de las fuerzas religiosas, sino que a) el Estado las utiliza como elemento de integración cultural nacionalista; o b) el Estado acoge, en un laicismo legislativo, la convivencia pacífica de todas las expresiones religiosas. En el supuesto a, es donde Gentile observa la creación de un discurso religioso como ámbito de legitimación, y que nosotros denominamos *política religiozada.* Un neologismo que expone claramente cómo entendemos el fenómeno estudiado por Linz, pero a su vez que va más allá del supuesto contubernio entre los poderes políticos y religiosos, de los cuales ambos sacan una cierta ventaja (Linz utiliza el nacionalcatolicismo español como ejemplo paradigmático de una religión politizada). Nuestro concepto de política religiozada advierte también de cómo en ocasiones la política se legítima en el uso de aspectos religiosos, pero en detrimento de estas religiones, sin por ello ejercerse una eliminación de la religión del espacio social (así por ejemplo, la teología de la liberación ha sido el emblema de muchas grupos de izquierda en su discursividad, menoscabando la base de la Iglesia Católica, como institución, en Hispanoamérica ante los diferentes regímenes).

La religión civil nace como un fenómeno de sacralización de la política, según Gentile, y se deriva de la secularización surgida de la Revolución Francesa y Americana[514]. En ambos acontecimientos históricos es evidente el nacimiento de una serie de creencias, valores, mitos, ritos y símbolos que redundan en una legitimación sagrada de la soberanía política[515]. Pero aunque la religión civil, tal como la plantea Gentile, parece una relación entre religión y política, lo que en verdad se observa es una divinización del espacio político, que poco a poco puede suplantar a la religión como dadora de sentido y trascendentalidad. De tal forma que la democracia moderna tiene bien guardada la semilla del totalitarismo. Creemos observar que los estudios de Gentile, además de caracterizar el fenómeno político de la religión civil, son una crítica al propio sistema como

[514] George Mooze sitúa en estos acontecimientos un cambio formal en la actitud del pueblo y en la expresión política, generándose, en la secularización, el fenómeno de la sacralización de la política. Dice Mooze: "[…] el culto al pueblo se convirtió en culto a la nación y la nueva política trató de expresar esa unidad mediante la creación de un estilo político que en realidad se tornó en una religión secularizada. ¿Cómo se logró esto? Desde comienzos del siglo XIX, a través de la utilización de mitos y símbolos nacionales, y del desarrollo de una liturgia que permitiría participar al propio pueblo en dicho culto. El concepto de voluntad general se prestaría a la creación de unos mitos y a la de sus símbolos. La nueva política intentó que el pueblo participara activamente en la mística nacional a través de ritos y fiestas, mitos y símbolos que dieran expresión concreta a la voluntad general. La caótica multitud que constituía el 'pueblo' se convirtió en un movimiento de masas que compartía la creencia en la unidad popular a través de una mística nacional. La nueva política proporcionó una materialización de la voluntad general; transformó la acción política en un drama supuestamente compartido por el propio pueblo". MOOSE, GEORGE L. *La nacionalización de las masas.* Marcial Pons, Ediciones de Historia S.A. Madrid, 2005. p.16.

[515] GENTILE, EMILIO. *Politics as religion*. Princeton University Press, 2006. p. XVI.

advertencia. Señala el peligro de constituirse como un totalitarismo democrático, un término ya utilizado por Marcuse y la escuela de Frankfurt.

El fenómeno de la religión política, aquel que más nos interesa por nuestra investigación, solo es visible en los sistemas totalitarios. El concepto ampliado al final de la obra de Gentile no deja lugar a dudas:

> "A *political religion* is a form of the sacralization of politics that has an exclusive and fundamentalist nature. It does not accept the coexistence of other political ideologies and movements, it denies the autonomy of the individual in relation to the collectivity, it demands compliance with its commandments and participation in its political cult, and *it sanctifies violence as a legitimate weapon in the fight against its enemies and as an instrument of regeneration.* In relation to traditional religious institutions, it either adopts a hostile attitude and aims to eliminate them, or it attempts to establish a rapport of symbolic coexistence by incorporating the traditional religion into its own system of belief and myth while reducing it to a subordinate and auxiliary role".[516]

Solo en los totalitarismos modernos podemos observar los aspectos señalados por el pensador italiano. Pero como podemos observar al final de la cita, vuelve a plantearse el uso e incorporación del lenguaje y la forma de las religiones tradicionales en favor del sistema político. Como advertimos, tanto en la religión civil como en la religión política, la propuesta de Linz tiene su espacio asegurado. Pero existe una diferencia que es importante destacar, y que es solo visible en el estudio de los sistemas a lo largo del tiempo. Un experimento totalitario se inicia como un fenómeno masivo de poder político, que procura una convivencia con la religión como principio legitimante. Adquiere el lenguaje religioso tanto para los discursos políticos, como para la generación (dar vida) de un enemigo común. Mantiene un nexo con la religión en su espacio público porque así accede de lleno a la sociedad civil. Pero en un segundo momento podemos observar cómo el experimento empieza a denostar a la religión, a relegarla al espacio privado y, finalmente, a querer suplantarla en todas sus funciones. Este movimiento es importante para entender al sistema político. De la religión politizada de Linz, se pasa a nuestro concepto de *política religiozada*, para finalmente acabar como una religión política que origina, desde lo político, un nuevo conjunto de símbolos, mitos y ritos.

[516] *Ibid.* p. 140. La cursiva es nuestra.

La religión política necesita primero adueñarse poco a poco del espacio que ocupa la religión, y por esto accede en sus orígenes a pactar con ella, para luego tomar su lugar y a partir de ahí fundar un nuevo metalenguaje derivado de la ideología imperante. Además solo aprehendiendo, en su espacio temporal de relación con la religión tradicional, puede administrar las nuevas definiciones de salvación, pecado o misión. Aquel Estado-nación que antes se legitimaba en su misión sagrada, se levanta ahora como dios y construye su propia misión y lugar en la historia. Por esto es importante, junto con las distintas características que muchos autores han dado a los totalitarismos del siglo XX, añadir este nuevo dato: la existencia de una religión política como esencia de estos regímenes.

Dentro de los estudios de Gentile y otros autores, el debate sobre la existencia de una esencia religiosa en el totalitarismo, es importante. El debate se centra en la distinción entre el uso de una religión política, o la esencia de una religión política. Los defensores del uso deliberado por parte del sistema de una religión política, la encuentran como una herramienta pedagógica excelente para educar a la masa, y por lo tanto la deslindan de las características imprescindibles de los totalitarismos modernos. Por otro lado, los que reflexionan y entienden a la religión política como la esencia del sistema, observan que ésta da forma al mismo, y anticipa cómo serán los actos del régimen. Hablar de una esencia religiosa, no alude a un uso de los elementos religiosos, sino a la constitución de un sistema religioso, en última instancia. De este estudio deviene también la pregunta sobre lo que Gentile denominó una *revolución antropológica* que va unida a la propia esencia religiosa, y que explica al sistema.

Al hablar de una esencia religiosa en el totalitarismo, Gentile se introduce en un debate ontológico-religioso sobre el totalitarismo, que suspende la idea de que el totalitarismo solo hace un uso pragmático de la religión. Es mucho más. La religión política sería el pilar y el origen de los sistemas totalitarios. El pensador italiano se apoya en las dudas que tiene al respecto, de los estudios de Raymond Aron y Waldemar Gurian sobre religión política. Estos autores no solamente manifestaron la relación entre religión política y totalitarismo, sino que ya consideraban plausible hablar de una esencia religiosa del sistema totalitario.

> "Gurian wrote in 1939 that the totalitarian elite replaced the social or traditional legitimization of the old ruling class with the new formula of a political religion. But apart from justifying the power of the single party, the political religion had the twin roles of consecrating the primacy of its authority as the sole source of the law, and of

> molding public opinion from above so as to make it favorable to the regime. […] Thus Gurian, like Aron, also thought that political religions were the creation of calculated political self-interest and were one of the demagogic instruments of totalitarian power. However, it was precisely the originality of this power in relation to traditional forms of absolutism and of dictatorship that led Gurian to believe that the problem of political religions could not be resolved through the crowd manipulation interpretation. When examined more closely, it became clear that totalitarian religions, far from being an ancillary tool, were the very essence of totalitarianism. In other words, totalitarian states did not have recourse to political religions for purely demagogic reasons, but because it was in their nature to be motivated by political religions. It was a genuine impulse to invade the field that had previously been the exclusive domain of traditional religions. By appropriating the right to define the meaning and the final cause of existence, the totalitarian state was obliged to occupy the religious dimension, because it claimed to be 'not only the *societas perfecta* in its order, but the *societas perfecta* in the absolute sense. The state (or the movement bearing the state) is the present God; the racial substance of the people or the national myth or the classless society decide exclusively what the common good is'"[517].

Gurian sugiere que la existencia de una religión política en el totalitarismo no es un fenómeno posterior al mismo experimento, sino conjunto. Aunque pudiera entenderse el aspecto religioso como elemento pedagógico de las masas, al hablarse de una esencia religiosa del totalitarismo estos autores descubren, la forma misma del régimen, su ser.

El totalitarismo como religión no solamente invade el espacio de las religiones tradicionales y las destruye; no solamente adopta su lenguaje y lo fusiona con el lenguaje político; sino que, además, adquiere las funciones propias de la religión, entre ellas su función escatológica, quizás la más importante. Buscará, desde lo inmanente sacralizado, dar sentido a la existencia humana generando una esperanza sostenida por la política[518].

---

[517] GENTILE, EMILIO. *Politics as religion*. Princeton University Press, 2006. p. 62-63. El texto, y la cita, de Gurian que utilizo Gentile, y que fue escrito en 1939, lo encontramos además en la revista *The review of politics*. Cf. GURIAN, WALDEMAR. "The Totalitarian State". *The Review of Politics*, Vol. 40, No. 4 (oct. 1978) 514-527. pp. 524-525.

[518] Así lo considera Dalmacio Negro cuando asegura: "La religión secular se ve comprometida por sus promesas escatológicas a sacralizar la política – el Poder Político –, en la medida en que aquellas son capaces de suscitar una fe. Esto da la impresión de que mientras en las religiones tradiciones la fe antecede formalmente la esperanza -aunque van unidas-, en la religión secular es la esperanza como ilusión en la salvación terrena la que suscita la fe". NEGRO, DALMACIO. *El mito del hombre nuevo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2009. p. 287.

Lo que los autores no advierten es que en su intencionalidad escatológica, los totalitarismos modernos se juegan su propia existencia. Al situarse como una religión política, estos regímenes adquieren la tarea de ser *generadores* de propósito para el hombre. Esta se vuelve su función principal, su objetivo último, y está unido, como veremos a continuación, con la revolución antropológica. La búsqueda de los sistemas totalitarios es generar un sentido a la vida del hombre, lo cual es un claro signo de su esencia religiosa. La vida del hombre solo encuentra su sentido en su relación con el sistema, y su vida debe girar en torno a grandes enunciados ideológicos como "la defensa de la Patria" o el "alcance de la sociedad proletaria", etc. Por tanto, todo adquiere significado solo al estar inscrito en el espacio sagrado de la política, fuera de este, lo profano, es entendido como peligroso[519]. Por esto, consideramos que una esencia religiosa del totalitarismo no es un programa educativo, sino la forma de vida del régimen, su sistema de creencias y acciones: un generador de sentido, y garante de la felicidad última del hombre[520].

Por otro lado, se comprende mejor la esencia religiosa cuando la situamos en relación con el interés de los totalitarismos de alcanzar un *hombre nuevo* como fruto de una revolución antropológica. La mayor pretensión del sistema totalitario, a causa de su esencia religiosa, es generar un nuevo hombre, *a imagen y semejanza* del sistema[521]. Gentile describe en su definición de totalitarismo, acerca de la fascinación de estos regímenes por el hombre nuevo, única forma de alcanzar una sociedad nueva.

> "By the term 'totalitarianism' we mean an *experiment in political domination* implemented by *a revolutionary movement* that has been organized by a party with military discipline and an *all-absorbing concept of politics* aimed at the *monopoly of power*, which on taking power by legal or illegal means destroys or transforms the previous regime and builds a new state founded on a *single-party regime* with the principal objective of *conquering society*, that is, the subjugation, integration, and

[519] "The political religion seeks at once to be a universal explanation of the world and a universal state. its actions and theoretical claims are fundamental such that they are supposed to apply to all dimension of the human being, to pervade his entire existence". MAIER, HANS; SCHÄFER, MICHEL (eds.). *Totalitarianism and political religions.* Vol. III: *concepts for the comparison of dictatorship*. Routledge, Taylor & Francis Group, London, 2007. p.231.

[520] "Se equivocaba Tocqueville al decir que 'el despotismo puede prescindir de la fe; la libertad no'. El totalitarismo necesita también una fe y ésta fe es la religión secular". NEGRO, DALMACIO. *El mito del hombre nuevo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2009. p. 34

[521] Cf. TISMANEANU, VLADIMIR. *El diablo en la historia*. Editorial Stella Maris, Barcelona, 2015. p.404-405.

> homogenization of the ruled on the basis of the *totally political nature of existence*, whether individual or collective, as interpreted by the categories, myths, and values of an institutionalized ideology in the form of a *political religion*, with the intention of molding individuals and masses through an *anthropological revolution*, in order to regenerate the essence of humanity and create a *new man* devoted body and soul to the realization of the revolutionary and imperialist projects of the totalitarian party, and thus a *new civilization* of a supranational nature."[522]

La revolución antropológica asegura que el hombre nuevo, moldeado como el régimen lo precise, sea fiel al sistema, sin la necesidad de subyugarle. Además asegura que en el reconocimiento por parte de los individuos de la forma política como su ecosistema natural, se interrumpa *de facto* la posibilidad de un cambio político a gran escala. Esta revolución antropológica hace que el totalitarismo, a diferencia de otros regímenes desviados, se interese por conseguir una adhesión total de los individuos al poder político. Los totalitarismos no se conforman con un apego exterior (que puede significar temor, conformismo social, o abnegación ante el Estado); sino que busca generar una aprobación interna, que se traduce en un compromiso de los sujetos con la política[523]. Es importante para el experimento totalitario que el hombre acceda *libremente* a creer en la verdad del sistema. Así la adhesión interna se refleja en la actitud externa. Esto revela que la ambición no está en obtener una masa alienada y obtusa, sino alcanzar principios que aglutinen a todos alrededor del poder político. De ahí el cambio antropológico: reeducar al hombre en todos los sentidos para que vea en el sistema totalitario la respuesta a todas sus exigencias y preguntas. En nuestro estudio del caso cubano veremos cuán importante era dar paso al hombre nuevo como principio de una sociedad nueva, que prometía, cual Mesías, la salvación en sus fronteras.

¿Qué se esconde detrás de esta revolución antropológica? El alcance del hombre nuevo se convierte en el anhelo máximo del experimento totalitario porque así lo reclama su esencia religiosa. Como veíamos anteriormente, existe una diferencia entre las sociedades sacrificiales arcaicas y su *civitatis religio totalizante*, y lo que es la religión política

[522] GENTILE, EMILIO. *Politics as religion*. Princeton University Press, 2006. p.46. Las cursivas son del autor. Creemos que este concepto encaja a la perfección con la situación política cubana a partir de 1959. Por lo cual no solo observamos que en Cuba se generó un movimiento totalitario, sino además cómo la existencia de estas características explican las acciones del sistema a lo largo de varias décadas. En nuestro estudio sobre Cuba veremos cómo la definición de totalitarismo de otros autores, advierten elementos y principios similares.

[523] *Ibid.* p.63.

totalitaria. Pero advertíamos como la religión política totalitaria *pretende* acceder al espacio de lo totalizante, logrando finalmente lo que las religiones pueden hacer: unificar a todos bajo una misma dinámica relacional y darles un sentido a sus vidas. Al final los totalitarismos modernos pueden ser reducidos al deseo oculto del sistema de poder ser verdaderas religiones políticas totalizantes, con todo lo que ello representa. Es el ansia de autogeneración de la sociedad (signo indiscutible de nuestra postmodernidad – ¿y de lo primitivo también? –) que pretende constituirse a sí misma y poder dar razones de su ser, sin necesidad de lo trascendental, aunque utilizando su lenguaje. Es la ambición de originalidad que nos conduce a lo que Girard denominó *enfermedad ontológica,* y que a nivel de Estado (y finalmente del hombre), representa pasar de un estado de creatura, al estado de creador. La esencia religiosa del totalitarismo convierte al Estado-nación, y al líder o partido, por el resultado de una revolución popular, en un principio sagrado, los custodios del cambio antropológico y posibilitadores de un nuevo plan de salvación. Así logran pasar, aunque sea ficcional o de un carácter extremadamente limitado, de un estado de creatura, al de creador. Así, bajo las fronteras geográficas, surge una nueva sociedad con un salvador en el poder.

Queremos concluir este capítulo hablando acerca del origen de la sacralización de la política: la secularización. Han sido muchos los autores que han tratado el tema, dando lugar a un debate de los aspectos positivos y negativos de tal fenómeno. Pero han sido pocos autores los que han interpretado la secularización, no como un principio separador del poder político y del poder religioso, sino como una nueva forma de imbricación, que finalmente generó los universos políticos sagrados que observamos en nuestros días.

La secularización nace en la Modernidad. Aunque algunos autores señalan el desarrollo del término y de sus consecuencias – en especial, Charles Taylor o Reinhart Koselleck que muestran algunas pinceladas históricas interesantes – antes de la Revolución Francesa; no cabe duda de que es a partir de este suceso que la secularización pasa a ser un acto doble de separación de poderes y espacios, y de migración de lo sagrado a lo político, como sugiere William Cavanaugh. Para este último autor, el nacimiento de la religión como concepto, va unido al de secularización, pues considera que la formulación de tal definición se conjunta con un declive en las prácticas religiosas.

> “El nacimiento de la religión va acompañado del nacimiento de su gemelo, el ámbito secular, gemelo que acabara desplazando gradualmente la práctica de la *religio*

cristiana hasta llevarlo fuera del lugar central que ocupaba en el ordenamiento social de Occidente."[524]

Tanto Cavanaugh como Koselleck consideran que la secularización están unidos al cristianismo, aunque Taylor hablará de un principio que se ha vuelto global. Quizás la separación de secularización en dos márgenes ayude mejor a presentar nuestra propia idea.

Mientras un primer concepto de secularización se refiere a la separación y coexistencia "pacífica" de poderes y espacios, el otro se refiere a una transfiguración de lo político como religioso, en las formas que hemos estudiado anteriormente. Aun así, de nuevo para Cavanaugh, el primer concepto conduce al segundo. Una separación de la Iglesia y el Estado, busca obligar al sujeto a definir nuevas lealtades, y aunque la idea sea "darle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, ante un nuevo Estado divinizado, la formula evangélica se pervierte para permitir que la lealtad al Estado-nación, sea una lealtad política y religiosa[525].

Creemos que la secularización está, inevitablemente unida al cristianismo. El principio separador, sea del primer o del segundo concepto, resume el interés de la sociedad moderna de distanciarse de la religión cristiana como elemento cohesionador, y trasladar la dimensión escatológica de lo trascendente a lo inmanente.

Cuando nos encontramos con la obra de Koselleck, que tiene un nombre peculiar ("*Aceleración, prognosis y secularización"*), vemos como el pensador alemán considera la secularización no solamente como un nuevo paso de un ordenamiento jurídico-canónico; sino como el traslado radical de la experiencia humana y sus fines. El tiempo adquiere toda relevancia, y la acción humana solo adquiere sentido en este mundo.

"Hay, sin embargo, una signatura común a estas doctrinas de la secularización: todas renuncian a una separación rigurosa entre el más allá y el más acá, eternidad y mundo, espiritual y secular. Más bien todos los esquemas interpretativos de la filosofía de la historia se someten a la prescripción por la que todas las tareas y desafíos deben ser

[524] CAVANAUGH, WILLIAM. *El mito de la violencia religiosa. ideología secular y raíces del conflicto moderno.* Editorial Nuevo Inicio. Granada, 2010. p.134.

[525] Cf. CAVANAUGH, WILLIAM. *Migraciones de lo sagrado*. Editorial Nuevo Inicio. Granada, 2021 p.15.

resueltos en el tiempo histórico, con y a través del tiempo histórico mismo. "Tiempo" no se opone a 'eternidad': el tiempo reclama para sí la eternidad."[526]

Koselleck investiga cómo se relaciona un principio teológico – filosófico como la espera del fin del mundo (en la *aceleración* del tiempo histórico y físico, por orden de Dios), al intento del hombre de generar esa misma *aceleración* en el progreso, pero insertos en el tiempo físico. La secularización se encuentra justo en medio de tal disyuntiva. Considera que a partir de 1789 y con el traslado al espacio político de todos los ámbitos religiosos, el hombre se libera de las "cadenas" escatológicas del cristianismo (que procuraban esperanza y temor a la vez), para construirse una nueva dimensión teleológica con fines propuestos por sí mismos. Como inquirimos antes, el paso del estado de creatura al estado de creador, es posible no solo en atención al progreso, sino en la separación radical con un Dios creador, por lo cual el sujeto humano puede ocupar su lugar y autoorganizarse. Y la velocidad en el progreso técnico estará unida a está secularización, donde ya no será Dios quien transforme la naturaleza misma del tiempo, sino el hombre quien transforme la naturaleza desde el tiempo.

"El presupuesto extrahistórico [sic] del acortamiento del tiempo se troca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad. Por secularizada, en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma deba tener en general una meta."[527]

Koselleck identifica el progreso técnico con la separación secular religiosa, porque descubre el traslado de la felicidad del hombre, y de sus metas, a lo inmanente. La secularización no significará entonces una coexistencia pacífica de poderes separados, sino la adquisición total del hombre de su vida y su destino. Al concentrarse en el progreso técnico, mientras más veloz mejor, el hombre deslinda su acción de la escatología

[526] KOSELLECK, REINHART. *Aceleración, prognosis y secularización*. (traducción castellano, introducción y notas de Faustino Oncina Coves), Pre-textos, España, 2003. p.46.

[527] *Ibid.* p.62.

cristiana y la sitúa en el Estado, garante de los medios productivos que se necesitan para el progreso. Por lo cual el Estado se hará cargo, a partir de ese momento, de la felicidad y finalidad del sujeto humano, y la trasladará del más allá al más acá. El *télos* como realidad innata del hombre no desaparece, sino que se metamorfosea. Y la felicidad humana, en el hombre nuevo, se identifica solo con los ámbitos de su acción en el tiempo. Y por lo mismo, señala Koselleck, ya no se buscará la salvación al final de los tiempos, sino en el mismo tiempo. Y la salvación no dependerá de un Dios que volverá, sino del hombre que se salva a sí mismo. Secularización e individualismo (o al menos la mentira romántica de la originalidad de la que nos habla Girard en sus comienzos), están estrechamente ligados.

> "¿Qué distingue entonces argumentaciones formalmente tan similares? ¿En qué se diferencia el acortamiento del tiempo en el horizonte escatológico del juicio universal de la aceleración en el horizonte del progreso? Por un lado, ya no es Dios el señor de la acción, sino que es el hombre que provoca el progreso. Se trata de un lento cambio del sujeto de la acción. Por otro, ya no es el tiempo mismo el que es privado de su regularidad natural, y, por tanto, acortado, sino que es más bien el hombre quien se sirve del siempre uniforme tiempo de la naturaleza para medir cronológicamente los progresos impulsados por él. La aceleración esperada o ya confirmada de los progresos es calculada en un tiempo en sí mismo uniforme – en oposición al acortamiento del tiempo, del que Dios dispone. […] Ambas posiciones tienen algo en común. En efecto, sus argumentaciones se nutren de la fijación de una meta, de la determinación de una teleología, de un *télos* que debe ser alcanzado cada vez más deprisa. La meta de los progresos acelerados era el dominio de la naturaleza y, de modo creciente, también la autoorganización de la sociedad constituida políticamente. Desde entonces la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la misma."[528]

Pero igual de rápido el hombre se libera de su estado de salvador de sí mismo para constituir al Estado como salvador máximo. El Estado, entendido como representante de la *demos,* promete un *télos* que no mantenga al hombre bajo el "yugo" de lo divino trascendente. Más bien puede ser el mismo Estado constituido como divinidad, lo cual permitirá al hombre, "verdadero" Estado, ser su propia divinidad. El sujeto entra en una

[528] *Ibid.* p.54.

nueva dimensión de relacionalidad, que le permite estar en total conexión con lo divino, y en su justa medida, le permite hasta arrebatarle el poder a la divinidad (al Estado) y dárselo de nuevo al pueblo. Pero también igual de rápido el sujeto descubre que un Estado divinizado no es fácil de derrocar, y se inserta de lleno en la dinámica de una nueva divinidad a la que seguir: una divinidad "escogida por todos". Como veremos más adelante, los totalitarismos como religiones políticas, se fundan, la mayoría de las veces, en un personalismo político, lo que hace que todo el poder del Estado se traslade a un solo hombre, que es reconocido como líder supremo.

La secularización da a luz esta nueva realidad política religiosa: la sacralización de la política. Buscó crear un nuevo espacio donde la religión solo sea un elemento inserto en la política, y así estar sujeta a las decisiones humanas. Buscó sacralizar lo inmanente para engrandecer su papel creativo. Se interesó por arrebatarle a la religión la posibilidad de dirimir la dimensión escatológica del hombre, para apropiarse el Estado de ellas. Y en esta "separación bilateral" de la Iglesia y el Estado, se pusieron las bases para la creación de los estados sagrados. Esto nos lleva a cuestionarnos la relación existente entre las religiones políticas actuales y los sistemas sacrificiales arcaicos, como análogos.

La pregunta sería: ¿La secularización constituye un alejamiento y negación del cristianismo y un retorno a las formas políticas arcaicas? Dalmacio Negro asume que no. Considera que estamos hablando de religiones diferentes y que, aun conectadas por el hombre que se sirve de unos y otros elementos, se tratan de religiones nuevas. Además distinguirá entre secularización y religión secular.

En un primer momento Negro sostiene que existe una diferencia entre religión secular (no hace mayor distinción, tal como las hizo Gentile o Linz) y religión clásica, incluso arcaica. Además también advierte la diferencia con el cristianismo y se opone a la propuesta de algunos autores, sobre el cristianismo como origen de la religión secular. Para Negro no es ni una religión pagana, ni un retorno a la misma, pero sí es una religión *con* todas las de la ley.

> "En todo caso son religiones en su sentido clásico, aunque sean arcaicas. Su objeto es tan bien lo sobrenatural, lo divino, aunque reduzcan los sobrenatural a lo ultrasensible de la naturaleza, a lo invisible, simbolizándolo como fuerzas divinas. y por supuesto, no ponen en duda la existencia de una naturaleza humana. Su hombre nuevo es el hombre regenerado con la mira puesta en la otra vida, aunque quién se salva en ellas

> no sea siempre el hombre individual sino al grupo, la colectividad. La religión secular es una consecuencia de la decadencia de la sensibilidad para lo sobrenatural y lo divino como se percibe muy bien en el arte… No obstante, la fe secular se centra también, en tanto fe, en la certeza de que el bien es uno, y, dando por supuesta autosuficiencia del ser humano tras la negación de que haya sido creado lo concentra en abstracciones como el Estado, la Sociedad, la Nación, la Humanidad, la Clase, la Raza, el Sexo, el Partido, etc. Pero una cosa es que opere como cualquier religión […] y otra que derive de alguna religión, en concreto del cristianismo. […] Hay que insistir, pues. en que no se trata de una 'secularización' – palabra que oculta la sustantividad de la religión secular –, ni de una herejía, modalidad o derivación del cristianismo u otra religión. *Es una religión innovadora, autónoma respecto a cualquier otra religión e independiente de las tradicionales. No obstante, es natural que tome elementos de las religiones antiguas o de otras contemporáneas. pero en tal caso, las acomoda a su propia fe, a la que es consustancial la increencia respecto a cualquier elemento esencial de las religiones en el sentido habitual*. Es realidad, la increencia, no creen en nada salvo en la misma increencia, es uno de sus postulados". [529]

Consideramos lógica y oportuna la propuesta del profesor Negro, pero no la compartimos en su totalidad. Podemos hallar una conexión directa entre secularización y religión secular. La primera origina la segunda. Del fenómeno secular nacen las sacralizaciones de la política. Esta idea la compartimos con Gentile y otros autores que verifican tal origen. Además, por otro lado, creemos observar que la religión secular, aunque no se derive del cristianismo, está relacionado, en forma negativa con éste. Todo ejercicio de sacralización de la política es, finalmente, una secularización del cristianismo en su papel desmitificador.

Como explicamos al final de la primera parte dedicada exclusivamente a la teoría mimética, Girard sostiene que el cristianismo es el sistema desmitificador por excelencia, porque desprovee al mecanismo del chivo expiatorio de la capacidad de ocultar la violencia de los sujetos tras la fundación de una religión. Así el *logos joánico* avanza contra el *logos heracliteano* que defiende el uso constante de la violencia como contención de la violencia. A partir de ello consideramos que toda forma de secularización, sin tener que constituirse como religiones sacrificiales arcaicas,

[529] NEGRO, DALMACIO. *El mito del hombre nuevo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2009. p. 289-290. La cursiva es nuestra.

recompone las formas mismas en las cuales estás sociedades vivían. Pensamos, incluyendo las ideas de Girard, que la secularización es un enfrentamiento con el cristianismo como sistema desmitificador, cosa que permite que en las nuevas religiones políticas (totalitarismos) el mecanismo del chivo expiatorio, vuelva a constituirse como el sostén de la sociedad. Lo secular relegaría a un papel secundario al cristianismo – incluso lo haría desaparecer por su papel de testigo de la víctima – para permitir que la violencia sea lenguaje político.

Nuestro interés no es introducir la teoría mimética como un principio hermenéutico omniabarcante. Pero sí consideramos oportunas sus ideas ante aspectos que, estando a la vista de todos, no son tan apreciados.

Girard habló de las características del totalitarismo, y concluyó que existen elementos claves dentro de estos sistemas que los identifican o relacionan con los sistemas arcaicas. El principal de estos elementos es el uso manifiesto del mecanismo del chivo expiatorio. Nuestra intención original al mantener las ideas de Girard era descubrir, en las teorías sobre la sacralización de la política, cómo al definir los sistemas totalitarios como religiones políticas, podíamos distinguir el mismo fenómeno que se da en las sociedades sacrificiales. Esto no desmiente las ideas de Dalmacio Negro sobre las religiones de la política como religiones nuevas, propias de la modernidad. Pero sí sostiene que la secularización abrió la veda para que estas nuevas religiones políticas aIslarán al cristianismo como el único sistema que volvería a defender a la víctima. Su papel desmitificador derrumba las bases sacrificiales y la importancia de la mitología ideologizada que sostiene a los sistemas totalitarios modernos, por lo cual la coexistencia con el cristianismo es inadmisible.

No pensamos que un sistema totalitario, como fueron el fascismo o el nazismo, intentarán convertirse en una renovación de las religiones arcaicas de su tierra, aunque si se aprecia como utilizaron el lenguaje y los signos de estas. Se consolidaron como religiones políticas modernas, nuevas, donde el Duce y el Führer eran los nuevos chivos expiatorios, que una vez resucitados en la política, reclaman para sí la gloria y el honor de ser los salvadores de su pueblo. Pero estas religiones políticas, sin ser religiones arcaicas o clásicas, adquirieron como suyo el mecanismo expiatorio como base del poder social, y generación de la unidad de la comunidad. Hicieron suyo el lenguaje de la violencia como método de construcción de la nueva sociedad y del hombre; y por lo tanto se asemejan, más de lo que considera Negro y otros autores, a las sociedades sacrificiales. Podemos

concluir que los sistemas totalitarios modernos, con diversas modificaciones que iremos viendo en nuestro recorrido, como religiones políticas, se convierten en sociedades religiosas sacrificiales, donde el mecanismo del chivo expiatorio sigue siendo la forma eficaz de dirimir las crisis internas.

No podemos entender los totalitarismos modernos sin verlos como sistemas religiosos políticos; y tampoco sin considerar que la violencia que utilizan no tiene, en primer lugar, un interés coercitivo o educativo, sino más bien, *purificador* y cohesionante. El mecanismo del chivo expiatorio construirá el lenguaje, el símbolo, el mito y el rito de las sociedades totalitarias, como ya una vez hizo con las sociedades arcaicas. El sacrificio estará latente en los discursos de los líderes y en la naturaleza misma del sistema político. Y justamente esto es de lo que se trata nuestra investigación: de ver cómo la teoría de Girard encaja perfectamente como metodología de estudios de los sistemas políticos modernos, observando en estos los elementos rescatados y renovados de las sociedades sacrificiales arcaicas, por las que se interesó el antropólogo francés. A partir de aquí empezamos nuestro análisis de campo del sistema cubano, donde pretendemos hacer visibles todas nuestras observaciones.

Parte 2: El totalitarismo sacrificial en Cuba. Un caso de estudio del modelo político revolucionario cubano.

1. Antecedentes en América Latina y Cuba. Política, identidad y religión.

1.1. Latinoamérica mimética. El problema entre la imitación y la originalidad.

No existe posibilidad de tratar ciertos temas sin generar tensión y malestar. La idea de Latinoamérica mimética es uno de ellos. El enfrentamiento entre originalidad y mimetismo; hegemonía y subordinación o dependencia; influencia o creación, son la verdadera clave de un debate que existe desde el encuentro de las culturas. Un debate que ha significado, durante siglos, la crítica por uno y otro lado sobre la forma de entender y dar a conocer la identidad latinoamericana, o lo que es lo mismo, nuestra posición ante el mundo. Una preocupación que además de surtir efecto en los discursos de filosofía y antropología, se ha visto enriquecido (¿maldecido?) por una incesante batalla dialéctica en el espacio de la política que busca generar emoción y esperanza, en la autodeterminación, a toda costa. Hablar de Latinoamérica mimética es ya de por sí un reclamo de atención sobre la forma de percibirse y de conocerse de los sujetos que viven en esta parte del mundo. Y solo entendiendo – o al menos expresando – este tema, es posible llegar al menos a pequeñas conclusiones sobre la realidad cubana. Toda esta batalla podemos resumirla en un único ámbito fundamental: la originalidad y la imitación.

Cualquier estudio sobre América Latina se encuentra ante un hecho ineludible: América es hija, y por tanto heredera, de una realidad ambivalente que la sitúa entre una raíz europea (un padre que no podemos desconocer, pues es quien nos da la identidad), una raíz indígena autóctona y una raíz africana traída como mano de trabajo (además de futuras grandes migraciones que harán de la identidad latinoamericana un inmenso caldo de culturas, lo que el sociólogo cubano Fernando Ortiz denominó "transculturación" [530]).

[530] Fernando Ortiz presenta la diferencia entre aculturación y transculturación en lo que se refiere a la construcción de la identidad, que aunque lo sitúa en el espacio cubano, sirve para hablar de toda Latinoamérica. "*Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero transculturación es vocablo más apropiado. Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida. La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones*". ORTIZ, FERNANDO. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial Ciencias Sociales, Cuba, 1940. p.93. La

Pero es justamente esta ambivalencia existencial la que genera las controversias al respecto, y la que, según varios autores, debe a su vez resolver tal problemática. Ser latinoamericano es ser, en cierta medida, un sujeto mimético, en el sentido positivo del término, más allá del interés político, económico y social de afirmar que tal concepto es siempre negativo y representa sumisión y dependencia.

Es imposible hablar de Latinoamérica sin observar y *reconocer* a sus padres. Tanto lo europeo, lo aborigen, o lo negro están en la esencia misma del sujeto. De igual forma que las culturas europeas no pueden desembarazarse de las primeras formaciones humanas indoeuropeas, sin perder su identidad; los latinoamericanos no pueden desconocer alguno de sus orígenes sin perderse. Y es justamente este el fenómeno con el que nos encontramos: la desafección de uno de nuestros orígenes en favor del otro. Una bandera que, políticamente hablando, genera interés para muchos sujetos[531].

Por supuesto que ante nuestro debate actual debemos toparnos con términos y definiciones, que por manidas e instrumentalizadas, se han convertido en norma. El principal de ellos, y contra el que ningún investigador en más de medio milenio de historia

transculturación permite comprender con más exactitud la realidad histórica de los sucesos posteriores a 1492. Sin defender ni una postura ni otra, la transculturación nos autoriza a identificar un proceso de formación identitaria que asimila las distintas culturas y dan vida a algo nuevo. Es la genética misma de lo latinoamericano que, estando enraizada en distintas culturas, logra generar una nueva identidad nacida de muchos padres. Creemos ver en este concepto la fórmula sobresaliente que cesa el ininterrumpido debate entre originalidad e influencia – base central de nuestro debate actual – puesto que la transculturación no implica la supresión de una cultura por otra sino el entrelazamiento de las diversas fuentes humanas y culturales para el advenimiento de una cultura nueva heredera de lo mejor y de lo peor de todas y cada una de las anteriores. Transculturación elimina el problema de una originalidad, entendida como *ex nihilo*, para defender la propuesta de una nueva identidad surgida a partir de unas raíces reconocidas; donde lo latinoamericano es tan nuevo, como tan europeo, tan africano como aborigen, como asiático, etc.

[531] El pensador Carlos Rangel asegura: "Esa versión había sido lanzada en su origen por Fray Bartolomé de las Casas en su Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias (1552). Las Casas escribió apasionadamente, como testigo y actor (arrepentido) de la crueldad y codicia de los conquistadores y colonizadores españoles. Ahora los descendientes y herederos de los privilegios de aquellos mismos conquistadores y colonizadores, llegaron en la pasión de la guerra a convencerse de que eran más bien descendientes de los indios asesinados y esclavizados (cuyos verdaderos herederos seguían y seguirían siendo esclavos) y que la guerra era de liberación contra un invasor y ocupante extranjero; que el destino había hecho a la generación de 1810 vengadora de Cuauhtémoc y Atahualpa. De ese modo, lo que había comenzado como un juego de aficionados a la política culminó como una explosión de odio contra todo lo español, una cólera violenta de hijos demasiado tiempo sumisos, un sacrificio ritual del padre histórico español*"*. RANGEL, CARLOS. *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1982. p.118. Rangel insiste en que en la historia de Hispanoamérica existe una especie de retroceso moralista caduco que hace que los hispanoamericanos, herederos de una rica tradición, se esforzaran por criticar a sus padres por los actos cometidos. Así la relación con lo indígena so pretexto de verdadera identidad y autenticidad continental, implicó un verdadero sacrificio en el altar político de todo lo que pudiera ser considerado externo, y más lo español. De aquí el título de su obra, pues las acciones independentistas latinoamericanas abren la veda a una ingente tradición revolucionaria, como iremos viendo.

ha podido hacer desaparecer dando una explicación más razonable, es el de *colonia*. No existe país latinoamericano que no se sienta impelido a utilizar tal definición como justificación y explicación de su realidad sociopolítica, y a su vez, en la construcción de su identidad. Pero, ¿cómo es posible defender la identidad cuando hablamos de colonización? ¿Y si hablamos de colonia, implica que éramos parte de un todo superior – *imperio* – y que nuestra identidad está totalmente sujeta a éste? ¿Cómo hablar de originalidad, o siquiera tener esperanzas de ser sujetos creadores de futuro, si nuestra forma de ser es la de colonizados?

El término colonia irrumpe de lleno contra el término originalidad. No podemos ser colonia y ser originales. Y así lo creían los primeros pensadores que dieron espacio a tales preguntas. Por lo tanto la solución, para ellos, era doble: desconocer nuestra historia "colonial" en favor de nuestro origen autóctono aborigen; y generar una originalidad que desconozca influencia ajena.

Pero tal solución no podía obviar la enorme ventaja y producción política que se genera al hablar de sociedad colonizada. ¿Cómo justificar mejor nuestra itinerancia y fracaso económico, que el hablar de una sociedad colonizada de la cual se extrajo toda riqueza? ¿Cómo justificar mejor las luchas de independencia nacionales, que con el propósito de generar una identidad liberada de las cadenas coloniales europeas? ¿Cómo justificar mejor nuestra incapacidad de generar marcos políticos estables, que admitiendo que no nacimos como naciones, sino como tierras de producción para otros? La colonización europea convierte a Latinoamérica en un chivo expiatorio muy notable. Hablar de colonización trae el problema de hablar de identidad original, pero a su vez conviene por los réditos políticos e históricos que producen.

Pero los imparciales del término colonia han sabido aprovechar, ingeniosamente, tal definición y relacionarla con el deseo de originalidad. Al ser colonia el deseo del latinoamericano es liberarse de este estado y generar una nueva cultura; una contracultura que avance en detrimento de lo externo impuesto. ¿Y qué armas utilizar para ello? Pues el mismo lenguaje y la misma historia que se nos ha provisto desde el encuentro en 1492. Como afirma Víctor Ramos en un artículo: "Sin la conquista y la colonización europea del continente 'Abya yala' (tierra madura), nombre de nuestro continente en lengua Kuna, autóctonos de Panamá, no estaríamos hablando de identidad latinoamericana. Otros estarían cogitando sobre el 'abya-yalismo' u otro nombre autóctono o sobre otro tema. Pero, segurísimo, nada de 'latinoamericanidad' sin este terremoto social total que rompió

el eje de las historias de las sociedades de la 'tierra madura' y por ende del continente mismo"[532]. La única forma de hablar de identidad pasa por el suceso "colonial", y por los acontecimientos que de allí emergen.

El problema insoslayable está en que nuestra concepción de una América Latina mimética, no hace referencia al momento del encuentro entre mundos, sino más bien, en la formación cultural de las sociedades latinoamericanas, que surgían con distintos niveles de evolución y con más de una raíz. Al ser así, la imitación como condición humana, pasó a ser un rasgo característico de la generación cultural propia de Latinoamérica. Y la imitación, en cierto momento histórico, pasó a ser comprendida como una debilidad, y más tratándose de la representación ante el mundo. Quizás este cambio sucedió con la incesante llamada a la originalidad, definida por Girard como la mentira romántica[533]. Y en esta propuesta, originalidad no puede ser otra cosa que identidad. Y es un problema, al menos para los que así lo consideraron, que el árbol latinoamericano se nutriera de tantas raíces diferentes. Por ello, con la colonización como proceso político e histórico se introdujo también la pregunta sobre la identidad y la originalidad.

Latinoamérica se embarcó durante siglos en un proceso de autodefinición y de presentación al mundo que desbancará la posibilidad de relacionarlos con los orígenes europeos, pero ciertamente sin renunciar a las ventajas que estos habían suministrado. La idea era tener un lugar prominente en lo que consideramos Occidente, pero a su vez, reclamar un lugar alejado del trasfondo europeo. Una especie de autodeterminación que vendría con procesos revolucionarios de independencia. Así la originalidad se ganaba con la independencia de la nación y el surgimiento de una nueva cultura. Como podemos ver el fenómeno de la sociedad nueva es más antiguo, en Latinoamérica, que cualquier pronóstico cercano al siglo XX. Una nueva cultura y nueva sociedad nacida de las luchas de independencia, que tenían como objetivo interrumpir la estructura de colonia-metrópoli, sería la solución ante el problema de la influencia y la identidad. Pero es lógico que esa nueva cultura no pudiera deslindarse de lleno de su historia, por lo cual se ejercitó un amplísimo proceso historiográfico y revisionista, que buscó germinar nuevos conceptos que impusieran, no solo, una justificación a las luchas de independencia, sino

[532] HUGO. RAMOS, VÍCTOR. "¿Existe una identidad latinoamericana? Mitos, realidades y la versátil persistencia de nuestro ser continental". *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de Filosofía iberoamericana y teoría social*. Año 8, No. 21 (2003) 117-126. p.120.

[533] Supra p.71,72, 253.

también, una victimización de estos estados colonizados ante la destrucción de su "verdadero origen" por mano de los conquistadores europeos. Y bajo esta nueva lógica política – cultural, la definición de imitación supondrá la influencia y sumisión ante ideas extranjeras. Originalidad, aunque sea autotélica se convertirá en la némesis de imitación.

Dentro de este marco, que ha durado siglos, escribe João Cezar de Castro Rocha su obra *¿Culturas shakesperianas? Teoría mimética y América Latina*. Una obra cumbre en la filosofía girardiana, cuando se intente hablar de América Latina. De Castro Rocha no solamente pone de manifiesto cuál es la situación real del fenómeno de la originalidad en América Latina – todo desde la cultura y la literatura, sin salirse de estos ámbitos –, sino que además expone la única salida a tal encrucijada en la propuesta de René Girard.

Para Girard, recordemos, el proceso de formación de la identidad de la persona humana se sitúa en un proceso de imitación, donde el otro genera un deseo en nosotros al desearlo para sí. De esta forma, en la sociedad como sistema colectivo de sujetos, la imitación se inscribe en la base de la génesis comunitaria, permitiendo que la propia cultura adquiera modelos de imitación, a la vez que los genera. De Castro Rocha, manteniendo esta postura, se cuestiona el porqué del deseo de originalidad latinoamericana, y cómo interrumpe el concepto de influencia, a nivel cultural, en la producción artística del continente. Su interés es realizar un estudio de la posibilidad de superación de la disyuntiva entre originalidad y mímesis, entre influencia y hegemonía. Alcanzar lo que él considera como una poética de la emulación, la respuesta al problema cultural latinoamericano.

En su estudio, menciona a un número importante de autores que destacan en sus ideas la misma propuesta de Girard y, que permiten vislumbrar el interés de muchos pensadores del espacio latinoamericano por zanjar el asunto de la identidad nacional y artística como supresión de los influjos externos. La poética de la emulación, opción visible en la propuesta girardiana, se inscribe en la forma de leer la identidad en América Latina como la relación entre lo propio y lo ajeno, entre el Yo y el Otro, donde lo ajeno constituye y determina al ser, de igual forma que el deseo del modelo determina el deseo del sujeto apasionado. "Dicho de otro modo, se trata de pensar una autodefinición de la propia identidad que conscientemente parte de la centralidad de lo ajeno"[534].

[534] ROCHA, JOÃO CEZAR DE CASTRO. *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Catedra Eusebio Francisco Kino sj. México. 2017. p.137.

Desde la literatura, como representación general de la sociedad, de Castro Rocha determina la emulación como única forma de adquirir verdaderamente la identidad y la originalidad. Porque la emulación implica un reconocimiento del modelo ajeno, a la vez que el valor de lo propio. En ese juego de dos realidades que no se contrastan, sino que se entrelazan, la emulación permite asegurar que la genialidad artística latinoamericana se aprovecha de lo mejor de sus orígenes, todos ellos, a la vez que genera arte a partir de ellos. La poética de la emulación impide un ataque a lo europeo, porque reconoce que la gran mayoría de los autores que buscan generar una cultura latinoamericana propia, juegan en el espacio del *double-bind*[535], donde existe un interés por alcanzar el nivel de genialidad de los autores europeos, pero no se quiere imitar a los mismos. Juan Manuel Díaz Leguizamón resume esta idea de la obra de Castro Rocha:

> "La respuesta a esta pregunta toca el corazón de la propuesta de Rocha: la comprensión de que el procedimiento de los grandes autores latinoamericanos apela a un modelo retórico olvidado por el romanticismo y que podría denominarse 'poética de la emulación'. En él no hay un choque con la tradición sino un interés valorativo hacia ella que parte de la *imitatio* de una serie de *auctoritas*, reconocidas por su arte, por un manejo de unas técnicas. Esto lleva, a través de una actitud de respeto y humildad, hacia una *aemulatio*, mediante la cual el discípulo desarrolla su propio estilo y logra innovar y a veces superar a sus maestros."[536]

Para dar ejemplos de esta poética de la emulación, De Castro Rocha señala cuántos jóvenes autores de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, reclamaban en forma crítica, para su territorio, la necesidad del surgimiento de un exponente artístico de la grandeza de Joyce, Faulkner, Woolf, Stendhal o Proust. Pero en su reclamo – se centra principalmente en el escrito de Gabriel García Márquez [537]– hablan de la generación de una obra *influenciada* por estos autores como mejor manera de poner en la palestra internacional al país que engendró al escritor. La poética de la emulación derrumba la limitada interpretación de originalidad versus influencia, porque admite que toda gran

[535] Supra p.84-85

[536] DÍAZ LEGUIZAMON, JUAN MANUEL. "Teoría mimética y América Latina: el vigente problema de la identidad, un diálogo que nos convoca". *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana.* Vol. 39, No. 118 (2018) 143-158. p.154.

[537] ROCHA, JOÃO CEZAR DE CASTRO. *¿Culturas shakespearianas? Teoría mimética y América Latina*. Catedra Eusebio Francisco Kino sj. México. 2017. p.101

creación parte de un sujeto influenciado (imitador), por modelos superiores que buscan ser alcanzados y quizás superados.

Algo cercano a esto considera Leopoldo Zea en uno de sus artículos. La idea de una originalidad como preocupación fundamental en Latinoamérica procede de esa raíz europea que ya es original, y que ya sabe generar cultura. Así el interés de Latinoamérica de ser original solo debería redundar en mantener ese espíritu europeo que la engendró: un espíritu que le llama a cuestionarse lo ya existente y a generar desde ahí lo nuevo. El deseo final de Latinoamérica para Zea es querer presentarse ante su padre, Europa, no como un simple imitador, sino como un jugador global; y la única forma de lograrlo es superando el complejo de inferioridad y accediendo a su propia genética que le impulsa, desde lo ya existente a ser original[538].

El sueño de la originalidad, por tanto, solo puede tener dos salidas: la salida victimista y negacionista que reclama una atención, por su inferioridad, de la presencia de América Latina en el mundo, en tanto que país conquistado; o la aproximación a la poética de la emulación que reconoce todas las fuentes de las que mana la forma e identidad latinoamericana, lo cual permite un diálogo abierto y sincero con las mismas, y una sana confrontación que pueda hacerle saber al mundo las capacidades generativas que poseen los latinos. Esta es la idea de Castro Rocha que pone la teoría mimética en el centro como solución para un debate histórico. Solo podemos realizar una pequeña crítica a su obra en tanto que refleja el juego de la influencia u originalidad en el ámbito de la literatura y las artes, y no busca precisar, al menos un poco, la inmensa posibilidad que tiene su estudio, en el espacio político y social. Al fin de cuentas llamar a la obra culturas shakesperianas responde justamente a este juego de influencia y originalidad, donde Shakespeare reconociéndose siempre como un copión, da vida a obras exquisitas gracias a los distintos saberes que compusieron sus ideas. Lo nuevo, original shakesperiano, es signo de una imitación bien vívida que logra salir de la simple copia y suscitar nuevas ideas.

Pero en el espacio de la política la imitación y originalidad adquieren otras complicaciones diferentes que en el de la literatura y el arte, pero con aspecto similar. En la política, la originalidad se comprende como hegemonía, y se pone en juego la posibilidad de la nacion de autodeterminarse y distinguirse de las otras. Pero justamente al igual que en la literatura, el desconocimiento y ataque a la raíz europea, supone un

[538] ZEA, LEOPOLDO. "El problema de la originalidad en Latinoamérica". *Diánoia,* Vol. 12, No. 12 (1966) 51-57.

desmembramiento de las formas políticas latinoamericanas que, al desconocer a sus progenitores, impiden que lleguen hasta ellos la evolución de nuevos regímenes políticos como la democracia. ¿Cómo aprender la mejor forma de guiar a una nación naciente cuando se está generando un discurso disruptivo con el pasado? Justamente ahí se encuentra el problema que más adelante estudiaremos.

Por otro lado, y para concluir, la dinámica común latinoamericana es, sin lugar a dudas la del *double-bind* girardiano. Es el sentimiento de amor odio hacia el mundo, por nuestra condición originaria, lo cual genera diversos problemas. Serán muchos los autores y muchos los discursos políticos que, intentado distanciar a América Latina de Europa, miren a su vecino del norte – que por haber generado un cambio de paradigma político con su Revolución de 1776 – con una nueva mirada imitativa. Resulta paradójico, y propio de la cultura latinoamericana que, intentando presentarse como originales ante Europa adquieran un nuevo modelo de imitación. Así, lo americano – entendido como estadounidense – se constituye como el nuevo modelo de originalidad y desafío que no solamente logra liberarse de la metrópoli, sino superarla. América Latina había encontrado un nuevo modelo, con el que volverá a compartir a lo largo de los siglos, esa paradoja de amor odio propia del *double-bind*: deseo ser como tú, pero sin ser como tú. Los Estados Unidos se constituirán, de esta forma, como un modelo y un contrincante. A partir de ese momento nace la esquizofrenia latinoamericana: desconocer el origen de Europa y distanciarse de ellos (lo ajeno) acercándose a lo propio (Estados Unidos), a la vez que convierten a Estados Unidos en un rival a superar. Un triángulo de deseo girardiano extraño que explica, sucintamente, la lógica latinoamericana. En lo concerniente a las formas políticas esto adquiere nuevos matices, porque en su intento de originalidad, América Latina sucumbe ante las perversiones de la política que iba evolucionando a su alrededor. Ni la tradicional política europea, ni la naciente y creciente democracia norteamericana, y por supuesto tampoco la posibilidad de retrotraerse al estilo político indígena precolombino: la única solución está en dar vida a formas políticas que, creen, se adaptan mejor a la identidad latinoamericana. ¿Y cómo se hace esto? Pues adquiriendo de soslayo los estilos políticos existentes y transformándolos hasta ocultar el origen imitado de los mismos. Tal transformación derivaría en unos estados nacionales peculiares y en un estilo político, que se volviera en cierta forma, connatural a la esencia social latinoamericana. Como reza un viejo refrán: de aquellas aguas (la interminable necedad de originalidad contra influencia) nacieron estos lodos.

1.2. Las formas políticas típicas en Latinoamérica. Personalismo, anarquía-dictadura y revolución.

La búsqueda de originalidad en Latinoamérica ha representado, por mucho tiempo, una pugna inacabada entre la influencia y el desconocimiento. Esto fenómeno no se centra solamente en aquellos factores que pueden dar al traste con las relaciones europeo-latinoamericanas, sino que se puede demostrar, han afectado al estilo político de América.

La actitud de identidad que se ha vislumbrado como capacidad de autogeneración y, por otro lado, capacidad de creación futura, ha dispuesto que cualquier ámbito que pueda sonar a una relación imitativa de lo ajeno, aun en sentido positivo, altere las formas políticas y culturales. La lógica es simple: originalidad contra influencia; naciones soberanas y libres contra "colonización"; estilos políticos aprehendidos contra creación original de nuevos regímenes. Justamente en esta última diatriba bilateral nos enfocaremos en este subtema. Porque además, son varios los autores que consideran que existe un rediseño de estilos políticos extranjeros del propio contexto latinoamericano, lo que significaría un ocultamiento de la imitación política bajo capas y capas de transformación sistémica.

Sin considerar una actitud paternalista por parte de Europa, sí podemos denotar cómo el interés de estos reinos y Estados, principalmente de España, era el de adquirir nuevos territorios e incorporarlos a su espacio geográfico. Pero a pesar de este interés, Europa careció de un proceso de formación política donde los territorios nuevos se sintieran, primero educados en un estilo político, y segundo, representados ante el poder. Esto estriba en numerosas ocasiones, en un intento de llamar la atención del reino, por parte de los territorios americanos, que favoreció, finalmente, las luchas de independencia y separación radical del reino. Así, por ejemplo, España que contaba con sus propios problemas internos y que desatendió las súplicas de los hispanoamericanos vio cómo, en un siglo, sus grandes avances en la construcción de una sociedad se fueron al traste en las luchas de independencia. Pero cabe destacar que la primera intención de los latinoamericanos no era una separación y liberación de Europa, sino verse admitidos como sujetos de pleno derecho ante los países europeos. Además, buscaban tener nuevas leyes y formas políticas que satisficieran sus deseos comerciales y hegemónicos. Quizás la futura alianza inglesa conocida como el *Commonwealth* sería el mejor ejemplo arquetípico del deseo de las naciones latinoamericanas. Una relación de pares entre los

Estados europeos y americanos que reconocieran el papel mundial de cada uno, y superaran la visión de vasallaje o colonización. Ante la falta de un supuesto cercano a este, ni siquiera el hablar de una constitución de comunidades autónomas como en el caso de España hasta entrado ya el siglo XIX, la solución más viable por la que optó Latinoamérica fue embarcarse en las guerras de independencia. Pero es importante señalar justamente esto: Europa no educó a los colonos americanos en política, sino que les suministró el sistema ya existente, desde virreyes hasta capitanes generales, generando, por ello, un desconocimiento (ignorancia) de los países latinoamericanos en concebir y formular regímenes políticos autónomos.

Por ello, varios autores que mencionaremos a continuación, aducen que a partir de la liberación de los países latinoamericanos, especialmente hispanoamericanos, estos imitaron de forma velada los estilos políticos europeos que más les gustasen, y a su vez, imitaron el naciente estilo norteamericano, creando así un Frankenstein político que degeneró en regímenes políticos completamente desviados. Ni democracia, ni monarquía, ni parlamentarismo. La falta de educación política percibía escasas diferencias entre uno y otro por lo cual, el sentido autotélico del sujeto latinoamericano le impulsó a "tomar lo mejor" y dar vida a algo nuevo.

De ahí que estos autores consideren que la falta de tutelaje en su crecimiento como naciones independientes llevase a Latinoamérica al desastre político y a dar vida a diversas formas de presidencialismo, caudillismo, dictaduras militares, sultanismo, personalismos políticos y militares y, finalmente, totalitarismos. Como podemos observar todos ellos remiten a una única figura de poder, un líder, que adquiere para sí toda potestad. Además, de que muchos investigadores aseguran el alto contenido de populismo que se evidencia en los regímenes políticos latinoamericanos Lo que sí es claro para todos los autores es que en América Latina no ocurre otra cosa que un fenómeno de imitación de los estilos europeos y americanos intentado adaptarlos al modo propio. Una adaptación que sin supervisión condicionó la conjunción de la propuesta nacionalista más rancia con los patrones de conducta extranjeros. En un resumen de las dictaduras latinoamericanas Alejandro Arratia escribe:

> "Roto el vínculo colonial casi ningún país tuvo capacidad de reorganizarse y estabilizar las instituciones republicanas. Los siglos XIX y XX se caracterizaron por constituciones de corta duración, caudillismo, golpes de estado, dictaduras y, en general, gobiernos autoritarios. Los guías intelectuales de la independencia conocían

muy bien los modelos constitucionales y de organización social de Europa y los Estados Unidos, eran críticos y atentos admiradores de sus virtudes, propusieron trasladar aquellos contenidos a las naciones en formación, pero la estructura colonial centralizadora con instituciones gubernamentales impuestas y vigiladas por la Corona bloqueó la formación de instituciones que respondieran a las necesidades del nuevo mundo. *Cuando la monarquía perdió la capacidad de control en las colonias lo que hubo fue improvisación.*"[539]

Es importante señalar la última oración, pues hemos de recordar que hasta el momento, en la gran mayoría del espacio latinoamericano existía una relación de colonia con un reino, con una monarquía, un único sujeto que controlaba todo el poder. Esto es imprescindible en el estudio del personalismo latinoamericano. Pero es mejor ir por partes.

Posterior a las distintas luchas de independencia – que además no fueron homogéneas ni en estilo ni en período histórico, sino que cada una se desarrolló como mejor pudo y en el momento que pensaron mejor – de los distintos países latinoamericanos, se evidencia un profundo deseo de construir naciones independientes con un sólido gobierno. Tras las huellas de una democracia que no conocían, el espacio iberoamericano se enroló en una persecución constante de un ideal que respondía, creían ellos, a sus nuevos intereses hegemónicos. Sugiere Sánchez-Barba:

"En estas condiciones, a pesar de las serias advertencias efectuadas por una larga serie de espíritus preclaros, entre los cuales destaca con fuerza Simón Bolívar, respecto de la necesidad de ajustar las formas política a las realidades típicamente nacionales, los criollos de Hispanoamérica acudieron ciegamente a los abrevaderos ideológicos que les ofrecía la Europa burguesa, romántica y liberal. *Todo el siglo XIX hispanoamericano fue una pugna continuada por asimilar unas ideologías que eran absolutamente extrañas a sus propias realidades nacionales.* La palabra democracia se convirtió en un talismán mítico hacia el cual se acudía, bajo los impulsos del racionalismo y del naturalismo, como una panacea de todos los males políticos supuestamente acumulados en el período de absolutismo español. Muy pronto pudo comprobarse que el panorama democrático de reciente apertura en aquella sociedad desembocaba incontenible mente en la anarquía. Y el único remedio para conseguir el

[539]ARRATIA, ALEJANDRO. "Dictaduras latinoamericanas". *Revista Venezolana de análisis de coyuntura*. Vol. XVI, No. 1 (2010) 33-51. p.34.

> orden necesario —necesario, incluso, para los mismos burgueses—, según su característico ideal parecía radicar en la imposición de un régimen fuerte, personalista y dictatorial, convertido igualmente en hontanar donde encontrar los remedios a la anarquía en que se desembocaban. […] como ha señalado Jaime Delgado, el binomio anarquía-dictadura se convertía en típica jaula o cárcel política que pesaba inexorablemente sobre la dinámica social y económica de los países hispanoamericanos. Se constituye de tal modo una diarquía mítica —entendiendo por mito la reiteración de unos supuestos abstractos, cuyo sentido no ha sido perfectamente determinado; pero del cual se hace un uso tan inmoderado como ininterrumpido— que alineaba tras sí dos potentes grupos de respectivos partidarios. La anarquía, resultado último de la implantación de la idea democrática, era en realidad una consecuencia del desajuste entre la estructura real del país y el sistema político —o ideología— que a dicha realidad se aplicaba. Por ello esa anarquía era preciso que terminase con un violento golpe de Estado que imponía la figura de un dictador que algún ideólogo —Vallenilla Lanz — llamaba 'el gendarme necesario', dando con tal necesitarismo [sic] un fundamento absoluto para el orden instaurado por la personalidad que asumía en sí todas las posibilidades del Estado y, por consiguiente, del orden político".[540]

Sánchez-Barba da un reflejo del panorama y la realidad política latinoamericana de los últimos siglos. Con la llegada de la independencia europea el ideal político democrático, sin previo aviso o previa formación, desencadenó la anarquía como estilo típico latinoamericano. A partir de ahí la única propuesta que supieron dar los grupos políticos en el poder, fue superar la anarquía a partir de la violencia y el control regio de un único hombre o partido. El binomio anarquía-dictadura había nacido, y estaba llamado a quedarse.

El autor Jaime Delgado, mencionado por Sánchez-Barba, considera que la anarquía es una consecuencia de este impulso ingente de intentar dirigir a América Latina con estilos políticos externos, y además, intentar transformarlos, sin conocimiento, a la forma norteamericana. La ruptura entre realidad histórico-geográfica y contenido político generaría la anarquía. "Los ideólogos decimonónicos se dedicaron a vestir a los pueblos de América un traje político prefabricado, que no convenía de ningún modo a la realidad

[540] HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, MARIO. "Los problemas de la democracia en Hispanoamérica". *Revista de Estudios Políticos*, No. 119 (sept./oct. 1961) 165- 197. pp.171-172.

histórica, cultural, social y económica de esos mismos pueblos. La consecuencia inmediata de este desajuste político social era el divorcio entre el mundo real y el mundo oficial y, con ello, la anarquía, el caos."[541] Para Delgado, esta nueva realidad política que parecía sostenerse en el tiempo y, además, era evidente en distintas partes del espacio hispanoamericano, encontró solución en su antónimo más radical: la dictadura. Pero la dictadura no aparece de repente, sino que es la conversión de una tradición política que era conocida por los americanos: la monarquía absoluta. Y en estos regímenes políticos pervertidos, se adquiere la violencia como lenguaje. Esto resulta interesante en nuestra investigación, porque es fácil definir la anarquía como una crisis de las diferencias, algo que hemos mencionado en nuestra investigación de Girard[542]. La anarquía como crisis abre las puertas a la violencia como lenguaje; la dictadura, y otros sistemas desviados, solamente toman el mando de esa violencia y la redireccionan para solventar el peligro de desaparición. De ahí que lo sacrificial girardiano sea, de cierto modo, fácil de detectar en los estilos políticos latinoamericanos. Frank Tannenbaum pone de manifiesto la relación entre violencia y adquisición del poder arguyendo que, "La violencia ha sido inevitable en la América Latina porque los gobiernos han sido inestables, y los gobiernos han sido inestables porque la violencia es un medio tradicional de llegar al poder".[543]

La anarquía que iba en aumento obligó a las sociedades latinoamericanas a replantearse los objetivos y formas políticas que tomar como ejemplo, para poder subsistir como naciones. Durante un periodo de tiempo importante, miraban como en Europa se iban formalizando distintos ejemplos de republicanismo, al estilo francés, pero sin llegar, en todos los casos, a tomar este modelo como propio. Este republicanismo ejerció una gran influencia en el deseo de independencia de las naciones americanas que veían, tanto en Francia como en Estados Unidos, dos grandes ejemplos de cambios radicales en la situación política. Aún así, y sin poder librarse totalmente del recuerdo romántico del poder unificado, la inmensa mayoría de países latinoamericanos optó – ¿habría algún principio de inconsciencia? – por un retorno a las formas políticas que conocieron en su etapa prehispánica y en gran parte de la etapa colonial, caracterizadas principalmente por las monarquías absolutas, y el poder de un único líder fuerte. Así, tanto la dictadura

[541] DELGADO, JAIME. "El mundo político del Caribe (1930-1959)". *Revista de Estudios Políticos,* Madrid, (1959) 147-178. p.149.

[542] Supra p.118-119.

[543] TANNENBAUM, FRANK. "La política en la América Latina". *Cuadernos americanos.* Año XIX, Vol. CIX, No. 2 (marzo-abril 1960) 90- 118. p.96.

militar, como el presidencialismo en aquellos países que lograron afianzarse al menos un poco, en algunas formas de democracia, se identifican con los parámetros tradicionales de las monarquías europeas.

¿Esto por qué? Consideramos al menos dos respuestas nuestras. El primero es que los herederos de los colonos, *criollos*, no tuvieron otra educación y conocimiento político que la monarquía de las naciones europeas. Aun cuando tuvieran el ejemplo norteamericano como estandarte para las luchas de independencia, su racionalidad política se movía en la visión de un único sujeto arropado por todos los poderes políticos, y en ocasiones religiosos. En segundo lugar, y de forma más significativa, creemos que el estilo caudillista del poder latinoamericano responde a una especie de traslación de lo político sagrado, representado en el rey, a los líderes hispanos. Al menos en el espacio iberoamericano, se sabe que los criollos no tuvieron un contacto directo con el rey como figura de *auctoritas* – cosa que si tuvo Brasil, por ejemplo –, lo cual hacía del monarca una figura legitima y respetada, pero ajena[544]. Pero una vez alcanzada la independencia de Europa, el deseo imitativo de ser *tal como ellos*, llevo a las naciones latinoamericanas a trasladar todas las características de la monarquía absoluta a los líderes democráticos. Naturalmente esto trajo consigo una ingente cantidad de estilos políticos que, más o menos, cumplían patrones similares. Carlos Alberto Montaner resume la realidad política hispanoamericana y sostiene, tanto una propensión a formar monarquías en América, cosa que apoya nuestra posición, hasta la construcción de estados republicanos constitucionalistas, al estilo americano, pero que fracasan y terminan siendo fuertes dictaduras contra el caos.[545]

---

[544] "Durante la etapa colonial no se planteó nunca el problema de dónde residía el poder legítimo. El rey era el rey en todas las cosas y en todos los momentos. Las gentes podían tener opiniones acerca de la prudencia, la estupidez o hasta la locura del rey o de la reina, pero no acerca de la legitimidad del poder que ejercía. El rey no tenía competidores. Tan universal era esta aceptación, que parecía formar parte de la naturaleza misma. Los hombres habían consagrado sus vidas 'a Dios y al Rey' durante tantas generaciones, que la autoridad 'divina' del rey estaba fuera de toda duda". *Ibid.* 97.

[545] "Finalmente, tras las guerras de independencia, culminadas en torno a 1824, España es derrotada y sin demasiada convicción acepta el fin de su largo dominio sobre tierras americanas. Solo conservará las Islas de Cuba y Puerto Rico durante lo que queda de siglo, oportunidad en que las perderá como consecuencia de su enfrentamiento con Estados Unidos. Es el momento, en la tercera década del XIX, de inaugurar las repúblicas: ¿qué perfil adoptarán? Naturalmente, el del modelo norteamericano. Es cierto que por un tiempo se coquetea con la idea de establecer monarquías −San Martín lo propone en Argentina e Iturbide lo ensaya en México−, pero finalmente vence el modelo republicano constitucionalista. Habrá presidentes y parlamentos electos −generalmente bicamerales−, habrá (por lo menos en teoría) un poder judicial independiente y todos se someterán al imperio de la ley. En realidad las cosas sucedieron de otro modo. La separación de España fue un doloroso proceso en el que nada estaba preparado. No había tradición de

Por su parte Frank Tannenbaum considera que las luchas de independencia trajeron consecuencias positivas y negativas. Entre las negativas se encuentra, claramente, la desproporción en Latinoamérica de modelos políticos y también, de figuras de autoridad.

> "Es en este punto donde el movimiento de Independencia sirvió mal a los pueblos de la América Latina. Destruyó el poder político legítimo sin proporcionar un substituto igualmente legitimo. Al terminar las guerras de Independencia nadie sabía donde residía el poder político. ¿Quién era el heredero legítimo del rey de España, de su autoridad, de su influencia, de su prestigio, de su carácter semi-sagrado, la encarnación de la voluntad del pueblo, el protector de los pobres, el manantial de justicia? La respuesta a esas preguntas es, naturalmente, que nadie heredó esas cualidades eminentes popularmente reconocidas; nadie recibió el mismo grado de devoción del populacho y a nadie se le consideró padre absoluto de su pueblo. La América Latina quedó sin un símbolo legítimo de autoridad política, y ese vacío aún no ha sido colmado."[546]

No estamos convencidos de la certeza de su última aseveración, pues creemos que una vez aceptado el deseo de construir un republicanismo democrático, se generó un traslado de la legitimidad del poder de la monarquía a los líderes políticos. Durante siglos Latinoamérica estará sostenida por dictadores, caudillos e iluminados que insistirán en ser considerados por el pueblo, y así lo son, como salvadores legítimos y líderes supremos, llamados a glorificar a sus naciones. A pesar de esto, coincidimos con Tannenbaum en la idea de una orfandad política latinoamericana que culminará en un caos resuelto por sus experimentos sociales.

A pesar de su idea anterior sobre la carencia de un heredero legítimo del Rey, Tannenbaum considera que las características del poder y el estilo de las monarquías

---

autogobierno, las instituciones democráticas carecían de prestigio, y ni siquiera estaban claras las líneas de ruptura. Los virreinatos se quebraron, generalmente, por las fronteras de las audiencias, y así surgieron una veintena de países dibujados con fronteras dudosas, casi siempre como resultado de la imposición de jefes militares surgidos al calor de la batalla. Eran héroes y padres de la Patria, líderes de fuerzas militares regionales. Eran los caudillos que durante casi todo el siglo, recurriendo a los fusiles y con el apoyo entusiasta de una parte del pueblo, gobernaron América Latina. El modelo ideal de Estado nadie lo discutía: era la república constitucionalista, pero prevalecía la idea de que ante el caos, el desorden y la falta de seguridad se imponía la necesidad de un dictador que sujetara los demonios sueltos". MONTANER, CARLOS A. *Los latinoamericanos y la cultura occidental*. Grupo Editorial Norma, Colombia, 2003. p.164-165.

[546] TANNENBAUM, FRANK. "La política en la América Latina". *Cuadernos americanos.* Año XIX, Vol. CIX, No. 2 (marzo-abril 1960) 90- 118. p.97-98.

absolutas pasó a formar parte del bagaje cultural y político de las naciones latinoamericanas. Arguye: "La independencia anuló la monarquía, pero conservó lo que es natural a la monarquía: el centralismo, el autoritarismo y la aristocracia. No es completamente exacto decir que conservó esos aspectos de la política y de la sociedad españolas. Persistieron esas características, porque los revolucionarios contra la corona española habían sido ellos mismos criados en la tradición española y no conocían otra. El centralismo, el autoritarismo y la aristocracia formaban parte de la vida misma, y no podían suprimirse porque, de hecho, ni los jefes ni el pueblo conocían otra cosa."[547]

Tal traslación permitió el desarrollo de un estilo personalista y caudillista en las sociedades americanas, como no se ha visto en ningún lugar o momento de la historia. En la genética latinoamericana apareció una nueva característica que la acompaña hasta nuestros días: la entrega total del poder a un único sujeto, como solucionador de todas las crisis[548]. El personalismo adquirirá tintes dramáticos en todos estos países al permitir el crecimiento de un nepotismo y un clientelismo político, que llevaría al círculo interno del poder a los sujetos menos adecuados, ampliando así las crisis sistémicas y generando una mayor dependencia del caudillo de turno[549]. Una circularidad común en el espacio hispano y caribeño.

Las formas políticas latinoamericanas se verán a partir de estos momentos caracterizadas por un personalismo omnipotente. Un personalismo que debe tener todo el poder y toda responsabilidad, como única forma de posibilidad de actuación. Y, por lo tanto, en la

[547] *Ibid.* p.99.

[548] Haciendo un análisis sobre Cuba, el reconocido investigador Irving Horowitz, reconoce que "El espectro del personalismo, el *caudillismo*, continua rondando a la Revolución Cubana, y en este sentido el papel de Fidel está enraizado en la tradición latinoamericana. Porque el caudillo – el jefe de una provincia que se las arregla, a menudo con éxito, para convertirse en dictador de una nación – es la encarnación latinoamericana del personalismo. Esta es en sí misma la relación de amor-odio de los siervos en cautiverio hacia el jefe, que desempeñó un papel esencial en la transición de una sociedad preindustrial a la moderna. La Revolución Cubana fue una revolución militar, y necesitaba la figura del caudillo para contrapesar el papel tradicional del ejército regular. Una explicación plausible puede ser que esta clase de liderazgo era indispensable en el contexto de Cuba, que está experimentando transformaciones socioeconómicas no diferentes de las patrocinadas por caudillos más 'ilustrados' de épocas pasadas, como Obregón en México o Quiroga en Argentina. Pero si el caudillo del siglo XIX sentía desprecio por las masas a las que servía, y se prestaba dócilmente a las maquinaciones de los partidos de la clase media, el caudillo de nuevo tipo sólo siente amor por las masas, y procura erradicar el aparato político electoral simplemente porque es embarazoso". HOROWITZ, IRVING L. El comunismo Cubano: 1959-1979. Biblioteca Cubana Contemporánea, Editorial Playor, Madrid, 1978. Las cursivas son del autor.

[549] Horowitz coincide con este aspecto y considera que en Cuba "Una característica especial de Castro es su creciente confianza en el nepotismo, en amigos de la familia para ocupar cargos dirigentes". *Ibid.* p.56.

petición al pueblo de la potestad total, se adquiere a su vez la legitimidad absoluta que tanto se envidiaba a las monarquías semi-sagradas europeas. Sostiene Tannenbaum:

> "El gobierno es personal, íntimo, una cuestión de amigos, un asunto familiar. Y tiene que ser así. El pueblo espera que el presidente lo haga todo. No sólo espera que gobierne, sino que mande. Es él quien debe tomar todas las decisiones. *No permitirá que ningún subordinado usurpe facultades presidenciales, que pertenecen sólo al verdadero jefe, al Padre.* Esta actitud penetra todo y se sobrepone a la de partido o a cualquier tesis constitucional que se haya formulado. Esta dependencia personal respecto del jefe convierte los ministerios, el gabinete, el congreso y los tribunales de justicia en dependencias de la voluntad del ejecutivo. Los ciudadanos más pobres se niegan a acatar la decisión de un intermediario y elevarán su caso al presidente personalmente. Y el presidente lo verá. Puede tardar meses, pero el tiempo no importa. *Lo verá y pondrá las cosas en su lugar. Es decir, prometerá y dará ordenes, y si las órdenes no se cumplen, si se pierden en una inescrutable maquinaria burocrática, no es culpa suya; la culpa es de sus consejeros y colaboradores.* El presidente dirá 'sí' porque es un hombre bueno, un jefe, todo poderoso, invencible en realidad. El pueblo espera que el presidente sea omnipotente. Si no, ¿por qué iba a ser presidente? Debe ser el *caudillo*. Debe ser capaz de hacer todo lo que quiere, o no será capaz de hacer nada en absoluto. Y no hay término medio."[550]

El personalismo político desconoce el sentido de partido. Es importante esto, porque el presidente puede llegar al poder arropado en un partido político, pero una vez se instaura el personalismo, el partido desaparece bajo la sombra del líder[551]. Esto es visible tanto en algunas democracias presidencialistas como en los sistemas totalitarios, donde la importancia y altura del líder copa todo el poder e impide hablar de un *partido en el poder*.

---

[550] TANNENBAUM, FRANK. "La política en la América Latina". *Cuadernos americanos.* Año XIX, Vol. CIX, No. 2 (marzo-abril 1960) 90- 118. p.104. Las cursivas son nuestras. Más adelante veremos cómo la actitud de Fidel Castro, que Tannenbaum menciona en varias ocasiones en su artículo, se inscribe en está forma de poder político. Es imposible pensar otra forma de actuación que no sea la de totalidad.

[551] "En América Latina, la democracia liberal en clave bonapartista identificó al líder como el estandarte de los cambios, logró la adhesión a su persona y no a su partido. El líder ocupaba la tribuna y era aplaudido con fervor por multitudes, pero desviaba las exigencias radicales hacia cursos reformistas de manejo de los conflictos; integraba 'desde arriba' las clases populares al sistema político, hecho que las hacía dependientes del líder populista y del Estado asistencial. Empero, esa prédica combinatoria de democracia, desarrollo económico nacional, justicia social y vergüenza caló muy hondo en la sociedad cubana: desembocó completa, con su cultura cívica y con la memoria de su líder, en la marea impetuosa de 1959." GUANCHE, JULIO CÉSAR. "La verdad no se ensaya. Revolución, ideología y política". *CLACSO*, 2009. (Premio de ensayo y fotografía Casa de las Américas). https://jcguanche.files.wordpress.com/2013/03/la-verdad-no-se-ensaya.pdf.

Aunque el partido esté completado por los más cercanos colaboradores del caudillo, es este la figura central, el resto simples funcionarios o burócratas. No existe posibilidad alguna de acaparar ningún espacio al lado del líder, él lo ocupa todo. Por ello Sánchez-Barba insiste en que, una vez alcanzado el poder, los caudillos se distancian de estos y acaparan todo el poder político valiéndose de su personalidad y su carisma.

> "Por ello, éstos, al no tener seguridad alguna en la fuerza que le puede proporcionar un partido político —ni ser éstos, en sí, fuertes por cuanto no representan las múltiples comunidades formativas de la nación— se desvinculan muy pronto del posible partido en que se ha apoyado para ascender y, poco a poco, se independiza, centrando la mecánica y la dinámica política en su propia personalidad, que reconcentra todo el poder como un todo indivisible ; como algo personal y —aquí radica lo dramático— intransferible. Todo, pues, conduce en la política hispanoamericana hacia el personalismo. Cuando se le ha querido desmontar se ha caído en regímenes, pomposamente llamados democráticos; pero que en verdad, y dadas las particulares perspectivas con que han actuado, sólo pueden llamarse demagógicos. Fatalmente han conducido al país a la anarquía, justificando de este modo el regreso a las fórmulas dictatoriales."[552]

Bajo esta dinámica política, Latinoamérica ha sucumbido a grandes gobiernos personalistas. No existe un solo país que se haya visto librado de tal realidad. Pero queda un último principio importante a distinguir y que también se modela como forma típica de la política latinoamericana: la revolución.

Independientemente de si se acepta o no, que las luchas de independencia eran revoluciones, sí es factible admitir que este fenómeno político es común en el espacio latinoamericano. La revolución ha sido una forma de volver al principio fundador de la idea de una América Latina original. La originalidad se introduce en la revolución y se vuelve esencial en la misma. De tal forma que revolución implicará un cambio radical del sujeto y de la sociedad, generando – he aquí una vieja pretensión – *ex nihilo,* una nueva estructura cultural que se identifica con el nuevo gobierno.

Junto al binomio anarquía- dictadura identificado por Jaime Delgado y otros autores, la revolución es arquetípica, en tanto que responde a la imperante necesidad de algunos

[552] HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, MARIO. "Los problemas de la democracia en Hispanoamérica". *Revista de Estudios Políticos*, No. 119 (sept./oct. 1961) 165- 197. p.179.

pueblos de "liberarse" de aquel dictador que incumple con lo esperado. De ahí que Tannenbaum haga una distinción moral entre aquel que ejerce el poder *porque puede*, de aquel que lo ejerce porque *es elegido*[553]. Dentro de ambas distinciones caben muchas interrogantes y excepciones. Así la legitimidad moral del líder no siempre va unida a que es elegido, sino en ocasiones a que *puede*, esto a causa de una cierta legitimidad ulterior alcanzada por su estatus de caudillo militar – ha alcanzado el poder por la fuerza – o por su personalidad carismática. Tomemos el ejemplo cubano, en el que luego ahondaremos. Fulgencio Batista era un dictador que alcanzó el poder, en un segundo momento luego de un mandato democrático, por la fuerza de las armas (hablaremos del golpe de Estado de 1952) y manda *porque puede*; mientras que Fidel Castro ha adquirido el poder gracias a una Revolución que lo encumbró al estado de líder máximo, y aunque manda *porque puede*, el pueblo le respalda con una legitimidad moral que le permite ejercer el mandato de forma personalista, y a su vez genera una ilegitimidad en cualquier proyecto político anterior[554].

Esta distinción moral y legitimante adquiere nuevos matices cuando la relacionamos con las revoluciones. Ante un mandato por capacidad, como puede ser una dictadura militar, se legítima cualquier forma de revolución que retome los cauces democráticos y permita al pueblo estar satisfecho con su gobierno. La falta de legitimidad moral, legitima, valga la redundancia, una revolución que reestructure el poder. Además de esta revolución se espera un cambio cultural que redimensione las formas políticas en su totalidad. Por ello mismo, ante un gobierno – puede ser tanto una democracia como una nueva forma de dictadura, y en ocasiones, como en Cuba, un totalitarismo – formado a partir de una Revolución que se legitima en el deseo social de un cambio, la legitimidad moral impedirá

[553] TANNENBAUM, FRANK. "La política en la América Latina". *Cuadernos americanos.* Año XIX, Vol. CIX, No. 2 (marzo-abril 1960) 90- 118. p.101.

[554] "Pensadores del derecho moderno, como Hans Kelsen y Herbert L.A. Hart, reconocidos como fuentes teóricas por liberales o marxistas, plantearon el dilema jurídico de las revoluciones como un movimiento en dos tiempos: la fractura de la legitimidad previa y la creación de la nueva legitimidad. Durante el período de destrucción del viejo Estado y creación del nuevo, ambos conceptos de legitimidad entran en una confrontación binaria en la que cada uno presenta al otro como ilegítimo […]. Este proceso de confrontación jurídica se manifiesta en toda revolución – la inglesa, la norteamericana, la francesa o la mexicana –, pero es más intenso y discontinuo en los casos de revoluciones que – como la rusa, la china o la cubana – resuelven el tránsito hacia la nueva legitimidad fuera del paradigma del Estado liberal moderno. En estas últimas revoluciones comunistas, la promulgación y aplicación de la nueva constitución, que dotará de legitimidad a los nuevos actores políticos, debe apelar a formas centralizadas, plebiscitarias, carismáticas o limitadas de la representación política en las que lo legítimo queda circunscrito a lo estatal y se afirma frente a un conjunto de sujetos ilegítimos, englobados en rótulos como 'contrarrevolución', 'enemigos del pueblo', o 'traidores a la Patria.'" ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido. Mito, historia y poder en Cuba*. Penguin Random House Grupo Editorial, México, 2012. p.41-42. (versión Kindle)

cualquier nuevo intento de revolución interna. No puede darse una revolución que destituya del poder a la Revolución, excepto que esta pierda legitimidad, cosa que con el tiempo ocurre. En la legitimidad moral, tradúzcase como un apoyo del pueblo a sus líderes, se halla la base de la revolución, no solo de su existencia, sino de su supervivencia en el tiempo.

Por otro lado, y como conclusión, está actitud moral que debe legitimar cada sistema gubernamental se sitúa en ese traslado de las formas políticas europeas a las latinoamericanas. Y creemos evidenciar un principio religioso tras de ella. La legitimidad moral que influye en el poder real, se adquiere a partir de su condición de "consagrado por Dios". De la misma forma, un traslado a las estructuras políticas latinoamericanas estarán imbuidas de fórmulas y ritos que le confieran un aura sagrada al gobierno. La sacralización de la política se hace notable en la utilización, por parte de los nuevos Estados-naciones, de la simbología y el discurso cristiano venido de Europa, en conjunción con aspectos religiosos de los aborígenes autóctonos. El interés es generar una "legitimidad religiosa" que acompañe al personalismo político. Además también explica la actitud escatológica y etnocéntrica de situar sus gobiernos, y más si proceden de revoluciones, como el culmen de la historia y el inicio de un nuevo comienzo y de una nueva sociedad. En el siguiente apartado analizaremos como la identidad y el estilo político cubano se asienta sobre una lógica religiosa, pero este es un fenómeno evidente en todo el mundo, y Latinoamérica no es ajeno al mismo. La sacralización de la política permitirá que, tanto las dictaduras como soluciones a la anarquía, el presidencialismo surgido del intento de imitación de patrones democráticos, como el liderazgo personalista en los totalitarismos latinoamericanos, adquieran un matiz religioso legitimante, que informan tanto del pasado como del futuro de las formas políticas típicas en América Latina.

Este bosquejo sobre el continente tenía el doble interés de mostrar lo particular de algunos elementos homogéneos de todas las naciones y sujetos latinoamericanos, y también para identificar las formas de actuación continentales. A partir de aquí empezamos a introducirnos en el universo cubano que, aún latinoamericano, aún caribeño, tiene una situación y un modo de ser sumamente distinto.

1.3. Fundamentos del hecho religioso en Cuba: sincretismo religioso y social.

Cuba es una sociedad sumamente peculiar, no cabe duda. Su historia, como la de la gran mayoría de países hispanoamericanos, está remarcada por la continua penetración de fuerzas externas, de culturas ajenas y de principios que se introducen en la genética misma de las naciones. Pero dentro de esta amalgama de culturas, la cubana resalta por diversas experiencias particulares que, unida a su condición de "llave del Caribe", hacen que su estudio sea cada vez mayor.

No existe duda tampoco del importante papel que juega en Latinoamérica de lo que anteriormente denominamos como una cultura mimética. Esto es, al estilo de lo propuesto por Girard, una cultura subsumida en los masivos aportes externos al propio espacio geográfico. Sería necio un intento de menoscabar el importante aporte de las vivencias españolas, inglesas, portuguesas, africanas, chinas, entre otras muchas, que han permeado lo que denominamos América. Y en Cuba estos aportes son, quizás, más visibles, al ser la entrada desde Europa de toda la influencia europea-asiática-africana.

La historia de Cuba es la de un país que busca marcar su lugar en el mundo y en el tiempo. Y esto proviene, sobre todo, de que su ADN está permeado de una esencia religiosa. En su genética se evidencia su autocomprensión como nación elegida; hecho que alimentó un nacionalismo efervescente y que, desde el siglo XIX, ha justificado su intento de alcanzar y participar en los devaneos de las naciones poderosas de la Tierra.

En nuestra consideración de la esencia religiosa en Cuba, buscamos sugerir la importancia de los aspectos mágico-religiosos que en la Isla se sustentan en un sincretismo religioso sin precedentes, y que habla mucho de la forma de *ser* del cubano. De esta manera, allende la historia de la nación, la esencia misma de la *cubanidad*, la forma de *ser* del *cubano* (¿su psico-antropología?), y la manera en que tiende a vivir la vida pública y privada, estaría unido a la experiencia religiosa. Muchos cubanólogos (¿o cubanistas?)[555], se han hecho eco de esta idea y han afirmado que en Cuba existe, sin lugar a dudas, y por encima de cualquier religión predominante, un sincretismo religioso, que informa de la particular situación espiritual de la nación[556]. El pensador cubano Alain Rodríguez, que durante más

[555] La discusión al respecto del uso del concepto lo encontramos en: MESA-LAGO, CARMELO. "¿Cubanólogos o cubanistas?". *Temas*, No. 81-82 (ene.-jun. 2015) 158-164.

[556] En particular debemos destacar el inmenso aporte de Lydia Cabrera a la etnología y a la antropología religiosa. Nacida en La Habana en 1899, rápidamente se entregó al estudio de la cultura africana y su relación con la identidad nacional cubana. Sus estudios son de obligada referencia para cualquier antropólogo que se acerque al sincretismo religioso en Cuba. Es especialmente reconocida por su libro *El*

de una década se ha centrado en el estudio de la dimensión religiosa la sociedad cubana, asegura que:

> "El hecho religioso cubano se caracteriza por complejas relaciones e interacciones y por albergar y expresar un contenido claramente híbrido. La religiosidad más extendida socialmente —'popular'— no está reñida con la extensión y consolidación de los diferentes sistemas religiosos. Más bien, los desarrollos de la fe han tenido fundamentos en los catolicismos, pero ni lo católico ni ninguna de las otras expresiones más influyentes en términos culturales —espiritismo, evangelismo, palo y santería— han logrado prevalecer para determinar la religiosidad de la sociedad. El cubano se movió en un amplio abanico de espiritualidades y el modo de vivir lo religioso se expresó significativamente en la vida económica, cultural y moral del país; esa espiritualidad se ha expresado más cabalmente en sistemas mágico religiosos [sic] . Lo religioso como ámbito de producción cultural informó muchas de las representaciones, los símbolos y los códigos culturales que definen hasta hoy 'lo cubano'".[557]

La extraña relación del cristianismo con la cultura africana (la yoruba es la rama superior), y los diversos aportes de elementos asiáticos, entre otros, convierten a la religiosidad cubana en una especie de Frankenstein, que dice mucho acerca del cubano y su relación con lo trascendental.

Es importante destacar un aspecto que nos señalan la mayoría de los antropólogos y sociólogos, y es que la religión cubana surge de la mezcla, durante generaciones, de los panoramas religiosos que acompañaron a los colonos y esclavos venidos de medio mundo. De esa forma el concepto de transculturación, ofrecido por Fernando Ortiz, se engarza a la perfección en la definición de un sincretismo religioso en Cuba. Además explica también cómo puede darse una amalgama tan peculiar, teniendo en cuenta los distintos estatus sociales de los sujetos. Pues no debemos olvidar que los españoles, como colonizadores, trajeron el cristianismo como religión oficial del reino; posteriormente los negros que vinieron como esclavos de distintas zonas de España y luego de África, fueron

Monte, donde desvela gran parte de los secretos, historias, leyendas y misterios alrededor de la religión yoruba y palera en la Isla. Cuenta además con una veintena de obras y artículos donde se aproxima al sincretismo desde el africanismo, cuestionándose hasta donde alcanzó la influencia africana en la construcción de la identidad del criollo.

[557] BASAIL RODRÍGUEZ, ALAIN; CASTAÑEDA SEIJAS, MINERVA YOIMY. *Fugas re-encantadas. Astucias cubanas de las identidades religiosas de los noventa.* CLACSO, 2019. p.33.

acompañados por sus creencias mágico-religiosas; posteriormente llegarían oleadas de cristianos protestantes provenientes de Estados Unidos, junto con grandes masas de asiáticos, en especial chinos, que conservaron sus costumbres y tradiciones. Así nos encontramos, en un momento de la historia cubana, donde coexistían distintas creencias religiosas, que además no pugnaban entre sí, a pesar de la identificación oficial del Reino de España con el catolicismo.

Lydia Cabrera se cuestionó, cómo es posible que siendo el cristianismo la religión oficial, se permitiera un crecimiento exponencial de los cultos africanos afincados en la Isla por la trata de esclavos. En su respuesta descubre que, tanto para blancos como para negros, Cuba significó un espacio idóneo para la convivencia de las religiones, sin menoscabo de ninguna, a causa de un *cristianismo relajado* y, al menos en un primer momento, una tolerancia indiferente hacia las prácticas privadas de los negros esclavos, en sus barracones. Sostiene Cabrera:

> "Justo es convenir que en la Isla de Cuba, la nueva Patria que el destino impuso a los cautivos africanos, éstos hallaron un terreno más que propicio al mantenimiento y desarrollo, tanto de su raza, como de sus cultos. No sólo por el gran número de esclavos que aporto la trata; jugó un papel importantísimo la tolerancia tan discutida, pero innegable, de los españoles, que hizo posible desde un principio la convivencia íntima de las dos razas, a las cuales no era siempre el nexo único de la servidumbre lo que las unía, como lo prueba a saciedad el mestizaje evidente o velado de la población. Contribuyó no poco a que estos cultos arraigasen con tal firmeza y conquistaran un lugar tan importante en la piedad criolla, sin distinción de razas, la ignorancia, la indiferencia de un clero poco numeroso, y el sistema de vida de la sociedad esclavista, en que el despotismo se aliaba a una extrema familiaridad e indulgencia."[558]

En el mismo artículo, la antropóloga explica las posibilidades que tenía el negro esclavo, y a futuro el resto de las religiones, para acrecentarse en la Isla. Una falta de interés catequético y pastoral– que en la actualidad ha sido muy criticada como el origen de las

[558] CABRERA, LYDIA; M. C. "El sincretismo religioso en Cuba". *Guaraguao,* Año 1, No. 3 (1997) 58-76. p.66-67. Esto se une también a una serie de factores determinantes, propios de los amos españoles, que permitieron la aceptación de las religiones africanas que profesaban sus esclavos. "La superstición, no pocos rezagos primitivos en la espiritualidad de aquellos amos, que profesaban por lo general un catolicismo lleno de credulidades groseras, le permitieron sin esfuerzo acomodar sus creencias a las de aquellos, aceptar sus devociones con un fervor que no era fingido (y nada se opuso, a que por su parte, y desde un principio, muchos blancos, entonces solapadamente, aceptasen las del negro)". *Ibid.* p.60.

creencias sincréticas en Cuba, por la Iglesia Católica – a la vez que una capacidad mimética de los africanos para acomodarse a la experiencia religiosa católica. El africano se apropia de las referencias y simbología cristianas, las hace suyas y las devuelve al mundo totalmente sincretizadas.

> "La mayoría del pueblo negro y mestizo de Cuba, practica la religión "lucumi", la religión de los orishas o dioses importados de Nigeria en tiempos de la trata, sin dejar de aceptar, curiosamente, la superioridad de la iglesia, porque el catolicismo, puede afirmarse, ha tenido siempre un adicto respetuoso y conciliador en el popular e influyente sacerdote (la iyalocha, el babalocha, el babalawo) de estos cultos. [...] Interpretó a su modo la nueva religión que apenas o nada se le imponía en los campos; la adaptó a sus propias creencias, facilitando su comprensión los vestigios que reconoció en ella de una tradición inmemorial, de humanidad primitiva. Como la piedad de la vieja alma pagana obstinadamente idólatra, que volvía a encontrarse con las mismas antiguas divinidades de sus templos derruidos en los nuevos templos cristianos, el negro descubrió aquí con otros nombres, y aspectos de Arcángeles, Santos y Apóstoles, a sus dioses dueños del aire, del fuego, del cielo y de la tierra; y a pesar de la falta de sentido crítico que se le achaca, pudo establecer y fijar para el futuro, algunas comparaciones aproximadas y satisfactorias para él, entre los Santos de los oyibo -los blancos- y los de su panteón."[559]

Parece ser que el mestizaje social, la transculturación, se evidencia como el origen y causa del sincretismo. Un sincretismo que, a su vez, adquiere un matiz peculiar e interesante. El cubano es un sujeto religioso sincrético, no tiene una filiación constante con ninguna religión, sino que se puede observar su itinerancia o contacto superficial con rasgos y símbolos de todas las religiones que alcanzaron las costas cubanas. El sincretismo identifica al cubano, al igual que su mezcolanza sanguínea y cultural. Es tan católico como yoruba o chino. Esto siempre ha dificultado la posibilidad del estudio estadístico de la religión en Cuba, junto con efectos posteriores al año 1959, donde se estigmatizó la religión y se constituyó una vida pública atea junto con una vivencia privada oculta de la fe.

El investigador Jorge Pomar considera que la experiencia vital del cubano con sus idas y venidas, comulga completamente con la forma de ser de las culturas afrocubanas que se

[559] *Ibid.* p.59.

desarrollaron desde sus inicios. Así la identidad del cubano, lo que podemos denominar *de suyo* es, únicamente, un sincretismo religioso, reflejo de un sincretismo moral y social.

> "Si tomamos en cuenta la azarosa vida del cubano en todos los tiempos, la precaria situación de las masas populares, la inestabilidad de la vida cotidiana, la influencia de la cultura de la caña de azúcar con sus alternantes ciclos de trabajo y tiempo muerto, los igualmente cíclicos y destructores huracanes tropicales (ciclones), los cambios de gobiernos con su secuela de desempleo cada cuatro años para los pequeños y grandes funcionarios del partido derrotado, la alternancia de dictaduras y democracias corruptas, y un largo etcétera de incertidumbres, no será difícil comprender por qué la concepción mágico-religiosa del africano acabó por predominar en el carácter del cubano típico, que concuerda a la perfección con la tipología y la concepción de la vida y el destino inherentes a los cultos afrocubanos. [...] El afrocubano —y ya aquí incluimos a negros, mulatos, blancos y amarillos—, es decir, el «cubano de pura cepa», es culturalmente un mestizo. Pero en materia de religión ese mestizaje se da en forma de una doble, triple, cuádruple y hasta quíntuple filiación religiosa en el mismo individuo, puesto que muchos cubanos son a la vez católicos, santeros, paleros, ñáñigos y, por supuesto, espiritistas, amén de creer en el horóscopo y el calendario chino, pero siempre capaces de distinguir entre lo que es de un culto y lo que es del otro. Y como hemos visto en el caso de los tantos militantes del Partido obligados a negar su fe religiosa, se puede incluso ser ateo en público y creyente en privado. Todo es posible en una Isla real-maravillosa cuyos nativos, en materia de fe, son tan abigarrados y barrocos como en el color de la piel."[560]

Esta doble, triple o múltiple personalidad religiosa que acompaña la naturaleza del cubano convive con su vida social y privada. Parece ser, así lo defiende la tesis de Pomar, que lo verdaderamente cubano está asociado a la capacidad de convivir en el mismo sujeto la práctica de distintas creencias, algunas más desarrolladas e institucionalizadas que otras. Fenómeno atípico, parece ser autóctono de la Isla caribeña, que se ha exportado con las emigraciones cubanas a todo el globo. Por otro lado, parece ser que el cubano aprehenderá a carecer de una definición de coherencia, en cuanto a lo religioso, entendida ésta como fidelidad a una única fe. La experiencia religiosa del cubano es doble: la de un incansable buscador de la verdad que no se limita a una religión como respuesta a la salvación; y por

[560] POMAR, JORGE A. "El renacimiento religioso en Cuba. Elementos formadores de la conciencia religiosa del cubano". *Revista Encuentro*, No. 12-13 (1999) 57- 67. p. 66-67.

otro lado, la de un sujeto que busca respuestas siempre rápidas a sus problemas. Aquí es donde se verifica más el sincretismo. El cubano reza a Jesús por intercesión de los santos para pedir una gracia particular o solventar un problema específico; pero al mismo tiempo se lanza a prácticas esotéricas o mágicas, principalmente la yoruba, que le asegura una respuesta segura y rápida al problema, a cambio de un pago: el sacrificio. El mismo cubano que bautiza a sus hijos o los manda a la catequesis para que hagan su primera comunión, puede ponerles un brazalete de protección yoruba, junto a los ojos de Santa Lucía como amuleto para el "mal de ojo" (signo de la envidia y la brujería[561]). Es también el cubano que escucha religiosamente la predicción del Año de Ifa o revisa constantemente el horóscopo del día y el chino para el año. El cubano se mueve entre muchos mundos, muchos credos y muchas prácticas, sin entregarse de lleno a ninguna. Esta situación define al cubano en todos sus aspectos. Toda la estructura social se alimentó durante siglos de un condigo cultural amparado bajo el sincretismo, por ello que la identidad original del cubano es lo disperso. Como afirmó Basail:

> "El cubano se movió en un amplio abanico de espiritualidades y el modo de vivir lo religioso se expresó significativamente en la vida económica, cultural y moral del país. Lo religioso como ámbito de producción cultural informó muchas de las representaciones, los símbolos y los códigos culturales que definen hasta hoy 'lo cubano'".[562]

La experiencia sincrética religiosa da una explicación holística a la sociedad cubana. Esta es movimiento y cambio constante, revolución. Además, lo religioso sincrético, como decíamos, está arraigado en la esencia de la cultura caribeña. El sincretismo religioso, en

[561] La brujería constituye en un Cuba un fenómeno interesante y psicótico, en tanto que es fácil advertir la aceptación, uso y disfrute de las ventajas de la magia negra, a la vez que se evidencia una crítica moralista hacia la misma. Lydia Cabrera demuestra cómo el pueblo cubano es hipócrita al respecto de este fenómeno religioso. Existe un miedo hacia la brujería, pero al mismo tiempo un uso cotidiano de la misma. Psicológicamente el mayombero, el expeditivo mayombero, es un personaje necesario en el ambiente inseguro, denso de magia en que habitualmente se mueve el negro; pero seamos más exactos, se mueven, increíblemente, todos los cubanos. En toda Cuba se respira ese aire viciado de desconfianza, de suspicacia supersticiosa, cuando no de franco sobresalto, que crea de un extremo a otro de nuestra Isla, regida acaso por fuerzas oscuras y caprichosas – y en las que pueden cómodamente estudiarse todas las prácticas de hechicería más primitivas –, un terror unánime a la brujería, a la murubba, 'la cosa mala', que puede lanzar a nuestras espaldas el prójimo más allegado o la persona menos sospechosa. *De una parte este miedo, que revela el carácter y la índole moral de nuestro pueblo, y de otra la creencia de que absolutamente todo en la vida depende de la oportunidad y rapidez de un sortilegio, justifican la utilidad del mayombero*". CABRERA, LYDIA; M. C. "El sincretismo religioso en Cuba". *Guaraguao*, Año 1, No. 3 (1997) 58-76. p.73.

[562] BASAIL RODRÍGUEZ, ALAIN; CASTAÑEDA SEIJAS, M YOIMY. "Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba". *Convergencia*, No. 20 (sept.-dic. 1999) 173-194. p.174.

su inconstancia e infidelidad, explica mucho de la forma social cubana, y por supuesto que también de la experiencia política. Todos los sistemas cubanos – desde la colonia hasta nuestros días – han optado por un grado mayor o menor de relación con la religión; hasta el totalitarismo posterior a 1959, como religión política, es causa de este alto contenido religioso que se visualiza en la vida de la sociedad cubana.

Este alto contenido religioso introdujo en el discurso social, un importante número de conceptos que sumergieron a la sociedad bajo parámetros sagrados, de manera inconsciente. Así el lenguaje cotidiano del cubano está plagado de sustantivos y adjetivos procedentes de las distintas experiencias religiosas y que se unen al lenguaje inmanente, dándoles una nueva significación. El principal concepto, al cual le dedicamos un estudio separado, es el de sacrificio. Lo sacrificial está subsumido en toda la vida del cubano; y el discurso político, de todos los tiempos, adquirirá el concepto para sí, dándole un nuevo cometido, relacionándolo con conceptos como libertad o Patria. Desde la independencia, el nacionalismo, la democracia, la dictadura o el totalitarismo tomaron para sí el estandarte del sincretismo religioso y lo presentaron como símbolo de la cubanidad, de lo propio del cubano. Aspecto que consideramos es relevante, en tanto que tienen razón. Lo sincrético religioso como hemos visto define claramente al cubano en todas sus dimensiones, al mismo tiempo que lo contiene bajo un aura sagrada en su devenir cotidiano lo que explica la sacralización de toda la vida cubana. Además debemos tener en cuenta que una de las religiones predominantes, la afrocubana, es una religión arcaica, animista, naturalista y sacrificial; aspectos que se drenaron a la morfogenética social, determinando así, su estructura.

Por último cabe señalar que esta vitalidad religiosa que advertimos en Cuba, tuvo un declive radical a partir de 1959, con la instauración por etapas de un sistema comunista al estilo soviético. Pero como lo religioso es connatural al hombre, el régimen político revolucionario, se transformó en una sociedad religiosa que diera una respuesta a las inquietudes del cubano. El ateísmo comunista tuvo que apropiarse de aspectos religiosos para sobrevivir en una sociedad como la cubana[563]. Pero a muchos sorprende que en Cuba

[563] Jorge Pomar, ordenando cronológicamente las distintas religiones que fueron introduciéndose en el dinamismo sincrético cubano, considera que *el sexto credo* es, paradójicamente, un fenómeno de orden socio-político: la Revolución de 1959, que bajó triunfante de las montañas bajo el manto de los iconos que adornaban los grandes pañuelos de los «barbudos» de Fidel Castro: imágenes de Santa Bárbara (Changó), San Lázaro (Babalú Ayé), la Virgen de la Caridad (Ochún), la Virgen de Regla (Yemayá), El Niño de Atocha (Eleguá)... Aquellos pañuelos no eran sino la parte visible del iceberg de protección religiosa que

pudiera darse un fenómeno de tal magnitud, sin estimar que el totalitarismo cubano al convertirse en religión política se arropó en las principales religiones existentes; y, por otro lado, que es consecuencia de esa inconsistencia e incoherencia en la fidelidad religiosa del cubano, que le otorgó a la Revolución y a sus líderes categorías religiosas. Así lo sincrético se *sincretizo* con la nueva realidad emergente, construyéndose una mezcla, por lo menos, curiosa[564].

La sociedad cubana se ha construido, sin lugar a dudas, a partir de sus dos características fundamentales: la imitación y la religiosidad. Ninguna institución o espacio social o privado se libera de ambos principios, porque son naturales al ser del cubano y a la cubanidad. La política, aspecto que nos interesa, se ha constituido bajo un estamento religioso que la ampara, la protege y la justifica. Y los muchos símbolos de las muchas religiones que se entremezclan para fundar el universo de fe del cubano, se han socializado hasta hacer imposible el desconocimiento de los sujetos de lo que estos representan. Símbolos, ritos, mitos y leyendas que han encontrado un lugar idóneo en todos los regímenes políticos para seguir estando en el centro de la vida de los cubanos, y seguir ordenándola y guiándola desde ahí.

acompañó a los rebeldes, que llevaban en el cuello, en los bolsillos o atados a los calzones un sinfín de amuletos y resguardos afrocubanos, junto a conjuros y oraciones cristianas. Aparte de considerarse amparados por ebós (sacrificios), promesas y rezos propios o de sus familiares. Lo cierto es que en los días siguientes al triunfo revolucionario, iglesias, santuarios como los de El Cobre, en Oriente, y San Lázaro, en La Habana, e innumerables altares afrocubanos (Regla de Ocha y Palo Mayombe) se vieron atiborrados de exvotos de sentida gratitud". POMAR, JORGE A. "El renacimiento religioso en Cuba. Elementos formadores de la conciencia religiosa del cubano". *Revista Encuentro*, No. 12-13 (1999) 57- 67. p.57.

564 "Aquí todos son religiosos, a pesar del marxismo. En el pueblo se está creando una especie de sincretismo muy curioso: una mezcla de catolicismo y de marxismo. El primero como el otro bastante superficiales, el catolicismo dogmático nunca fue profundo; tampoco lo es el marxismo. Créame usted, aquí en Cuba en el fondo *todos* (o casi todos) son creyentes, aunque pocos lo dicen. El materialismo científico no es aceptado profundamente, solo superficialmente, el catolicismo había sido también aceptado solo superficialmente". Nótese como el propio Cardenal, que no podemos asegurar que viene como un sujeto imparcial en su visita a la Revolución, descubre rápidamente la falta de profundidad dogmática o de fidelidad a cualquier forma religiosa en Cuba. Además que, al señalar la aceptación superficial del marxismo, nos ilustra acerca del fracaso del proyecto antropológico de la Revolución cubana, algo que iremos detallando. Cf. CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.132.

2. Nacionalismo en Cuba. Nación y Revolución.

2.1. El nacionalismo cubano como fundamento de la identidad y de las revoluciones.

El nacionalismo cubano, como el del resto de naciones en Latinoamérica, tiene sus orígenes en los proyectos de independencia. Los intentos de dotar a Cuba de un nuevo *estatus* que reformará las relaciones de la metrópoli-colonia, dándole a Cuba un papel prominente en el mundo tanto como nación y como mercado, generaron un proceso de independencia de España que concluyó en 1898, y con la posterior declaración de la República de Cuba en 1902. El investigador hispanocubano Sergio López Rivero, secunda esta idea al inicio de su obra:

> "La reafirmación de la identidad colectiva en Cuba a lo largo del siglo XIX, vino acompañada del deseo de los cubanos de insertar a la Isla en el concierto de las naciones modernas. Así, los habitantes de la Isla de Cuba reclamaron un *status* político diferenciado o un estado separado de España, cuando el 'contrato social' entre el interés individual y el interés público se desplazó al terreno económico. Lo anterior facilita entender que las contradicciones metrópoli-colonia se hayan agudizado en Cuba junto a la crisis de las relaciones esclavistas y la estructuración de las relaciones capitalistas. Del mismo modo que la influencia del modelo norteamericano avance, junto al papel protagónico que en el comercio de la Isla comienza a ocupar el mercado de los Estados Unidos de América."[565]

Tanto el cambio de la estructura social como de mercado, llevaron a los criollos de la Isla a considerar la posibilidad de empezar a jugar un papel activo en la historia, sin depender de España. La ideología nacionalista se funda bajo la creencia colectiva de los grandes terratenientes de la enorme valía de la Isla, y su potencial, ante el resto de las naciones modernas. Esto derrumba cualquier concepción del nacionalismo cubano como identificación o despertar del sujeto cubano ante una realidad que siempre estuvo *ahí*. López Rivero considera que la identidad cubana surge como parte del proyecto de formación nacional, y responde a la capacidad de generar un interés colectivo que aglutine a todos bajo una lógica diferencial simple, la distinción entre *el nosotros* y *los otros*.

[565] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.19

> "Dicho sea de paso, hablo de la identidad establecida respecto a las personas que se consideran parte del proyecto nacional. Por eso, hablo de la nacion entendida no como la biografía de un sujeto colectivo, al cual le diferencian al nacer determinadas características étnicas o lingüísticas, culturales, históricas o demográficas, sino como una creación de material simbólico en función de un tipo especifico de estrategia de poder: un hecho de sentimientos producto del nacionalismo. Y, por lo tanto, hablo de la nación como fruto de la imaginación identitaria, lo cual pertenece más al campo de lo contingente, de lo retórico y de lo creativo de los grupos políticos, que al terreno de lo ontológico de las esencias intemporales y las categorías universales que sostiene la historiografía tradicional cubana. Atrapada por los procesos históricos de larga duración, la historiografía tradicional cubana ha olvidado leer la letra pequeña del 'contrato social': las personas obedecen normas, abrazan ideales y respetan símbolos de acuerdo a lo beneficioso que resulten para sus intereses, que es la única manera de garantizar a largo plazo la armonía social."[566]

Así, el discurso simbólico de la identidad nacional nace bajo la proyección pragmática de la generación de una legitimidad que identifique a los sujetos con una nueva realidad política. Se consigue un beneficio recíproco en la concepción identidad-nación, permitiendo un reclamo de lo nacional como lo identitario. La narratología cubana, tanto política como literaria, surge como reclamo de la nación de distinguirse, y empieza a responder a esta como medio de legitimación de los procesos futuros, a partir de la unificación de las gestas independentistas con elementos del pasado, verdaderos o no[567].

Una verdad indiscutible del nacionalismo que va surgiendo en la Isla, es que está muy unido a la concepción que tiene el cubano de insularidad y de originalidad. Esto permite que los criollos se identifiquen distinguiéndose del *otro* por la realidad geográfica isleña,

---

[566] *Ibid.* p.22-23.

[567] "The Cuban historical narrative was imbued with a sense of purpose at its inception—indeed as a condition of its production. That its formal convention was determined by the intent for which it was designed to serve meant too that instrumental purport was inscribed into the very structure of the narrative, and thereupon deployed in the service of sovereign nationhood. The claim to nation thus produced a historical record, but it also produced a political need for a past, which in turn continued to produce and reproduce the nation. 'The historiography of Cuba,' historian Fe Iglesias rightly noted, 'has evolved to complement the development of the nation and at the same time has contributed to the consolidation of this process'. *To have discerned the need at all for history was itself product and portent of a momentous shift in consciousness, evidence of an awareness of the utility of the past as a usable discursive framework through which to confer legitimacy on aspirations to nation".* PEREZ JR., LOUIS A. *The structure of Cuban History*. *Meanings and purpose of the past*. The University of North Carolina Press, 2013. p.34. La cursiva es nuestra.

a la vez que comprendan la nación como principio genético y fundante, en tanto que no existe posibilidad de un discurso de identidad nacional, en detrimento de España, que se sostenga en la identificación con orígenes aborígenes, como si pudo suceder en otros países hispanoamericanos. El nacionalismo cubano, tal como es entendido en los primeros momentos, fomenta la originalidad y la construcción de una sociedad, a partir de un discurso de independencia. No implica el restablecimiento de ningún periodo histórico, sino la creación de una sociedad libre, como original. Antoni Kapcia afirmó:

> "That is because the Cuban manifestations that emerged in the 1800s were all focused on imagining something new: while one might posit some nationalisms as essentially nostalgic (harking back to a real or an imagined lost identity, either a sovereignty suppressed by an outsider or a cultural identity seen as threatened by 'the other'), the many versions of Cuba Libre [...] all shared the novelty of what they imagined, since there had never been a separate or independent Cuba since the early Spanish colonization."[568]

El nacionalismo cubano se enfrenta, de esta manera, a su mayor reto: la defensa de una originalidad en la imposibilidad de distanciarse de su origen español. Así el discurso nacionalista cubano experimenta la necesidad de crear la identidad como fuente de legitimación, y de construir un concepto de *cubanidad*[569] que delimite el espacio

[568] KAPCIA, ANTONI. *A short history of Revolutionary Cuba. Power, authority and the State since 1959*. Bloomsbury Academic, United Kingdom, 2021. p.6.

[569] "¿Qué es la cubanidad? Parece sencilla la respuesta. Cubanidad es 'la calidad de lo cubano', o sea, su manera de ser, su carácter, su índole, su condición distintiva, su individuación dentro de lo universal. Muy bien. Esto es en lo abstracto del lenguaje. Pero vamos a lo concreto. Si la cubanidad es la peculiaridad adjetiva de un sustantivo humano, ¿qué es lo cubano?". ORTIZ FERNANDO "Los factores humanos de la cubanidad". *Revista Bimestre Cubana*, Vol. XIV, No. 3 (marzo-abril 1949) 161-186. También en VITIER, MEDARDO. *Del ensayo americano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1945. A partir de la condición humana que determina el ser del cubano, el concepto de cubanidad y cubanía se reconoce en la identidad del ser cubano, en su particularidad y su lugar en lo universal. La cubanidad como condición y la cubanía como cultura, consideró Ortiz, no es un proceso cerrado, al igual que veremos tampoco lo es el nacionalismo; sino que es un proceso dinámico que se actualiza con las generaciones y las llegadas constantes de inmigración, junto con los acontecimientos históricos. De esa forma: "Un siglo de conmociones fue uniendo, fundiendo y refundiendo en una común conciencia cubana a elementos heterogéneos. Pero la nación no está hecha, ni su masa está integrada. Todavía hoy, sin cesar, siguen llegando corrientes exógenas, blancas, negras y amarillas, de inmigrantes, de intereses y de ideas, a rebullir y disolverse en el caldo de Cuba y a diferir la consolidación de una definitiva y básica homogeneidad nacional". Ortiz planteará la definición de cubanidad, alejado de los programas políticos nacionalistas, a partir de un principio ontológico – cultural, donde la cubanidad solo puede responder a la identidad del sujeto cubano cuando se reconozcan todos sus orígenes reales, y se aprecie el valor de cada una de estas culturas en la construcción de lo propio. Por ello para Ortiz, la identidad cubana es, por sobre todo, un ajiaco: "Se ha dicho repetidamente que Cuba es un crisol de elementos humanos. Tal comparación se aplica

simbólico entre los elementos hispánicos y los elementos cubanos[570]. Al adquirir desde sus orígenes la difícil tarea de edificar y mantener la identidad como fuente de distinción, en el nacionalismo cubano se originará una deriva mística que eleve al cubano a la condición de sujeto separado (solitario) por *La Historia*, para su glorificación. Y desde ahí se engendra un discurso donde lo español *(lo otro)* se entienda como una injerencia perniciosa en el glorioso destino reservado a la nación cubana. Por lo cual, el único proceso plausible es el de la independencia total de los patrones españoles como respuesta a la llamada de la historia.[571]

En este trabajo de construcción simbólica de la nación, juega un papel imprescindible José Martí, reconocido como Héroe Nacional de Cuba e ideólogo principal de la nación cubana. En su estudio, Sergio López Rivero plantea que a Martí, con su Partido Revolucionario Cubano, no se le puede discutir ser el legítimo padre de la religión civil que daría pie a la República posterior; y que sería así gracias a que Martí supo unificar

---

a nuestra Patria como a las demás naciones de América. Pero acaso pueda presentarse otra metáfora más precisa, más comprensiva y más apropiada para un auditorio cubano, ya que en Cuba no hay fundiciones en crisoles, fuera de las modestísimas de algunos artesanos. Hagamos mejor un símil cubano, un cubanismo metafórico, y nos entenderemos mejor, más pronto y con más detalles: *Cuba es un ajiaco*". Y en otro lado: "Cuba es uno de los pueblos más mezclados, mestizo de todas las progenituras. Y cada una de las llamadas grandes razas, al llegar a Cuba, ya es por sí un inextricable madeja de dispares ancestros". *Ibidem*.

[570] Esto ya de por sí implica un problema en tanto que la incapacidad de liberarse de su fuente original irrumpe en la concepción de *memoria* en Cuba. ¿Cómo hablar de cubanidad o cubanía sin un elemento que pueda ser distinguido de lo español, sin elementos que la memoria haga visibles y que nos distingan de nuestro origen? El nacionalismo deberá dar una solución a este problema y la cubanidad surgirá, como la enorme mayoría de conceptos culturales cubanos, de una realidad inexistente. El proceso de nacionalismo se relacionará con el proceso de creación cultural, y *lo propio* del cubano, se verificará solo en el contenido nacido durante los procesos revolucionarios. De tal manera que en el ideario cubano, la única forma de consolidar una memoria que esté unida a la capacidad combativa y revolucionaria de los sujetos nacionales, obligará a la construcción simbólica de una serie de anécdotas míticas, donde el cubano desde el comienzo ha buscado liberarse de lo español, pero sin éxito. Así la historiografía cubana se aliará con este proceso de generación cultural, reescribiendo los hechos históricos y unificándolos en un único proceso libertario que culminará e iniciará en 10 de octubre de 1868 cuando se consolida el primer alzamiento independentista. La memoria cubana estará sujeta, y con ella la cultura, a ese proceso de conformación de la nación y de la identidad cubana; hecho que, lógicamente, permite un distanciamiento con lo español, pero que indica la fatalidad de la cultura cubana engendrada en márgenes muy estrechos y obligada a defender, siempre, el *nosotros* contra *el otro* y *ellos*. La creación de lo identitario, superpuesto a la nación, nos desprende de las manos de España y nos encadena al criterio político de la independencia y la revolución.

[571] "Todo relato, en este sentido, constituye una droga cultural. Todo lo que la mente acumula como historia y pasado es una droga que nos induce a creer que la misión de la Isla es divina, la resurrección en un campo geométrico. Muchas veces se ha dicho que la imagen de Fidel Castro a principios de la Revolución encarnaba a Cristo. Pero no solo se trata de una imagen, sino de un sueño colectivo. Debido a esto, ningún intelectual o político cubano – desde Varela a Fidel Castro – que haya hecho historia se ha podido sustraer a esa realidad 'teofilosófica' (sic). Todos han pensado Cuba como una geografía divina. Han soñado que Cuba es alfa y omega del mundo. La proyectan como el mundo en sí mismo. Han dado al concepto 'Patria' una concepción universal, deseando hasta el extremo que la Isla no sea simplemente una Isla, sino una deidad para el mundo". VELÁZQUEZ CALLEJAS, ÁNGEL. *Totalitarismo en Cuba. Castrismo cultural y el último hombre.* Ediciones Exodus. Barcelona-Miami, 2017. p.40.

las distintas etapas del ideario nacionalista en Cuba. López Rivero señala cinco etapas donde se forjó el proceso de identidad-nación en la Isla, etapas que culminarían con la guerra de independencia de 1895, ideada y organizada por Martí con el objetivo de consolidar la soberanía de la Isla.

> "Al igual que en otras partes, el movimiento nacional cubano transitó por un largo período. Sin embargo, correspondió al Partido Revolucionario Cubano de José Martí hilvanar la religión civil en Cuba, a través de la convocatoria a la 'guerra santa' el 24 de febrero de 1895. En cinco etapas previas se pueden observar los elementos esenciales de su identidad, con tanta claridad como los arcos, los lazos y las circunvalaciones de una huella digital: 1)1792-1812, 2)1812-1837, 3) 1837-1868, 4)1868-1878 y 5) 1878-1895."[572]

A partir de aquí, López Rivero se encarga de identificar los aspectos principales que, desde "*el sustento teórico de la Ilustración y las fórmulas políticas del Despotismo Ilustrado*, representado por Francisco Arango y Parreño, pasando por el ideario constitucionalista del sacerdote Félix Varela y Morales y José Antonio Saco, hasta las gestas independentistas de Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agramonte, Antonio Maceo y Máximo Gómez (*Guerra de los 10 años* 1868-1878), se llevaron a cabo en la consolidación de la identidad-nación cubana[573]. José Martí sería el encargado de asentar todo el bagaje discursivo nacionalista en un único ideario que fungiera como motor de una lucha más organizada.

López Rivero considera la posibilidad de entender el enorme papel jugado por Martí en la organización de la lucha, en ocasiones en detrimento de otros grandes personajes de la lucha independentista. De esta manera crítica las sentencias revolucionarias posteriores a 1959 que ponderan que José Martí desaparece, en tiempos de la República, del panteón de la Patria, que además el mismo fundó. Así Fidel Castro y su grupo político inician su lucha en 1953 reconociendo a José Martí como el ideólogo de su futura lucha por el cambio político en Cuba, haciendo entender a partir del triunfo de su Revolución, que el liderazgo y pensamiento martiano es rescatado por ellos. López Rivero desmiente tal afirmación a la vez que demuestra que durante el período de la República (1902-1958) – que la historiografía oficial cubana posterior a 1959 empieza a denominar como

[572] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.24.

[573] *Ibid.* pp. 24-33.

neocolonia por los estrechos lazos con el país del norte – se evidencia una admiración y glorificación de José Martí, signo claro de la actitud personalista política, típica en América Latina y en Cuba[574].

Por otro lado, y gracias a la religión civil que Martí engendró como fundamento legitimante del nacionalismo y la futura república, se evidencia en Cuba, la legitimación de un poder personalista político como forma de gobierno. Además, tanto José Martí como un grupo importante de sujetos, especialmente a partir de la Guerra de 1868, empezaran a identificarse en la historia con la transfiguración política del concepto de "salvador", o "apóstol"[575]. El personalismo político, al identificarse en Cuba con un proyecto de religión civil, hace que los líderes políticos adquieran un aura sagrada que legitimará su actitud política y sus gestos. Tal fenómeno no concluye con Martí sino que continuará en el período de la República y que concluirá con la divinización y apoyo máximo que recibe Fidel Castro. La historia cubana, por la ideología nacionalista que la sostiene, se puede atravesar en el recuento biográfico de distintos sujetos elevados a la posición de salvadores. Cuba no se ha podido desprender jamás de esa tendencia humana de entregarse a la sumisión de grandes hombres como tablas de salvación; tal actitud ha generado la posibilidad de que Cuba conociera todas las formas de regímenes políticos, entre ellos, las dictaduras militares de Gerardo Machado y de Fulgencio Batista.

[574] "Se equivoca la Historiografía tradicional cubana, cuando afirma que José Martí fue olvidado en los primeros años posteriores a la Fundación del Estado nación en la Isla. Cristo moderno de Cuba sería desde entonces, y su imagen resultaría referencia obligada en avenidas como monumentos, escuelas y actos oficiales. En el centro de una considerable personalización de la iconografía popular, el culto a José Martí se desbordaría en la República de Cuba a través de diversas ceremonias patrióticas caracterizadas por la reafirmación de la actualidad de su vida y de su obra. Las jornadas del 19 de mayo, conmemoración de su muerte, y, en menor medida, la del 28 de enero, Celebración de su nacimiento, se convertirán en las principales ocasiones para rendir homenaje a José Martí y a la vez propiciarán la ornamentación de estatuas, lápidas y monumentos en lugares habituales de la vida cotidiana a la vista de los ciudadanos cubanos". *Ibid.* p.50.

[575] Callejas es un crítico incondicional de Martí a causa del sobrenombre que recibe de Apóstol, en tanto que considera que con la instauración de su lógica religiosa nacionalista, Martí dio lugar a los males futuros de la historia cubana. Sostiene: "Martí no es un Apóstol porque ese título lo consigan quienes han hecho de la espiritualidad religiosa un círculo cerrado. Tampoco es un Maestro espiritual que cree que la cultura es el reglamento de un orden. Y precisamente la política se sostiene en un orden cultural. Si hoy el totalitarismo es un orden cultural se debe a que lo cubano ha sido reglamentado desde la mentira del apostolado, del Mesías y del Maestro". VELÁZQUEZ CALLEJAS, ÁNGEL. *Totalitarismo en Cuba. Castrismo cultural y el último hombre.* Ediciones Exodus. Barcelona-Miami, 2017. p.39. Y en otro lado vuelve a insistir: "Martí creará la realidad de un ideal, de una tradición política, de una gran parte de las ideas que sostendrán el corpus del nacionalismo cubano hasta hoy; creará el anhelo de la independencia, del antiimperialismo, del arte, la poesía y la escritura que se oponen al romanticismo patriótico, pero no puede dar nacimiento a lo creativo referente a sí mismo". *Ibid.* p.77.

Aunque ya existen antecedentes de la concentración de poderes en algunas formas de personalismo, especialmente en figuras como Céspedes o Gómez en la lucha de 1868, – las primeras constituciones que se realizaron en el período de la guerra demuestran que se busca una forma de presidencialismo republicano, signo claro de la imitación al modelo americano[576] – la tendencia personalista adquiere caracteres sacros cuando se elabora, en la conciencia nacionalista, bajo un discurso religioso y sacralizador, signo de la religión civil, en torno al principio de identidad-nación. El poder político asume un nivel superior al simple caudillismo militar, cuando observamos en la historiografía cubana, el uso de la simbología y la semiótica religiosa a la hora de identificar a los líderes y los hechos históricos. El lenguaje se verá imbuido y sobrepasado por el discurso religioso, tanto en el reconocimiento de los líderes, como del relato de la historia. Así a partir de 1895, la ideología nacionalista adquiere una capacidad creacional al trasformar el calendario y generar rituales y mitos que hablen, no solo del valor revolucionario y patriótico que siempre existió en la Isla, sino a su vez, de la creación del cubano a partir del criollo.

La cosmogonía estará asociada a la lucha de grandes hombres por liberarse de una fuerza externa maligna, dando vida a una nueva raza de hombres superiores, que surgen del sacrificio, la violencia, la guerra y su victoria: el cubano. El objetivo es construir el nacionalismo unido a una religión civil que lo sustente y que suscite el interés de los sujetos de estar integrados en la nueva dinámica social. Como vimos antes, la religión en Cuba es un factor fundamental para comprender a la sociedad en su conjunto y para descubrir una importante cantidad de datos del *ser cubano*. José Martí supo apropiarse de este sentido religioso profundo que encontró en sus coetáneos y construyó su discurso político con el lenguaje religioso, que sabía que sería comprendido. De esta forma, las cinco etapas que señaló López Rivero, representan el llamado histórico a los cubanos a realizar algo grande y glorioso, y José Martí perfecciona su lenguaje para definir la lucha

[576] El pensador y ensayista político Julián B. Sorel (seudónimo de un ex preso político cubano afincado en España) escribió sobre este mimetismo cubano con la Revolución Americana y cómo la posibilidad de generar una lucha justa tomando como modelo la libertad de las Trece Colonias, concluyó más bien en el estilo desenfrenado y fratricida de la Revolución Francesa: "Cuando en 1868 los aristócratas criollos se lanzaron por vez primera a la aventura insurreccional, lo hicieron creyendo tomar por *modelo* a la rebelión separatista norteamericana y tratando de evitar una hecatombe como la ocurrida en Haití. En realidad, desencadenaron un proceso que en muchos aspectos estaría más próximo a la Revolución Francesa. Desde el estallido de una verdadera guerra civil hasta el fracaso final, pasando por la radicalización, el recurso al terror y la lucha por el poder entre civiles y militares, con la preponderancia final de éstos [...] Este mimetismo no tiene nada de sorprendente. El revolucionarismo había arraigado en la Isla mucho antes de que apareciera la conciencia de nacionalidad. Era casi inevitable que cuando el nacionalismo se manifestase, lo hiciera con el lenguaje y el ademán de la revolución. Y de todas las revoluciones, era la francesa la que había cautivado la imaginación de los hombres cultos del siglo". SOREL, JULIÁN B. *Nacionalismo y Revolución en Cuba* 1823-1998. Fundación Liberal José Martí. Madrid, 1998. p.41-42.

de independencia que iniciaría el 24 de mayo de 1895 como *escatón* del proceso de creación de la identidad-nación[577]. De forma que la religión civil fundada por Martí y su Partido Revolucionario Cubano entiende el valor del uso del lenguaje y el estilo religioso como forma de cohesión social, y se aprovecha de esto para dar vida al mito revolucionario – otro mito que acompañara la historia de Cuba hasta nuestros días – y al nuevo calendario litúrgico que se centrará en las fechas principales de las guerras de independencia[578].

[577] Julián B. Sorel reconoce que en Cuba se arraiga casi desde el inicio de las guerras de independencia de 1868, una autocomprensión idealizada de un destino glorioso, hecho que se sustenta en la capacidad del cubano de adquirir para sí los elementos culturales de diversas naciones, que lo nutren sin asumirlos en totalidad; y por otro lado, la concepción del cubano como un sujeto valeroso y guerrillero que es capaz de sacrificarse por las ideas que defiende. Sostiene Sorel: "La idea de que la Historia reservaba a Cuba un destino grandioso que habría de cumplirse mediante *la lucha y el sacrifico* – o sea mediante la Revolución –, aparece en la primera mitad del siglo XIX [...] Es por demás curioso ese sentimiento de pueblo elegido, esa intima convicción de estar llamados a desempeñar un papel glorioso a escala planetaria, que durante tanto tiempo albergaron los cubanos". *Ibid.* p.44-45. Este sentimiento evoca a dos realidades de las cuales ya hemos hablado, tanto el mimetismo como su amplísima religiosidad. Nos cuestionamos si el origen de esta creencia proviene de España, que en su ideario imperial demuestra su aceptación de ser pueblo elegido; o si proviene de los Estados Unidos de América que adquirieron un pensamiento providencialista en la construcción de su sociedad. Sea cual sea el origen modélico de esta llamada a la gloria, es evidente que Cuba se imbuyó de ella y, en cada gesta revolucionaria, se estaría afianzando la fe en este llamado divino (aunque lo divino se transforme en inmanente cuando pasa de un llamado de Dios a un llamado de la Historia). Creemos encontrar su origen en la universalidad del cristianismo, tanto en España como en Estados Unidos, que nutrieron posteriormente a Cuba. El cristianismo adquirió para si el concepto de pueblo elegido por Dios, actitud particular de los hebreos, y lo distribuyó por todo el mundo. De esta manera, son muchos los países y Estados que se fundaron bajo este concepto de pueblo elegido llamado a cambiar la historia, entre ellos Cuba. Sorel señalará como el triunfo de la Revolución de Fidel Castro representó el despertar de este mito, que estará sujeto a la propia figura de Fidel como salvador y benefactor. "[...] tras la victoria revolucionaria de 1959, el mito del papel eminente que la Isla habría de desempeñar en el mundo cobró nueva virulencia. Merced a las circunstancias del triunfo, la complicidad de la prensa y su posterior enfrentamiento con Estados Unidos, Castro se transformó en héroe continental". *Ibid.* p.48.

[578] Sergio López Rivero ofrece una distinción entre la religión civil fundada por José Martí, de aquella religión civil que se funda en la República de 1902. Aunque utiliza el mismo concepto para ambos, considera que existen varias diferencias importantes entre uno y otro. "¿Existen diferencias entre la religión civil fundada en Cuba por el Partido Revolucionario Cubano del patriota José Martí y la que pugna por institucionalizar el Estado-nación en la República de Cuba? Por supuesto. La religión civil de José Martí enfatizaba en los símbolos religiosos, creando un espacio sagrado de identificación inexpugnable al poder español en Cuba. Por el contrario, El Estado-nación en Cuba insiste en la consagración laica de lo profano, ritualizando la vida pública mediante las conmemoraciones, las ceremonias, las competiciones políticas y la difusión de los cultos nacionales. La religión civil del Estado-nación en Cuba se dedica a codificar como ritual civil los valores, las expectativas y las tradiciones aceptadas por el cubano normal y corriente, tratando de salvar las distancias entre dominantes y dominados, caudillos de partidos militantes, cotizantes, clientelas y simpatizantes políticos: feligreses todos de la nueva religión civil". LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.48. La excelente actitud hermenéutica- conceptual de López Rivero genera por momentos la confusión de saber si hablamos o no del mismo hecho, en cuanto que utilizamos el mismo término. Estamos de acuerdo en considerar que existe una distinción entre la religión civil fundada por Martí, que tiene como objetivo principal la legitimación de la lucha contra España, a la par que legitima el nacionalismo identitario en la Isla; mientras que el Estado-nación cubano institucionaliza aspectos religiosos para construir un discurso secular con rasgos religiosos, proponiendo un lenguaje religioso en la política, e identificando aspectos profanos con realidades sacras. Si recordamos nuestro estudio de la

A partir de la propuesta martiana, la nación cubana se concentrará en un nacionalismo intransigente que comprenda a la injerencia como la imposición de *lo otro*, y se apropiará de todo discurso que pueda ser relacionado con una identidad insular, donde el *nosotros* se establece como centro. Esto será una de las explicaciones del futuro ataque del gobierno revolucionario cubano hacia los Estados Unidos, y la confusa concepción de la República como neocolonia. Además desvelará el contenido religioso de la Revolución, que encontrará en lo externo, esta vez representado por los Estados Unidos, el máximo enemigo de la Patria. Así, el ideal nacionalista no se agotará en la lucha de 1895 contra España. Una vez alcanzada la separación de la metrópoli-colonia, el nacionalismo se constituirá lenguaje y signo de identidad. Y la historiografía se adecuará a esta situación, agregando o borrando contenido para dar coherencia al discurso patriótico nacional[579].

primera parte, vemos cómo hacemos esta distinción en el fenómeno de la sacralización de la política. Así el uso de la religión que hace Martí como aparato legitimante, es más cercano a la propuesta de Linz de una religión politizada; mientras que la religión civil republicana en Cuba, tomado como paradigma modélico la religión civil norteamericana, está más cerca de la propuesta de Emilio Gentile, que utiliza tal concepto. Esta separación de ideas es importante, porque nosotros defendemos que a partir de 1959, la religión civil existente en la República de Cuba dará lugar a una religión política que dé vida a una nueva religión basada en la ideología revolucionaria y en Fidel Castro como salvador omnipotente. Alain Basail coincide con la propuesta de López Rivero al exponer la existencia de una religión civil en el periodo republicano en Cuba a partir de un nacionalismo imperante; pero no realiza la distinción entre la religión civil de Martí y la republicana, sino que ve en el nacionalismo cubano el origen de la religión civil en general. "El nacionalismo forjó una cultura política de la dominación clasista y racial de esa primera república burguesa (1902-1940) y, luego, de la segunda (1940- 1958). El liberalismo estatal obligó al catolicismo a retirarse a la esfera de lo íntimo pero le permitió amplios márgenes de acción social, sobre todo en materia educativa, que fueron consolidándolo hacia la década de los cincuenta. De esa manera la Iglesia católica, siendo hegemónica en el campo religioso, coadyuvó a la formación del Estado-nación, a la instauración de las formas de dominación burguesas y a la construcción de sacralidades de la política [...] La definición política de la nación como "comunidad imaginada" durante el siglo XX se apoyó en una religiosidad secular en la que valores, lugares y épocas simbólicas sirvieron para movilizar sentimientos de amor a la Patria y la civilidad de la vida sociopolítica. Las "nuevas políticas de la celebración" calendarizaron las fiestas tradicionales, las religiosas y las patrióticas como hechos nacionales de movilización popular". BASAIL RODRÍGUEZ, ALAIN; CASTAÑEDA SEIJAS, MINERVA YOIMY. *Fugas re-encantadas. Astucias cubanas de las identidades religiosas de los noventa.* CLACSO, 2019. p.118.

[579] Rafael Rojas considera que la historiografía cubana se engarzó a un nivel tan profundo con el nacionalismo político y el revolucionarismo, que engendró espacios de vacío histórico, al mismo tiempo que eliminó completamente a sujetos de la historia, condenándolos al ostracismo y el olvido social. "En un pasaje sumamente revelador de *La contraofensiva estratégica* (2010) se sostiene que todos aquellos políticos antibatistianos que, de una u otra forma, se opusieron al proyecto socialista no declarado entre 1953 y 1960, fueron borrados por la historia. A propósito de Ramón Grau San Martín, Carlos Márquez Sterling y otros líderes auténticos u ortodoxos que participaron, como opositores a Batista, en las elecciones de 1954 o 1958, Fidel afirma: 'poco tiempo después de la derrota batistiana, en diciembre de 1958, nadie más se acordó de ellos. Las nuevas generaciones no han oído mencionar nunca sus nombres'. Que la ciudadanía de la Isla desconozca a esos políticos del pasado cubano no sólo no es malo, sino que es inevitable, ya que los mismos —por oponerse al curso natural de la historia— fueron sepultados por ésta. La historia oficial procede por medio de una selección ideológica y moral de los actores del pasado, en la que sólo son recordados los que integran la genealogía del poder y caen en el olvido los que no formaron parte de la misma. Dicho relato funciona, en buena medida, como una corte del juicio final que decide la suerte de los sujetos históricos y los distribuye entre infierno y paraíso, memoria y olvido". ROJAS,

A partir de 1900, el nacionalismo será esencial para la lógica revolucionaria. Todas las luchas, diatribas políticas, e incluso la violencia de distintos grupos, estaría en parte legitimada por este discurso nacionalista, donde la violencia se eleva a un lenguaje común, como resolución de la crisis sistémica. Todos reclamarán para sí mismos la legitimidad de continuar con la tradición patriótica revolucionaria, y esto solventará la violencia como ejercicio de cambio.

Tanto en la revolución del 33, contra Machado, como en la revolución iniciada por Fidel Castro en 1953, contra Batista, se evidencia esta postura violenta justificada por la creencia de estar salvando a la república y a la Patria. La violencia adquiere así, en Cuba, un nuevo contenido político como fundamento creativo. Al considerar un grupo político que el gobierno o la sociedad están fuera de los márgenes correctos, los sujetos consideran su *sagrado deber* cualquier acción que asegure un nuevo espacio político, reformado. Por ello los cubanólogos consideran que Cuba tiene una larga tradición revolucionaria, y de violencia, como forma de resolución de los conflictos sociales. Esto nos dota de más información cuando se interrelacionan con el nacionalismo patriótico como ideología y con una religión civil que le infunde al país una misión[580].

La forma de poder entender los sucesos posteriores a la Revolución Cubana de 1959, tanto en su concreción como religión política, como en su uso de la violencia como ejercicio político, pasan por esta lectura a los antecedentes históricos. La Revolución cubana de 1959 no es causa sino efecto de un inmenso proceso nacionalista y revolucionario que se ejercitó en la Isla desde 1868, y que tiene sus antecedentes ideológicos desde el siglo XVIII. La Revolución de 1959 es heredera de una tradición,

---

RAFAEL. *La máquina del olvido*. Penguin Random House Grupo Editorial, México, 2012. p.91-92. (Edición de Kindle). Por su parte, Callejas comenta algo parecido al creer que la historiografía cubana en su constante actitud archivística fungió como reservorio legitimante del ideario revolucionario. Así, las doctrinas martianas que constantemente rodeaban los textos de la Isla, permitieron una legitimación nacionalista del grupo de Castro. "En ellos, los archivos, fue donde la llamada 'Revolución' encontró apoyo ideal para su doctrina. Por ejemplo, ¿Qué son las Obras Completas de Joseé Martí sino tomos para descansar en los anaqueles de las bibliotecas y archivos? Y precisamente en esos archivos surgió el discurso de la revolución cubana". VELÁZQUEZ CALLEJAS, ÁNGEL. *Totalitarismo en Cuba. Castrismo cultural y el último hombre.* Ediciones Exodus. Barcelona-Miami, 2017. p.53.

[580] "Destaca en este proceso la idea del uso de la violencia política como medio para alcanzar dicho fin, primero como identidad nacional y luego como ciudadanía moderna. La violencia se encuentra articulada a partir de la apropiación de los símbolos nacionales y su instrumentación como un valor político positivo en una relación dialéctica de negación del pasado para justificar el cambio del presente de manera teleológica". LÓPEZ ÁVALOS, MARTÍN. "El nacionalismo radical: narrativa histórica e identidad nacional en Cuba*". Revista Brasileira do Caribe*, Vol. 17, No. 32 (enero-junio, 2016) 185-207. p. 186-187. La única propuesta que hacemos a López Ávalos, es verificar cómo es visible, en toda la historia de Cuba, el uso de la violencia como lenguaje político, no solo en la última Revolución.

que además destruye, donde la revolución se evidencia como origen cultural y social. *Nacionalismo*, *sacrificio*, *Revolución* y *pueblo escogido*, serán los cuatro pilares sobre los que se asiente todo principio político en Cuba[581]. Algunos más desarrollados y esquemáticos que otros, pero todos por igual inscritos en una línea histórica que se bifurca hasta formar un ciclo mítico, donde la construcción democrática de la sociedad es reemplazada por la repetición simbólica y discursiva de aquellos hechos históricos que conforman la historiografía nacionalista cubana. Las revoluciones se legitimarán en esta ritualidad nacionalista que invita a cada gesta a convertirse en un nuevo 10 de octubre de 1868, o en un nuevo 24 de mayo de 1895. El tiempo histórico será sustituido por el tiempo mítico-ritual, donde cada día debe ser revolución. Aunque paradójico, al menos en el caso de Cuba, porque Revolución implica cambio, creación, al mismo tiempo que retorno al principio, al momento axial de la historia. Así el revolucionarismo cubano significa metanoia e imitación a la vez; fundamento originario e imitación ritual del pasado. A todo el proceso nacionalista y revolucionario ayudará de forma importante, como ahora veremos, la simbolicidad y contenido del lenguaje social que está, desde sus orígenes, fundamentado en lo religioso.

[581] Proponemos estos cuatro en analogía a los tres propuestos por Sorel: "Nacionalismo, destino glorioso y Revolución. Estos mitos gravitaron, pletóricos de promesas, en el alma de los cubanos durante más de medio siglo. [...] Sus mutaciones, a partir de 1959, constituyen un factor de primer orden para explicar la supervivencia del régimen castrista e intentar descifrar los rumbos que se abren al país en el siglo XXI. SOREL, JULIÁN B. *Nacionalismo y Revolución en Cuba* 1823-1998. Fundación Liberal José Martí. Madrid, 1998. p.30. Junto a estos tres principios que correlacionan la realidad política con una realidad religiosa, proponemos la violencia, no ya como mito, sino como lenguaje. Lo proponemos como cuarto pilar en tanto que se identifica como actitud general del cubano en su construcción de identidad y de originalidad. Por otro lado, la violencia cometida o padecida en su sentido sacrificial se inscribe en la prosa y el lenguaje común cubano, haciendo del sacrificio, en su sentido político, una realidad esencial de los procesos revolucionarios.

2.2. El sacrificio y la violencia en el lenguaje nacionalista y político en Cuba. Patria igual a sacrificio.

Decía Fustel de Coulanges, hablando sobre la Patria en Roma y Grecia:

> "La Patria ata al hombre con un lazo sagrado. Es preciso amarla como se ama a la religión, obedecerla como se obedece a Dios. 'Es preciso entregarse a ella todo entero, dárselo todo, consagrárselo todo'. Es preciso amarla gloriosa u oscura, próspera o desgraciada. Es preciso amarla en sus actos bienhechores, y amarla también en sus rigores. Sócrates, condenado por ella sin razón, no debe amarla menos. Es preciso amarla como Abraham amó a su Dios, hasta *sacrificarle* su propio hijo. *Y, sobre todo, es preciso saber morir por ella.* El griego y el romano apenas mueren por adhesión a un hombre o por un punto de honor; pero consagran su vida a la Patria, pues si se ataca a la Patria, se ataca a la religión. Realmente combaten por sus altares, por sus hogares, *pro aris et focis*, pues si el enemigo se apodera de la ciudad, sus altares caerán, sus hogares se apagarán, sus tumbas serán profanadas, sus dioses serán destruidos, su culto se extinguirá. El amor de la Patria es la piedad de los antiguos."[582]

Esta concepción sagrada de la Patria, no como un espacio geográfico, sino como un espacio ontológico sagrado, que reúne a los sujetos y que los contiene en una relación indisoluble de entrega total, es perfectamente identificable en Cuba. La Patria ha sido el centro sagrado de todo nacionalismo, y sin el mismo, el discurso diferenciador del *nosotros* y *los otros*, carecería de sentido.

La Patria es realidad geográfica determinada, al mismo tiempo que realidad trascendente indeterminada. Tan unido al territorio que define, como a la concepción simbólica que construye en los sujetos. A partir de ella se funda la experiencia de identidad y de humanidad. Como expresaba José Martí "Patria es Humanidad [...]". Sin la existencia de la misma, el sujeto estaría en un estado de orfandad: una incapacidad de identificarse y reconocerse como parte de un colectivo superior, tanto en su sentido de cantidad numérica como en tradición. Patria es, al fin y al cabo, la relación misma de los sujetos que se ven integrados en un espacio y una creencia común[583], porque la han recibido de *los suyos* y

[582] FUSTEL DE COULANGES, NUMA DENYS. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Editorial PORRÚA, México, 2003. p.194. Las cursivas son nuestras.

[583] Nuestra definición personal de Patria bebió de las fuentes de diversos autores que han enriquecido con su razón tal concepto. Entro ellos conviene presentar la definición tan relacional, fiel y apasionada de

la darán al futuro. Tradición y futuro convergen en ella, y ambos principios se superponen, porque Patria es tanto *regalo*, en su sentido pasivo de realidad que se nos ha dado; como *don*, en su sentido activo, como realidad que daremos. Por tanto, Patria siempre será un concepto religioso, y no político. Porque eleva al sujeto de la condición de huérfano, a la condición de hijo y heredero. Tanto de la tierra que recibe, como de las costumbres, deberes y derechos. Por ello, Fustel de Coulanges nos parece el más riguroso en su concepción: *es preciso amarla como se ama a Dios, tanto en sus actos bienhechores, como en sus rigores.*

Es esta concepción de Patria la que impera en Cuba. Una Patria, además, construida piedra a piedra por el nacionalismo, y que debía ser el estandarte de la identidad de lo cubano, como ajeno a lo español, lo africano, lo taíno (grupo aborigen oriundo de la zona central y oriental de Cuba), etc. El concepto de Patria y el de nacionalismo se convirtió en el binomio ideal para los reformistas e independentistas cubanos en cada momento. La lucha se arraiga a partir de 1868 en la legítima construcción y defensa de la Patria; una defensa que exige por partes iguales tanto el sacrificio como la violencia. La Patria requiere de los cubanos tanto la violencia contra el otro, como el sacrificio personal. El lenguaje, y por ende el *logos* cubano, se verá atropellado por esta idea, llevando a lo más profundo del ser cubano una concepción gloriosa tanto de la violencia como del sacrificio, cuando son ambos en nombre de la Patria. De ahí que sea factible conservar la idea Fustel de Coulanges sobre Patria como un principio religioso. El lenguaje, el símbolo y el significado de Patria no podrá distanciarse de la violencia y el sacrificio, símbolo del doble nacimiento del concepto Patria en Cuba; el primero emerge desde la fe cristiana con el sacerdote Félix Varela, el segundo emerge desde la relación de Patria con lucha independentista de 1868 y posteriores. Justamente por estos orígenes, no ha de sorprender la relación en el caso cubano, que no es único en el mundo, de Patria como sacrificio personal, y Patria y violencia.

Antonio Cánovas del Castillo, el político más influyente del conservadurismo español, quien afirmó: "Viene a ser así la Patria, conciencia que cada nación posee de sí misma; y aun por eso cabe decir que la Patria no ha existido ni existe en las aglomeraciones inconscientes de hombres, a quienes tan solo el instinto, o necesidades materiales y recíprocas, mantienen juntos, por más que formen ciudades y hasta grandes naciones. La Patria es, donde en su plenitud se posee, aquel ente social que más íntimamente amamos, el que nos entusiasma más, el que mueve y electriza nuestra voluntad más fácilmente, y no pienso yo que esta voz nobilísima haya perdido tanto valor y hechizo como se supone, desde la antigüedad hasta ahora, ni en los corazones ni en los oídos". CÁNOVAS DEL CASTILLO, ANTONIO. *Discurso sobre la nación: Inauguración del curso del Ateneo de Madrid, noviembre de 1882, IV, 88.* https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-sobre-la-nacion-inauguracion-del-curso-del-ateneo-de-madrid-noviembre-de-1882--0/html/fef80d90-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_4_.

Escribió José de la Luz y Caballero, uno de los hombres más ilustres de la historia de Cuba, sobre Félix Varela: "*Mientras se piense en la tierra de Cuba, se pensará en quien nos enseñó primero en pensar".* Esta frase se convirtió en una cita primordial en la dialéctica política en Cuba; enseñada a los pequeños desde la escuela primaria como recordatorio y honor a la labor de aquel sacerdote. "El primero que nos enseñó a pensar… en la Patria", escribirá el historiador Eduardo Torres Cueva en la "Introducción" del primer tomo de las Obras completas de Félix Varela[584]. Y es que justamente con Félix Varela se inicia un intenso período de la historia de Cuba, centrado en la construcción del concepto de Patria, y por lo tanto, en la generación de un nacionalismo intransigente que delimite los espacios geográficos y sociales entre Cuba y España.

No sorprende la relación tan profunda entre Patria y sacrificio cuando denotamos que uno de los padres fundadores es un sacerdote, hecho ciertamente corriente en América Latina, con una larga tradición de sacerdotes y religiosos que se han entregado a la vida política. Pero sí es de destacar que, en su primera concepción de Patria, Varela adquiere para sí el sentido de limitación de espacios, sin referirse, al menos en un primer momento, en un ejercicio independentista – si se leen sus obras completas, descubrimos que utiliza en más de una veintena de ocasiones, el nombre Patria, para referirse a España como nación, y a Cuba como parte de esta nación –. La Patria en su primer momento, era el espacio de nacimiento que te ligaba a una identidad que se identificaba con la tierra del padre. El problema futuro de Cuba, que el nacionalismo debía enmendar, era crear esa distinción de la identidad de lo cubano, que estaba subsumida en lo español.

En Varela el concepto de Patria viene unido al de sacrificio. La Patria lo exige y lo paga con la gloria. Son muchos los textos que encontramos en sus obras completas donde castiga duramente a los advenedizos que se denominan a sí mismos patriotas, pero son incapaces de dar su vida entera por la Patria. Las duras críticas se repiten en contadas ocasiones, y más en su período de exilio en Estados Unidos, una vez disueltas las Cortes Generales. La identificación de Patria con la idea del sacrificio personal es fundamental en el sacerdote cubano, que escribió:

> "*No es patriota el que no sabe hacer sacrificios en favor de su Patria*, o el que pide por éstos una paga, que acaso cuesta mayor sacrificio que el que se ha hecho para

[584] Cf. TORRES-CUEVA, EDUARDO. "Introducción". En TORRES-CUEVA, EDUARDO; IBARRA CUESTA, JORGE; GARCÍA RODRÍGUEZ, MERCEDES (comps.). *Félix Varela y Morales. Obras (Volumen I).* Biblioteca de clásicos cubanos, La Habana 2001. p. XLIV.

obtenerla, cuando no para merecerla. El deseo de conseguir el aura popular es el móvil de muchos que se tienen por patriotas, y efectivamente no hay placer para un verdadero hijo de la Patria, como el de hacerse acreedor a la consideración de sus conciudadanos por sus servicios a la sociedad; más cuando el bien de ésta exige la pérdida de esa aura popular, he aquí el sacrificio más noble, y más digno de un hombre de bien, y he aquí el que desgraciadamente es muy raro. Pocos hay que sufran perder el nombre de patriotas en obsequio de la misma Patria, y a veces una chusma indecente logra con sus ridículos aplausos convertir en asesinos de la Patria los que podrían ser sus más fuertes apoyos. ¡Honor eterno a las almas grandes que saben hacerse superiores al vano temor y a la ridícula alabanza!"[585]

La idea de sacrificios por la Patria se drena en la cultura popular hasta convertirse en un axioma sagrado. La Patria llama a los hombres más dignos a entregar todo por ella, y ellos responden. Así la futura nación ya propugnaba una identificación entre los sujetos denominados como "héroes" con relación a los sacrificios realizados por la Patria. La vida de Varela en el exilio en Estados Unidos ayudarán en su reconversión afanosa al independentismo y su concepto de Patria se verá transfigurado por este cambio. Mientras en un primer lugar Patria se refería a España, como nación, y a Cuba, como tierra del padre; a partir de ahora Patria se identificará en un único espacio común: Cuba como espacio libre que construya su propia identidad. Un detalle simple de la importancia de tal idea es que en las obras completas, en sus tomos primero y segundo, el término Patria se utiliza en 217 ocasiones (incluida la explicación introductoria de la obra por parte de Torres-Cueva, que lo utiliza en 18 ocasiones). De esas 217, la gran mayoría se encuentran en el segundo tomo, que está constituido por su obra política, donde el término Patria aparece en 132 ocasiones. Otro término igualmente utilizado es el de patriota (83 ocasiones), o patriotismo (54 ocasiones). La relevancia de la idea de Patria, que al comienzo distinguió el local, nacional o continental, se evidencia en la obra vareliana como fundamental, pues entendía que de tal concepto surgiría la nación cubana como expresión de la identidad cultural y geográfica de sus correligionarios.

El término sacrificio, por su parte, se encuentra en su obra en 24 ocasiones. No sé utiliza tanto como la voz Patria, pero siempre va en relación a ésta. El sacrificio solo encuentra

[585] *Ibid.* p.436.

sentido cuando se refiere a la Patria. Y así se fundará Cuba, bajo esta lógica sacrificial. Justamente aquí es donde se incorpora, también, una nueva concepción de la violencia.

A partir de Varela, la narrativa cubana tomará las veces de defensora de la Patria, adquiriendo para sí, el compromiso de su defensa y de su justa glorificación. De Varela a Martí no existe un espacio. La simbología política cubana optó por asociar, de forma mística las fechas, ya que Martí nació el mismo año, un mes antes, de la muerte de Varela; cosa que justificó un discurso absurdo de correlación entre el niño que nacía y sería el Apóstol de la Patria, de aquel que había sido el primero en pensar en ella. Claramente no fueron solo Félix Varela o José Martí los que hablaron de Patria o que identificaron los binomios, Patria-sacrificio, Patria-violencia, pero sí son ellos los sujetos que la historiografía identificó como los precursores y fundadores de la Patria, por sus escritos – paradoja extraña de la historia, es que sea Don Carlos Manuel de Céspedes el denominado "Padre de la Patria", por haber sido él quien iniciará la lucha en su finca, el 10 de octubre de 1868. Aquí Patria se identificó con la lucha independentista nacionalista, de forma que correspondió a Céspedes el galardón mayor de ser el origen de la Patria como espacio independiente –. El binomio Patria-sacrificio se volvió común, y más a partir de 1868, donde la Guerra de los Diez Años optó por rodearse de todos los elementos legitimantes posibles, recreando una triada sagrada, que eliminaría el binomio Patria-sacrificio, y optaría porque el último concepto se mantuviera como obligación contractual de los sujetos con su nación, esto es: un deber.

La nueva triada sagrada, a partir de 1868, podemos identificarla en pueblo-Patria-revolución[586], donde la Patria estaría asegurada por su relación con el pueblo que exige ser reconocido en su particularidad, mientras que la revolución es la forma violenta no sólo de adquirir identidad, sino de generar la nación. Así la Patria estará sujeta por ambos

[586] Marifeli PÉREZ-STABLE, una de las voces más reconocidas de la ensayística y la investigación política sobre Cuba, generará para el futuro posterior a 1959 la triada Fidel-pueblo-revolución y Fidel-Patria-revolución, donde los tres conceptos se identifican como similares, y donde la supervivencia de uno u otro es vital para el mantenimiento de la nación. Más adelante hablaremos de esto, pues justamente de aquí elaboramos la que consideramos como la triada sagrada de 1868 hasta 1959. Como señala Benigno Aguirre, está relación excepcional de Fidel con la Revolución y con la Patria, proviene de la larga tradición de autoridad carismática, donde el líder se asemeja a su proyecto y a la nación, y donde su vida es tan importante como el propio cuidado de la Patria. "Social control in Cuba also comes from the charismatic authority of Fidel Castro. That charisma is inculcated partly as people are socialized and as they internalize Castro himself as a myth. From a perspective such as that of Barthes (1972), Castro is the central living myth of the Cuban government. The myth derives partly from a longstanding official policy and program of hero worship, a seldom-studied form of institutionalizing charisma. It is reflected in myriad ways, such as the slogan *Fidelidad* a la Patria, a la revolución, y a *Fidel* [...]or, much earlier, amid the urban reforms of the early 1960s, in the popular saying *Fidel, ésta es tu casa"*. AGUIRRE, BENIGNO E. "Social Control in Cuba". *Latin American Politics and Society*, Vol. 44, No. 2 (Summer, 2002) 67-98. p.74.

lados por el sacrificio identificado en el pueblo, y por la revolución que se identifica con la violencia.

La discursividad política se atribuirá el cuidado de esta triada sagrada, donde la Patria queda justo en el centro. El lenguaje político tendrá que verse a partir de entonces sujeto a las consecuencias de este trío, por lo cual no es difícil identificar en la inmensa mayoría de textos políticos cubanos los términos Patria, revolución, sacrificio, honor/gloria, nación, etc. El lenguaje político tuvo que aceptar la voz del pueblo, y renunciar a otras ideas en favor del nacionalismo emergente, en tanto que la Patria se identificaba con este. Así, por ejemplo en la creación del himno nacional de Cuba, que nació como himno de guerra, podemos determinar no solo la tríada pueblo-Patria-revolución, sino además evidenciar cómo ya en el pueblo, en todos sus estratos, se había instalado el sentido de sacrificio y de violencia.

El himno nacional de Cuba, "La Bayamesa" (una notable y clara referencia a "La Marsellesa" de la Revolución Francesa) reza así:

> "Al combate corred, bayameses, /que la Patria os contempla orgullosa. /No temáis una muerte gloriosa, /que morir por la Patria es vivir. /En cadenas vivir es vivir /en afrenta y oprobio sumido. /Del clarín escuchad el sonido. / ¡A las armas, valientes, corred!"[587]

El himno nacional es un llamado al pueblo a ejercer la violencia contra el enemigo externo, como una forma de defender y salvar a la Patria, que en el canto aparece como una entidad existente y no como un concepto, que vela por sus hijos. La violencia, aunque moralmente deleznable, se convierte en atributo de la nación y del sujeto cubano cuando se ejerce en favor de algo o alguien que se considera, por todos, divino. Así, la violencia por la Patria, al igual que a futuro la violencia por la Revolución, se convertirá no en un ejercicio castigable, sino en un deber legítimo. Bajo esta lógica, en varios momentos de la historia de Cuba descubrimos que el castigo no se ejerce contra los que cometen la violencia, sino contra aquellos que no. Esta cultura de la violencia con la que han convivido todas las generaciones de cubanos, pondera por encima de todo, el valor de la violencia como forma de cambio y de creación. Por ello identificamos desde Varela hasta

[587] Un detalle curioso del himno que en 1902 se convirtió en el himno nacional, es que se eliminaron otras cuatro estrofas, porque mencionaba directamente a España, y asumía una postura altamente bélica, que no ayudaba a las nuevas relaciones diplomáticas. Pero esas cuatro estrofas cantan sobre la violencia, el honor y la gloria de luchar por la Patria contra cualquier enemigo.

nuestros días cómo el discurso político no puede, ni quiere, desentenderse de la violencia como forma de vida.

Esta violencia en el discurso y en la práctica ha sido sumamente criticado por nuevos autores que buscan su espacio en la historiografía cubana. Entre ellos Callejas quien crítica los escritos martianos, sumamente defendidos a ultranza por los gobiernos cubanos y por los historiadores, donde descubre que detrás del patriotismo no se oculta otra cosa que la venganza, el odio y la violencia como resolución. Así para Callejas, el verdadero motor de la nación cubana no es tanto un patriotismo, sino el odio. Asegura:

> "Martí intentaba camuflar el verdadero motor de la ética nacional-revolucionaria: el odio. Los formatos establecidos a lo largo de la historia de Cuba para el desarrollo performático de la creación no han sido impulsados por la energía del amor, sino por una sinergia de la venganza. Y era lógico que los hechos ocurriesen a favor del odio."[588]

Y luego añade:

> "Lo que conocemos como 'patriotismo' no tiene que ver con el amor a la tierra, al lugar que se vio al nacer, sino más bien con una propuesta púnica contra la dominación extranjera."[589]

Callejas considera que la violencia está en la esencia del nacionalismo que se relaciona con un patriotismo mal comprendido. Esto es visible, como mencionamos, en todos los discursos y escritos políticos cubanos, por ello, en el inconsciente colectivo del sujeto cubano, la violencia se encuentra inscrita como lenguaje, ejercicio y actitud ante la realidad. De forma que la historiografía intenta legitimar esta violencia no como un principio de odio o venganza a España, sino enmarcándolo tras la propuesta patriótica de la identidad nacional. Sobre la violencia como un aspecto esencial del cubano, algo con lo que convive y que en cierta forma lo define, Callejas acierta al decir:

> "Para Cuba, es muy importante destacar que la violencia se arraiga desde el propio origen del nacionalismo. Y me parece muy destacable la idea de cómo se violentan las estructuras sociales a través de las guerras y después del voluntarismo del poder en

[588] VELÁZQUEZ CALLEJAS, ÁNGEL. *Totalitarismo en Cuba. Castrismo cultural y el último hombre.* Ediciones Exodus. Barcelona-Miami, 2017. p.65.

[589] *Ibid.* p.66

> Cuba. Joel James ha escrito una novela histórica reveladora, *El caballo bermejo* (Editorial Oriente, 1999), en cuya descripción los hechos demuestran que para Cuba la "violencia" es un factor importantísimo en la formación de la nación. Lamentablemente, tal y como apunta el autor, la violencia aparece como una dimensión necesaria del inconsciente cubano cuando la Patria, la independencia, la nacionalidad, corren peligro. Una guerra que se gana y que no se gana, pero que trae una victoria sangrienta. Cuando el cubano se ve en peligro de sucumbir acude a la violencia y ésta lo traslada inevitablemente al voluntarismo. La violencia ha sido la base del nacionalismo cubano. Quizás por esta vía se pueda entender por qué un pueblo como el cubano defiende por encima de cualquier cosa a sus héroes. Martí, Maceo, Gómez, Camilo, el Che, constituyen la tradición de la violencia en Cuba. Y este aspecto ha sido manejado muy sutilmente, dentro y fuera de la Isla, por el poder. Paradójicamente, la violencia que hoy se registra en Cuba desde la fuerza del poder no es más que la puesta en marcha del 'inconsciente cubano', del caballo bermejo reprimido en el fondo de su ser. Es como el cubano se idéntica con la violencia, y entonces la guerra interna y la sangre aparecen en la visión colectiva como una fuerza de protección y defensa a favor de la independencia, la nación y la nacionalidad."[590]

Bajo su propuesta, Callejas se vuelve una piedra de tropiezo para el discurso oficial, que no acepta reconocer en la violencia más que un ejercicio espontáneo del pueblo cubano, que libremente acepta el llamado de la Patria a su defensa. Por nuestra parte concordamos con Callejas en todos sus aspectos, excepto que creemos que él no se percató de las dosis constantes, al inconsciente subjetivo y a la cultura general, que determinaron el sacrificio y la violencia como un bien, como fundamentos estimables. No se le ocurrió a José Martí crear la violencia, aunque en sus poética, su ensayística y sus discursos es evidente una relación Patria-violencia y Patria-sacrificio[591]. Martí solamente acudió a las fuentes

[590] *Ibid.* p.67.

[591] Es imposible recrear la cantidad de veces que Martí utilizó un lenguaje altisonante, signo de su encono con la propuesta independentista y nacionalista, puesto que su obra es excesivamente amplia. Pero sí podemos afirmar sin lugar a dudas que el Apóstol recrea en su lenguaje poético, novelesco, ensayista o epistolar el bagaje patriótico y nacionalista que luego hizo suyo. Tan cercano a Varela como a otros muchos autores, su prosa está llena de connotaciones sacrificiales y violentas, donde se refleja el sentido de amor-odio con respecto a la Patria, a la vez que recurre constantemente a un simbolismo glorioso, donde la Patria y la nación exigen al hombre bueno, serle fiel hasta dar su vida. Un problema con Martí es que su concepción de Patria, y por lo tanto de violencia y sacrificio, cambia según la etapa de su vida, su edad, y los rigores con los que pretenda defender la independencia. Así en su poema Abdala (Habana, 23 de enero de 1869), dedicado en totalidad a la Patria, Martí (que era realmente joven pero deseaba ya dar aportes concretos a la lucha independentista) hace escoger al protagonista entre amores y proclama su sentido de

narrativas que ya venían cargadas de esta propuesta, y las transformó en un discurso sólido a favor del nacionalismo y la lucha de independencia. Una lucha donde la Patria exigía sacrificio violento y no glorificaciones egocéntricas. De ahí que Martí decía: "La Patria necesita sacrificios. Es ara y no pedestal. Se la sirve, pero no se la toma para servirse de ella"; la Patria llamada al martirio por ella y no a una gloria vana. En esta lógica también se logra una separación distintiva de los sujetos, entre los buenos y los malos, donde los buenos son aquellos dispuestos al martirio. La separación *nosotros – ellos* que podría considerarse básica en la distinción entre naciones se incorpora, tanto en Varela como en Martí, a dirimir supuestos distintivos entre los propios cubanos; aspecto que concluirá con una Revolución que los defina como "vendepatrias" o "gusanos"[592].

A partir de José Martí, tanto la República de 1902-1958 como la Revolución, utilizarán en su favor este discurso violento como legitimación. Esto significa que no habrá ningún

odio y violencia contra el otro cuando ataca a la Patria. "El amor, madre, a la Patria/ No es el amor ridículo a la tierra, / Ni a la yerba que pisan nuestras plantas; /Es el odio invencible a quien la oprime, /Es el rencor eterno a quien la ataca; —/ Y tal amor despierta en nuestro pecho /El mundo de recuerdos que nos llama/ A la vida otra vez, cuando la sangre/ Herida brota con angustia el alma; — / ¡La imagen del amor que nos consuela y las memorias plácidas que guarda! / ¿Y es más grande ese amor que el que despierta en tu pecho tu madre? / ¿Acaso crees? / ¿Que hay algo más sublime que la Patria? / ¿Y aunque sublime fuera, acaso debes por ella abandonarme? / A la batalla/ ¿Así correr veloz? ¿Así olvidarte / ¿De la que el ser te dio? ¿Y eso lo manda La Patria? ¡Di! / ¿Tampoco te conmueven la sangre ni la muerte que te aguardan? / ¡Quien a su Patria defender ansía Ni en sangre ni en obstáculos repara! /Del tirano desprecia la soberbia; /En su pecho se estrella la amenaza; / ¡Y si el cielo bastara a su deseo al mismo cielo con valor llegara! / ¿No te quedas por fin? ¿Y me abandonas? / ¡No, madre, no! ¡Yo parto a la batalla! /¿Al fin te vas?... ¿te vas?... ¡Oh, hijo querido! /". (http://www.josemarti.cu/wp-content/uploads/2014/06/Abdala.pdf). A partir de ahí, su prosa se ocupara de rellenar los espacios en blanco donde el concepto Patria no estuviera sujeto al odio hacia *el otro*, o donde no fuera suficientemente claro el valor del sacrificio por la nación. "Sufrir bien, por algo que lo merezca, da juventud y hermosura". Su visión teleológica de la vida humana, en especial la del cubano, estará irremediablemente conectada con el sacrificio y la violencia, tanto en ejercicio como en padecimiento, como asegura Diego Jorge G. Sierra: "[…] Martí evidenció una actitud positiva hacia el sacrificio y la muerte socialmente necesario. El sacrificio es nacer para la vida de lo bueno, es el más puro goce de la humanidad y anuncia la recompensa en el cielo. Debe prepararse a todo hombre para la batalla, la privación y la desgracia. Para el Apóstol el sacrificio supone la doma de sí mismo, forja la personalidad, embellece la vida y da felicidad. Asimismo una actitud positiva hacia la muerte se fundamenta en sus ideas religiosas sobre la inmortalidad del alma virtuosa. Por ello la muerte es generosa, es amiga, es un premio, cuando se ha cumplido bien la obra de la vida". GONZÁLEZ SIERRA, DIEGO J. "El ideario martiano y la formación del hombre". *Revista Cubana de Psicología*, Vol.17, No. 3 (2000) 297-306. p.300-301. Creemos que es importante destacar que en la obra martiana – en su edición crítica de Obras completas compuesta por 29 tomos – siempre se entreverá esta idealización del sacrificio como aspecto positivo; y la justificación de la violencia como generadora de cambio. Es importante que nos detuviéramos en este espacio, porque la obra martiana se constituirá, como hemos dicho, en el ideario estimulante de las revoluciones y de las luchas armadas, posterior al inicio de la República.

[592] Claude Lefort en "La invención democrática", analiza el suceso de la creación de un enemigo como principio de identidad nacional, sosteniéndose en la separación del *nosotros* y *los* otros. Dirá: "La definición del enemigo es constitutiva de la identidad del pueblo. Y desde este punto de vista, la metáfora del *cuerpo*, vigente en la propia época de Lenin, se impone a nuestra atención. La campaña contra los enemigos del pueblo queda ubicada bajo el signo de la profilaxis social: la integridad del cuerpo depende de la eliminación de *sus parásitos*". LEFORT, CLAUDE. *La invención democrática*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1992. p.49.

espacio público o privado, que no esté determinado y rodeado de la violencia. El mismo instinto de denominar como revolución cada una de las luchas de independencia, o de las luchas contra la tiranía, responden a esta familiaridad del cubano con la violencia y su capacidad destructiva y generativa: *pharmakon*[593] a mayor escala si queremos. Toda la estructura social cubana se verá afectada e integrada bajo la propuesta sacrificial y violenta como respuesta a un mandato de la Patria.

Violencia y sacrificio constituyen así, aún a día de hoy, los términos más comunes en la dialéctica revolucionaria, como reflejo del nacionalismo que vive superpuesto bajo las ideologías políticas de las distintas etapas y regímenes en la Isla[594]. Y se mantienen, violencia y sacrificio, en el discurso oficial (lo veremos con Fidel Castro más adelante), como ejercicio determinante de la actitud de los cubanos ante los desafíos propios de la Revolución[595]. Así, por ejemplo, Ernesto "Che" Guevara es uno de los autores que más recrea en sus discursos la necesidad de la entrega sacrificial como característica principal del buen revolucionario. Su concepción del hombre nuevo está sujeta a esta consideración sacrificial en favor de la revolución[596]. Otro ejemplo nos lo encontramos en el diario de

[593] Supra pp. 131, 152, 161, 162, 213, 219, 220, 221. En especial en la página 219 se explicita el sentido del término *pharmakos,* en su sentido benéfico y maléfico al mismo tiempo.

[594] Así por ejemplo si leemos el Himno del 26 de Julio de 1953, creado para el ataque al Cuartel Moncada volvemos a encontrarnos el juego dialéctico de la violencia y del sacrificio, unido a la diferenciación de un enemigo que impide la gloria de la nación. El himno es solo un pequeño reflejo del ideal violento que inició la Revolución Cubana de Fidel Castro y que lo llevó al poder en 1959. En su letra encontramos tanto la glorificación de las luchas anteriores como el descubrimiento de un mal a erradicar en el momento actual, por lo cual se llamaba de nuevo a la Revolución. Dice así: Marchando, vamos hacia un ideal/ sabiendo que hemos de triunfar/ en aras de paz y prosperidad/ lucharemos todos por la libertad. /Adelante cubanos /que Cuba premiará nuestro heroísmo/ pues somos soldados/ que vamos a la Patria liberar. / Limpiando con fuego/ que arrase con esta plaga infernal / de gobernantes indeseables/ y de tiranos insaciables/ que a Cuba han hundido en el Mal. /La /sangre que en Cuba se derramó /nosotros no debemos olvidar /por eso unidos hemos de estar /recordando a aquellos que muertos están. /La muerte es victoria y gloria que al fin /la historia por siempre recordará /la antorcha que airosa alumbrando va /nuestros ideales por la Libertad. /El pueblo de Cuba... /sumido en su dolor se siente herido /y se ha decidido... /hallar sin tregua una solución /que sirva de ejemplo /a ésos que no tienen compasión /y arriesgaremos decididos /por esa causa hasta la vida / ¡que viva la Revolución!

[595] Tad Szulc recoge las palabras de Fidel donde reconoce que el sacrificio revolucionario, tiene una semejanza al martirio religioso, lo que advierte de la interpretación cubana de sacrificio, aun en el espacio político o social, como un principio religioso. "Fidel observed that 'I am certain that upon the same pillars on which today reposes the sacrifice of a revolutionary, yesterday reposed the sacrifice of a martyr for his religious faith'. He added that without 'altruism' neither 'a religious hero nor a political hero' can exist." SZULC, TAD. *Fidel. A critical Portrait*. Harper Perennial, 2000. p.36. (edición Kindle).

[596] "El individuo de nuestro país sabe que la época gloriosa que le toca vivir es de sacrificio; conoce el sacrificio. Los primeros lo conocieron en la Sierra Maestra y dondequiera que se luchó; después lo hemos conocido en toda Cuba. Cuba es la vanguardia de América y debe hacer sacrificios porque ocupa el lugar de avanzada, porque indica a las masas de América Latina el camino de la libertad plena". Y más adelante: "Sabemos que hay sacrificios delante nuestro y que debemos pagar un precio por el hecho heroico de

Ernesto Cardenal, en su visita a Cuba, donde relata su conversación con un joven cubano que le dice: "La revolución exige mucho. Y cuesta. Exige mucho sacrificio, pero hay que darlo". Y en otro lado: "[…] los anuncios aquí siempre incitan al sacrificio, al heroísmo, al trabajo por la comunidad…"[597]

Quizás donde lo vemos más visible es en el cambio programático que se evidencia cuando se origina el traslado de la primera lógica martiana de "Libertad o Muerte", como forma de entender la Patria en conexión con la independencia, al discurso fidelista de "Patria o Muerte, Venceremos", donde la Patria es la Revolución. Aunque hay un cambio de programa, y de paradigma, ambos están sujetos a la violencia y al sacrificio; el primero como forma del cambio hacia la independencia, el segundo como abnegación y entrega en la lucha por un proceso y sistema político. La realidad de violencia y sacrificio en el nacionalismo cubano – quizás de forma universal, en todos las naciones – reporta la necesidad de una entrega radical de todos los sujetos a la violencia por la Patria. Es imposible liberarse de la llamada de la Patria al juego de la violencia, ejercida o padecida. Todos los sujetos están obligados a una relación con la violencia: o en la acción para liberar a la nación, o en el sometimiento al sacrificio, entendido como entrega sagrada a

---

constituir una vanguardia como nación. Nosotros, dirigentes, sabemos que tenemos que pagar un precio por tener derecho a decir que estamos a la cabeza del pueblo que está a la cabeza de América. Todos y cada uno de nosotros paga puntualmente su cuota de sacrificio, conscientes de recibir el premio en la satisfacción del deber cumplido, conscientes de avanzar con todos hacia el hombre nuevo que se vislumbra en el horizonte". GUEVARA, ERNESTO "CHE". *El socialismo y el hombre en Cuba.* 1965. pp.19-23. https://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm. En Guevara, tanto el sacrificio como la violencia adquieren cuotas insospechadas. De los líderes revolucionarios, el Che era el más sanguinario y el que mejor comprendía el sentido expiatorio de la violencia. Su intención de purificar la nueva sociedad y crear al hombre nuevo pasaba por un importante sistema de "desinfección" de la nueva sociedad, unida a la violencia sacrificial. Irving Horowitz escribió sobre el Che: "Guevara reclamó después muchos Vietnam en toda América Latina. Esta exhortación, aseguró, es una consecuencia de la impotencia general y de los defectos de China y la Unión Soviética. Liberalmente, describió el conflicto masculino, apocalíptico que exigirían estos Vietnam: '*el odio implacable hacia el enemigo nos impulsa por encima y más allá de las limitaciones naturales del hombre, y nos transforma en efectivas, violentas, selectivas, y frías máquinas de matar. Nuestros soldados deben ser así; un pueblo sin odio no puede vencer a un enemigo brutal. Debemos llevar la guerra hasta donde el enemigo la lleve: a su casa, a sus centros de diversión, en guerra total. Es necesario impedirle que tenga un momento de paz, un momento tranquilo fuera de sus barracas o incluso dentro, debemos atacarlo dondequiera que pueda estar, hacerle sentirse como una bestia acorralada dondequiera que pueda moverse*'". HOROWITZ, IRVING L. *El comunismo Cubano: 1959-1979*. Biblioteca Cubana Contemporánea, Editorial Playor, Madrid, 1978. p.36. Las cursivas son nuestras.

[597] CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. pp.34-48. El relato de Cardenal está escrito de su viaje a Cuba en 1970, y es sumamente esclarecedor porque nos sitúa ante la realidad del pueblo cubano, en un año tan decisivo, donde el concepto de sacrificio estaba más vigente que nunca a causa del disparatado, y fallido, intento de producir 10 millones de toneladas de azúcar para su venta, principalmente a la URSS. El sacrificio del pueblo, que en el periodo 1969-70 tuvo enormes carencias, respondía no solo a un principio económico, sino a un intento de volver a llevar al pueblo el entusiasmo y el interés de construir La Revolución en mayúsculas; factor esencial para que el aparato revolucionario pudiera seguir produciendo legitimidad y apoyo.

la Patria. Pero este llamado es ineludible para todos y se nos hace visible en la propuesta de la teoría mimética sobre el sacrificio, donde es imperativa la unanimidad de toda la comunidad y cada uno acogiendo, con gusto, su papel: unos como verdugos, otros como víctimas.

Esta conversión del paradigma martiano no es visible para el discurso oficial que defiende una relación intrínseca entre las ideas martianas-fidelistas como forma de adecuarse al debate sobre una única revolución. Para el relato oficial no existe un cambio de programa entre la idea de Martí y la de Fidel, sino que es un continuo perfeccionamiento del ejercicio revolucionario, hasta culminar en 1959[598]. De tal forma que el lenguaje y las ideas sean las mismas, desde el origen del nacionalismo patriótico hasta la Revolución en el poder: solo una revolución, solo una historia.

[598] En la web del Ministerio de Asuntos Exteriores de la República de Cuba, del día 25 de febrero del 2021, y como homenaje a un aniversario más de la lucha de independencia organizada por Martí el 24 de febrero de 1895, podemos leer: "No fue en vano la sangre derramada para que 64 años después del también llamado Grito de Baire, Cuba prosiguiera en la batalla para no dejarse escamotear su libertad por las ansias del poderoso vecino del norte, lo que abriría una nueva etapa de lucha, ahora bajo una adecuada y recurrente doctrina martiano-fidelista, que trasmutó el inicial Libertad o Muerte, por el Patria o Muerte, Venceremos de nuestros días. Tal postulado, nutriente para preservar y asegurar vida para la inmensa mayoría de un pueblo en revolución y edificación socialista, está implícito en el Programa del Moncada, devenido guía para el desarrollo socio-económico de nuestro país, y que contiene en cada uno de sus enunciados y materializaciones, un sólido matiz de preservación humana, con permanente vigencia y evolución. Por qué se empeñan los enemigos de la nación cubana y sus cipayos de adentro y de afuera, en restar sentido y alcance al viril Libertad o Muerte de nuestros mambises y al Patria o Muerte surgido desde el alma de un pueblo ante la barbarie terrorista yanqui. No hay mejor representación en esas decisiones patrióticas que acciones en beneficio de la vida de un pueblo, como la actual edición 60 de la campaña de vacunación contra la poliomielitis, que en Cuba preservará de la enfermedad a más de 450 mil niños, y ratificará la condición de primer país libre de la polio en América Latina, por sólo citar ese ejemplo. El legado de nuestros próceres independentistas está implícito en cada uno de los humanos programas de la Revolución, con un marcado propósito de resguardar la vida de todo un país, en cuanto a salud, educación y derechos libertarios se refiere, a partir de su amplio universo inclusivo y de participación popular. Libertad o Muerte y Patria o Muerte, nos conservan dispuestos para hacer frente a contingencias de cada aumento en el encono, como ahora, de un genocida bloqueo con el que se pretende rendirnos por hambre, necesidades y desesperación, como rezan en los tenebrosos postulados de ese ilegal y obsoleto engendro". http://misiones.cubaminrex.cu/es/articulo/libertad-o-muerte-Patria-o-muerte-venceremos-para-mas-vida-con-decoro (Última revisión 21/02/2022)

2.3. Las revoluciones cubanas como un único proceso. Nexo entre acontecimientos históricos. La *Revolución* en mayúsculas.

Como hemos visto, junto al binomio anarquía-dictadura aparece un tercer fenómeno político fundamental en América Latina, la revolución[599]. Pero, como en el caso de Cuba, este fenómeno no se considera un ejercicio político más, o como parte de un proceso, sino más bien la dinámica misma de la sociedad desde la construcción simbólica de la nación. Cuba es una revolución constante. Así mismo lo defiende Martí cuando escribió: "La revolución en Cuba no es una trama; es el alma de la Isla"[600].

Si la revolución es el alma de la Isla, no es de extrañar que se generé un mito sobre un único proceso al que se adhieran distintos hechos históricos. La revolución es la Isla y su historia está construida por los distintos acontecimientos donde más visible es este fenómeno. De tal manera que nos encontramos de nuevo ante un espacio geográfico determinado, siempre, por un ejercicio político con el que se identifica en totalidad; al mismo tiempo que se corrobora la violencia en el espíritu colectivo inconsciente cubano, porque toda revolución es violencia, por encima de todo. Este mito viene acompañado de una comprensión cíclica de la historia que se entiende como recuperación fáctica de los hechos acontecidos en el pasado, dando vida a ese único proceso que es la revolución. Pero también es claro que en la construcción de tal proceso, la historiografía debe ayudar en el desbordamiento de la información, conteniéndola e incluso eliminándola. Por lo cual la existencia de una única revolución, con espacios intermedios de formación de los grandes líderes, es una salida elegante al dilema histórico continuista. Aunque este dilema se salta un periodo fundamental de Cuba en favor de la política posterior, la República.

Esta narratología de una única revolución no es evidente hasta el triunfo revolucionario de 1959. Nace con Fidel Castro y su gobierno la construcción del nexo histórico como

[599] En el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española, la voz revolución es definida como: 1.f. Acción y efecto de revolver o revolverse. 2.f. Cambio profundo, *generalmente violento*, en las estructuras políticas y socioeconómicas de una comunidad nacional. 3.f. Levantamiento o sublevación popular. 4.f. Cambio rápido y profundo en cualquier cosa. https://dle.rae.es/revoluci%C3%B3n (Ultima consulta 17/05/2022). Aun así, el término es de una ambigüedad impactante, que impide que los distintos autores alcancen un concepto final sobre que fenómenos pueden o no ser denominados "revolucionarios". Cf. BRINTON, CRANE. *Anatomia de la Revolución*. Aguilar, S.A. Ediciones, España, 1962. (trad. Castellano Gonzalo Guasp), p.15. Para nuestra investigación nos valemos de la postura clásica del término Revolución, entendiéndola como una serie de sucesos encadenados que provocan, o buscan provocar, a través de la violencia, un cambio en la sociedad. Al mismo tiempo que se constituye como un motor capaz de sostener la formación de un nuevo estado político, surgido del caos que se genera en la propia revolución.

[600] MARTÍ, JOSÉ. "El alzamiento y las emigraciones". *Periódico Patria*, 21 de noviembre de 1893.

elemento legitimante, a la vez que explicativo, de la historia de Cuba[601]. En este nexo histórico es, también, donde se verifica el olvido obligatorio al que se someterá al pueblo de Cuba, sobre la forma de leer el periodo republicano. Rafael Rojas afirma:

> "Algunos números de los primeros meses de 1960, de *Lunes* de *Revolución*, el suplemento literario del periódico Revolución, que dirigió Guillermo Cabrera Infante, trasmiten muy bien la articulación de ese nuevo relato histórico. En el número 48, dedicado a Estados Unidos y América Latina; en el 49, sobre el atentado a La Coubre; en el 54, sobre Panamá; o en el 55, titulado 'USA versus USA', ya es legible una narrativa histórica que presentaba todo el lapso histórico de la República, de 1902 a 1958, como interregno colonial, a la vez que establecía la conexión simbólica del triunfo del 1° de enero de 1959 con las gestas separatistas de 1868 y 1895. *El mito de una sola revolución, siempre pospuesta por la intervención de Estados Unidos, que alcanzó su formulación más plena en un discurso de Fidel Castro, en 1968, durante la celebración del centenario de la primera guerra de independencia, comenzará a escribirse y a difundirse desde aquellos años.*"[602]

Rojas considera que la propuesta política del nuevo gobierno va encaminada a oscurecer un rico periodo histórico como fue la República de Cuba, concediéndole el título de "neocolonia"[603]. Tal término aseguraba a Fidel y a su grupo una doble ventaja. Por una lado, asemeja a los Estados Unidos con el Reino de España durante la etapa de la colonia, permitiendo la difusión, nuevamente de una dialéctica de la violencia entre *el nosotros* y

[601] Es justamente la idea defendida por Karl Marx: "los hombres hacen su historia, pero no la hacen libremente, bajo las circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas con que se han encontrado directamente bajo las condiciones dadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos. Y cuando estos parecen ocuparse precisamente de subvertir las cosas, de realizar algo nunca visto, precisamente en esas épocas de crisis revolucionarias, conjuran medrosamente a su servicio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas, sus disfraces, para abrir con este viejo y venerable vestuario y con este lenguaje prestado la nueva escena de la historia universal" MARX, CARLOS. *El 18 de brumario de Luis Bonaparte.* FCE, México, en Obras fundamentales de Marx y Engels, vol. 5.

[602] ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido. Mito, historia y poder en Cuba*. Penguin Random House Grupo Editorial, México, 2012. p.44. (versión Kindle). La cursiva es nuestra.

[603] En otra parte asegura: "La historiografía académica producida dentro y fuera de la Isla da cuenta de que la vida social, económica, política y cultural de Cuba, entre 1902 y 1958, fue intensísima y no puede ser reducida al contexto de una colonia norteamericana. Durante las primeras décadas revolucionarias, la historiografía marxista intentó desarrollar el concepto de neocolonia que, por lo menos, matizaba el grado de dependencia de Estados Unidos durante aquel medio siglo. Sin embargo, en las versiones más difundidas de la historia oficial, que son las que aparecen en los textos comentados, esa matización es abandonada por la identidad entre el pasado prerrevolucionario y el estatuto colonial, que niega toda capacidad de agencia a los actores políticos republicanos". *Ibid.* p.92.

el *ellos*. Los Estados Unidos solamente constituirán la nueva metrópoli a la que estaría sujeta la Isla, por lo cual era necesario mantener vivo el casi apagado instinto revolucionario del sujeto cubano. Por otro lado, el hablar acerca de un estado neocolonial permite reconocer como legitima la lucha de Fidel iniciada en 1953. Esto asegura que en el discurso político, el ejercicio revolucionario violento, no padeciera de críticas, sino que fuera entendido siempre como un imperativo propio de la sociedad, que lo exigía. El concepto de neocolonia, como el anterior de colonia, nos refleja también el grado de mimetización de la sociedad cubana, que es incapaz de liberarse de las cadenas de la imitación forzada de un modelo externo. De tal manera que la lucha se constituye como la medida oportuna para alcanzar ese deseo siempre existente en el alma de la nación: la originalidad[604].

Algo semejante a lo defendido por Rojas, lo sostiene Alain Basail que sugiere una lectura religiosa al nuevo discurso, marcado por el nacionalismo y el revolucionarismo, de Fidel y su grupo rebelde. De forma que entendamos que la Revolución Cubana se enmarca de forma determinante como culmen de un arduo y extenso proceso. Afirma Basail:

> "Cuando el 1° de enero de 1959 Fidel Castro expresó en una alocución por Radio Rebelde desde Palma Soriano, 'Esta vez los mambises entrarán en Santiago' y '¡La historia del 95 no se repetirá!', el jefe guerrillero subrayó la idea de la continuidad del proyecto de liberación nacional iniciado en el siglo XIX y enfatizó la discontinuidad de la historia neocolonial que con la intervención extranjera frustró el independentismo y el nacionalismo cubanos. Desde ese momento el discurso político exaltó un mito

[604] "La revolución despertó en el cubano común un sentido de poderío que le permitió imaginar una nueva Cuba con mayor soberanía e igualdad" PÉREZ-STABLE, MARIFELI. "Ciento veinticinco años de lucha, el nacionalismo cubano y la democracia política hacia el siglo XXI". *Revista Estudios Internacionales*, Vol. 27, No. 107-108 (jul-dic 1994). 335- 348. p.337. Es evidente para Pérez Stable que la Revolución Cubana de 1959, significó para el pueblo el último intento de lo original, del alcance y disfrute de la construcción de la nueva sociedad, de ahí también que sea evidente el radicalismo con el que se actuó desde el primer momento. No se podía comprender ningún proceso revolucionario en Cuba sin la idea de una violencia destructora de toda la realidad, y la Revolución Cubana fue el máximo exponente de esta realidad. No importa si el término sea colonia o neocolonia, la originalidad y la identidad nacional se constituyen como los objetos de deseo en la rivalidad mimética entre Cuba y un modelo externo, dígase España o Estados Unidos. Ese modelo externo sufre siempre la carga del amor-odio, del *double-bind* girardiano, donde encuentra un placer y una agonía en la imitación que genera en los demás países – ¿tendrá esto que ver con su propensión imperialista? –. Por su parte Cuba, como sujeto apasionado, des-conoce (*méconnaissance*) la imitación que lleva a cabo de modelos políticos externos, tanto en sus relaciones comerciales como en su realidad política. De ahí que busque a toda costa la independencia como único argumento válido para demostrar su valía a nivel internacional, o al menos su interés de constituirse como nación original. En el tema de la originalidad y de la identidad nacional de Cuba, hallamos la perfecta síntesis de las relaciones triangulares conflictivas de René Girard.

> fundacional: en Cuba se ha librado una sola lucha por la independencia nacional que llegaba a glorioso y necesario término, como el cumplimiento de un proyecto patriótico y de una promesa histórica hecha por José Martí a fines del siglo XIX. De hecho, al autoproclamarse la Revolución como la realización del sueño histórico, se afirmaba como una continuidad del pasado glorioso, y su resultado inevitable como destino histórico y designio cumplido sin dejar de advertir las amenazas externas e internas. La historia constituyó un terreno de luchas interpretativas para legitimar y hacer plausible discursivamente el nuevo proyecto social que refundaba el pasado a través de un presente en el que se redimían los pecados persiguiendo un ideal, un futuro-paraíso: 'Pues toda revolución se presenta como resultado inevitable de la anterior, legitimando con ella su advenimiento. Al hacerlo, se inscribe en la versión mítica de la historia ya existente, declarando a la vez su propósito de satisfacer las expectativas de la nación'. Tal secuencia mítica se presenta, como en la escatología judeocristiana (paraíso-caída-redención), en tanto secuencia lineal y, con la salvación, trascendental (Patria-nación-revolución)."[605]

En su obra, Basail asegura que la Revolución Cubana se entiende a sí misma *como el cumplimiento de un proyecto patriótico y de una promesa histórica hecha por José Martí a fines del siglo XIX;* y en esta autoproclamación se incorpora a la línea temporal como culmen de la historia, e inicio de un nuevo comienzo.

Este nuevo comienzo está marcado por dos elementos que debemos detallar. El primero de ellos es la construcción de una nueva cultura sometida bajo principios religiosos secularizados, construyendo junto al totalitarismo una religión política. El segundo es el rompimiento, ciertamente paradójico, que representó hablar de la Revolución con mayúsculas, y referirse a la de 1959 como el culmen de toda la historia de independencia, unido a la muerte del estilo revolucionario inscrito en la experiencia vital del cubano.

1) Toda revolución está llamada a generar el cambio. Es un proceso espontáneo que genera en los sujetos la capacidad de pasar de una crisis social a un nuevo patrón cultural de sociedad, pasando irremediablemente a través de un ejercicio de violencia cruenta. De esta forma es fácil determinar que toda revolución surge en una crisis, o genera una, y

[605] BASAIL RODRÍGUEZ, ALAIN; CASTAÑEDA SEIJAS, MINERVA YOIMY. *Fugas re-encantadas. Astucias cubanas de las identidades religiosas de los noventa.* CLACSO, 2019. p.120-121.

que por lo mismo se resuelve en la violencia, hasta dar luz a una nueva sociedad[606]. La teoría de Girard sobre el mecanismo del chivo expiatorio es visible en este aspecto. La revolución se cierra con el fin de un estilo social y político dando lugar a uno, *completamente diferente*. Ponemos esto en cursiva, porque el objetivo de una revolución es acabar con el *ancien régime* sin volver a cometer sus mismos errores, pero esto no siempre ocurre.

En el caso de Cuba, la Revolución Cubana, en mayúsculas, de 1959, se transformó en el fin natural de un proceso del cual era heredero, y se permitió reformar en su totalidad la experiencia social humana, junto con las instituciones, etc. En 1959, el éxito de una pequeña guerra civil llevó al pueblo al entusiasmo, en la creencia compartida de la necesidad de un cambio político, económico y social[607]. Pero en ese entusiasmo se generó también una mistificación, una religión política, que sacralizó a los rebeldes y sus causas, hasta el punto de la formación de un estado cuasi religioso que tomó las veces de Iglesia, poco a poco[608] (más adelante detallaremos este proceso y cómo está unido al estilo del mecanismo del chivo expiatorio girardiano).

---

[606] "[…] un tránsito revolucionario a lo real que ha de implicar, por fuerza, la violencia. El proceso revolucionario es necesario porque el sujeto mismo lo requiere para dar término a sus propios conflictos, para realizar el proceso que lo lleve a su coherencia y su unificación" DÍAZ INFANTE, DUANEL. *La revolución congelada. Dialécticas del castrismo.* Editorial Verbum, España, 2014. p.44. Lo que antes representaba el sacrificio ritual, ese acceso a la paz obtenida por la canalización de la violencia, ahora pasa al proceso revolucionario como generador de cambio y unidad. Y creo que tiene razón, pero no resalta que este proceso revolucionario en su búsqueda de unificación debe centrarse en un oscuro sistema de depuración que elimina a los sujetos discordantes de la operación.

[607] "La revolución gozaba de un consenso muy poderoso, porque alentaba la confianza en un futuro luminoso para el país, la realización de la promesa nacional tantas veces frustrada y una superación rápida de los males que aquejaban a todos, o a grupos sociales determinados: la miseria y el desempleo, el fraude, la malversación y la mentira como modelos de conducta pública, la explotación de los trabajadores, la falta de servicios de salud y educación, el racismo, la prostitución, la incuria, el entreguismo a Estados Unidos. Entre todos se podría conseguir abolir tantos males, y con ellos las formas de vida perversas a que ellos obligaban. La ley de disolución de los partidos políticos y la expeditiva depuración de la administración pública y los sindicatos no confrontaron oposición… Los líderes revolucionarios no manifestaban respeto por las instituciones y las ideas que habían sido consagradas hasta entonces, ni por un retorno rápido al orden. Y el pueblo tampoco". En: MARTÍNEZ HEREDIA, FERNANDO. *Pensar en tiempo de Revolución Antología esencial*. CLACSO, 2018. p.532.

[608] "Nadie como Lezama para caracterizar la mística de este momento: 'La Revolución Cubana significa que todos los conjuros negativos han sido decapitados. El anillo caído en el estanque, como en las antiguas mitologías, ha sido reencontrado. *Comenzamos a vivir nuestros hechizos y el reinado de la imagen se entreabre en un tiempo absoluto.* Cuando el pueblo está habitado por una imagen viviente, el estado alcanza su figura'". GONZÁLEZ AROSTEGUI, MELY DEL ROSARIO. "El conflicto ideológico en los años fundadores de la Revolución Cubana y el dilema de los intelectuales". En: BOLAÑO, CESAR et al. *Cuba: el legado revolucionario y los dilemas de la izquierda y las fuerzas progresistas en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires, 2018. p.61. La cita de Lezama Lima proviene de LEZAMA LIMA, JOSÉ. "A partir de la poesía". En: LEZAMA LIMA, JOSÉ. *La cantidad hechizada.* Ediciones Unión, La Habana, 1970.

Del mismo modo que las luchas revolucionarias de 1869, 1895 y 1933; la Revolución de 1959 buscó dar vida a un proceso de cambios radicales que redujeran al mínimo el estilo político previo. Pero a diferencia del resto de procesos revolucionarios, la de 1959, construyó un discurso sacralizador que debía legitimar el mismo hecho. Si como vimos, José Martí dio vida en su lenguaje a una religión civil, que luego tendría alternancias con la existente dentro de la República; la Revolución Cubana dio vida en su uso del lenguaje y el discurso simbólico, a una religión política que era base y sostén del sistema totalitario[609]. Creemos lógicamente, que no se esperaba un cambio tan radical de la forma de vida de los cubanos con el triunfo de esta revolución, pero aun así, la violencia existente durante la dictadura de Batista, junto con el recuerdo de la ineficiencia y la corrupción en los gobiernos democráticos, decantaron la balanza a favor de Fidel y su grupo, dejando en sus manos, sin ninguna supervisión, la consolidación del nuevo estatus político de la nación. La construcción de un sistema político carismático centrado en Fidel, junto con la construcción místico-simbólica del nuevo calendario y el nuevo panteón de héroes, devino en una religión política que apartaba toda forma de crítica al futuro gobierno, en tanto que se correspondía con el deseo del pueblo[610]. Así, la nueva Revolución, que culminaría siendo identificada, al mismo tiempo, con la Patria y con una religión política, fue el punto determinante de la historiografía, convirtiendo la victoria de los rebeldes en el momento axial, el fundamento cosmogónico de la nueva historia de Cuba. Pero un mito fundacional que hacía hincapié en dos aspectos importantes. El primero es la recreación de un nexo consolidado sobre la historia, donde para dar vida a la Revolución en mayúsculas, el pueblo cubano debió luchar y penar por casi un siglo

[609] Abel Sierra Madero asegura: "Aunque la vanguardia revolucionaria cubana se erigió proclamando una doctrina ateísta y anti religiosa, manejó una serie de dogmas ideológicos para lograr el poder absoluto e instaurar su propia religión política. 'El partido es inmortal', afirmaba una vieja consigna; de este modo se sincretizaba el materialismo científico con el mesianismo de Fidel Castro. La figura del máximo líder se articuló en la repartición "equitativa" de los panes y los peces, y se construyó sobre la base de la promesa y el milagro. La reconversión de religiosos y homosexuales en 'hombres nuevos', dentro de las UMAP se manejó como uno de esos milagros". SIERRA MADERO, ABEL."'El trabajo os hará hombres'. Masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta". *Cuban Studies,* Vol. 44, (2016). pp. 309-349. p.340.

[610] "El mito les ofrece a los gobernantes una 'palanca de comando', con ayuda de la cual pueden 'operar sobre los egoísmos individuales' para asociarlos a la acción colectiva. Fuente única del fenómeno autoritario, de la 'obediencia consentida', el mito les confiere la legitimidad sin la cual el poder de hecho no se convertiría jamás en 'poder de derecho'. No es por azar que en el Estado- nación moderno – y con mayor razón los estados totalitarios – la enseñanza del mito se convierte en asunto de Estado. Los mitos del nacionalismo se propagan desde los primeros años de la escuela primaria; el nacionalismo cultural incorpora a los héroes de la cultura al Panteón de los grandes hombres transformados en objeto de culto (siempre que haya nacido en ese Estado, aunque a menudo sean meros charlatanes)". RESZLER, ANDRÉ. *Mitos políticos modernos*. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1984. p. 287. (Trad. Castellano Marcos Lara).

contra demonios externos e internos que la sometían, hasta alcanzar finalmente su liberación el 1º de enero de 1959. El mejor lector de este hecho es Sergio López Rivero que da en el punto central de la cuestión al sugerir:

> "Aceptar que el proceso revolucionario cubano de los años cincuenta de este siglo haya podido ofrecer esa sensación a sus protagonistas, solo es probable en tanto se identifique la Historia de Cuba con la épica patriótica y esta a su vez con la formación de la nación. La historia tomando los elementos poderosos de la etnología religiosa, con toda una geografía de lo sagrado en las calles y avenidas, plazas y edificios públicos. Una lectura que se ajusta a la memoria de los padres fundadores de la nación cubana, para desde allí convocar de nuevo a la subversión. Un relato de liberación que rescató la leyenda de la "revolución inconclusa", mediante una segunda celebración que adquirirá el carácter de reificación. La revolución, que como una especie de zurcido histórico agrupará en el lienzo sagrado de la Patria a Carlos Manuel de Céspedes con José Martí, a Antonio Maceo con Máximo Gómez: y a todos ellos, con Rafael Trejo, Julio A. Mella, Antonio Guiteras, Eduardo Chibás y Fidel Castro. […] Una historia de "próceres ilustres" que supieron rebelarse. Una revolución que "no ha terminado todavía". La "verdadera" o la "única" revolución como acostumbraban a llamarla los revolucionarios cubanos, dándole el sentido trascendente del progreso y del final de la Historia de Cuba."[611]

El segundo aspecto importante es que, a partir de este mito fundacional, se generó la distinción antes-después de la Revolución que ejercía como juez y verdugo de la historia y los sujetos, determinando y construyendo un amplísimo número de categorías sacrificables que no debían traspasar las puertas de la gloria revolucionaria. Esto último determinó los primeros aspectos políticos sacralizados de la Revolución, pues se echó mano de la religión civil republicana (que luego sería transformada en religión política totalitaria) utilizando categorías y lenguajes mágico religiosos, como fundamento legitimante de una carnicería como paso fundante de la nueva Cuba. La Revolución debía acabar la crisis y empezar con un inmenso sacrificio religioso que determinará, con la sangre de muchas víctimas en 1959 y en el futuro, la separación antes-después o dentro-fuera del espacio sagrado revolucionario.

[611] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p. 187-188.

2) La Revolución en mayúsculas no es de Fidel Castro, sino de Fulgencio Batista, su predecesor en el poder, y a quien se le considera un dictador por su golpe de Estado de 1952. Es justamente este *coup d'etat* al que Batista denominó la Revolución con mayúsculas. Batista aseguró:

> "Ante este cuadro de desolación y crisis, lleno de peligros y de sombríos augurios, fue necesario retornar al punto de partida de la *Revolución* como fuente de derecho, para asegurar la pacífica y democrática convivencia nacional, salvaguardar los avances sociales, defender la moral y mantener el ritmo de progreso, que es la sustancia de la Revolución."[612]

Batista, que provenía de la generación que en 1933 había derribado de su puesto al dictador Antonio Machado, justificaba su golpe de Estado como un hecho relacionado con la revolución del 33 y como dice Rojas: "Batista no sólo anulaba la Constitución, en nombre de la Constitución, sino que también postulaba a la Revolución de 1933 como fuente de derecho."[613] La justificación provenía de la deslegitimación de las formas de gobiernos existentes posteriores a 1944 (Fulgencio Batista fue presidente electo en el período 1940-44). Acusándolos de corrupción y otros males, el general Batista llevó a cabo su toma del poder por la fuerza con el "objetivo" de reencauzar la sociedad cubana a los fundamentos de 1933[614].

---

[612] DE LA CUESTA, LEONEL ANTONIO. *Constituciones cubanas. Desde 1812 hasta nuestros días*. Ediciones Exilio, Nueva York, 1974. p.330.

[613] ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido*. Penguin Random House Grupo Editorial México, 2012. p.33. (Edición de Kindle).

[614] "Batista mismo intentó justificar el golpe con el argumento de que los 'avances sociales' de aquella Revolución estaban en riesgo de ganar sus rivales las elecciones de 1952". ROJAS, RAFAEL. "El concepto de revolución en Cuba". *Prismas,* Vol. 23, No. 2 (jul.-dic. 2019) 189-196. p.189. Y en otro texto explica con más detalles: "En la documentación del golpe militar de Fulgencio Batista encontramos claramente expuesta la idea del estado de excepción. Batista, un líder de la Revolución de 1933 que apoyó la Constitución del 40, se consideraba a sí mismo como uno de los padres de la Carta Magna. En la 'Declaración Preliminar' a los Estatutos del Viernes de Dolores, el dictador y sus asesores jurídicos argumentaban que los gobiernos de Grau San Martín y Carlos Prío Socarrás habían 'desdeñado el sentido histórico' del texto constitucional y 'habían prácticamente anulado' a este último 'en su doble condición, como carta de derechos políticos y cuerpo de normas llamadas a conducir el proceso revolucionario hacia su etapa última y culminante'. Batista no sólo anulaba la Constitución, en nombre de la Constitución, sino que también postulaba a la Revolución de 1933 como fuente de derecho: «*Ante este cuadro de desolación y crisis, lleno de peligros y de sombríos augurios, fue necesario retornar al punto de partida de la Revolución como fuente de derecho, para asegurar la pacífica y democrática convivencia nacional, salvaguardar los avances sociales, defender la moral y mantener el ritmo de progreso, que es la sustancia de la Revolución*». En estas líneas es perceptible la recurrencia del concepto de Revolución —con mayúscula— en la cultura política cubana, que proviene de la segunda mitad del siglo XIX, y también se muestra la aporía jurídica de anular una Constitución en nombre de la Constitución y justificar un golpe de

Fidel Castro retomaría el concepto de Revolución con mayúsculas, aunque con reticencia por el uso indiscriminado que dio Batista al término, a raíz de sus escritos posteriores al ataque del Cuartel Moncada, en especial de su alegato de autodefensa *La historia me absolverá*[615] donde además realiza su primera alusión a un nexo histórico entre la revolución que él encabezaba con las luchas previas de 1868, 1895 y 1933; además de una alusión a las grandes revoluciones mundiales como ejemplo a imitar donde el objetivo era crear una nueva sociedad libre del yugo opresor, tanto externo como interno[616].

Esta nueva Revolución mantenía en su gen el revolucionarismo como actitud del cubano, pero estaba llamada a acabar con él. Como hemos visto a lo largo de nuestro recorrido, el revolucionarismo es un elemento esencial en la forma de ser del cubano. Está unido a la construcción del nacionalismo e incorpora la violencia y el sacrificio al lenguaje patriótico, como formas de vida. La Revolución de 1959, era heredera legítima de todos estos aspectos, pero sus líderes optaron, en la construcción de su gobierno, por acallarlo. El revolucionarismo, esa gallardía del cubano que le lanzaba a la violencia ante los problemas sociales o políticos desaparecería de forma real y simbólica a partir de la determinación del Triunfo de la Revolución, por todo lo alto. Si la Revolución Cubana de 1959 era el culmen y victoria sobre las fuerzas externas, generando finalmente la libertad del cubano, entonces la necesidad de una actitud revolucionaria del cubano, siempre atento a la vida pública, carecía de sentido; solo quedaría disfrutar de la nueva sociedad, una nueva sociedad que, a su vez, delimitaría el concepto Revolución en dos realidades

Estado con la idea de la Revolución como fuente de derecho. ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido*. Penguin Random House Grupo Editorial México, 2012. p.32-33. (Edición de Kindle). Las cursivas son nuestras para indicar la cita que incorpora a su lectura el propio Rojas.

[615] En su autodefensa, Castro, se cuestiona en varias ocasiones la legitimidad del uso del término "Revolución" cuando la utiliza Batista. Al mismo tiempo que legitima el uso de la fuerza que él llevó a cabo en tanto que se justifica por el golpe de Estado. Escribe Castro: "Admito y creo que la revolución sea fuente de derecho; pero no podrá llamarse jamás revolución al asalto nocturno a mano armada del 10 de marzo." CASTRO RUZ, FIDEL. *La historia me absolverá*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007. p.72; SOREN TRIFF, EDUARDO. *Affective narratology and Revolutionary Discourse in Spain (1931-36) and Cuba (1955-61)*. Doctoral dissertations. University of Connecticut, 2019. p.187-188, 246. https://opencommons.uconn.edu/dissertations/2360/ (Última revisión 19/03/2022).

[616] ROJAS, RAFAEL. "El concepto de revolución en Cuba". *Prismas*, Vol. 23, No. 2 (jul.-dic. 2019) 189-196. p.190.

diferentes[617]. Así el Triunfo de la Revolución el 1º de enero de 1959 significó, al mismo tiempo, la muerte del estilo revolucionario en la Isla.

Julián B. Sorel, expreso político que debió esconder su verdadero nombre bajo este alias[618]; hace alusión a dos procesos fundamentales para entender cómo la Revolución Cubana significó, paradójicamente, el fin de una manera de ser del cubano. El primero ocurre con el final de la Guerra de los Diez Años contra España, donde señala que:

> "La última -aunque no la menor – de las consecuencias ideológicas de la Guerra de los 10 años, fue que dio origen al *Mito de la Revolución Frustrada o Inconclusa*, corolario del Culto de la Revolución. La idea fundamental del mismo consistía en atribuir el fracaso del empeño separatista no tanto a las características propias del movimiento (impopular, clasista, regional) como a la actuación de fuerzas externas que perturbaron su natural desarrollo y feliz conclusión."[619]

El éxito ideológico de un mito como el de la Revolución Frustrada, permite entender la enorme validación popular en que se apoyó la Revolución de 1959. Solo ante una revolución frustrada se entiende la construcción de un nexo histórico similar. La de 1959

[617] "Finally, we are brought back to the meaning of 'the Revolution', with the leading question: What had the term meant during those early years of dramatic and rapid transformation and what did it mean as that period drew to something of a close? The answer takes us to the heart of the arguments about, and within, the process, since by the end of 1961 there were already at least two distinct meanings in the use of the term. The first was that soon implied by the increasingly common use of the eventually statutory term *el triunfo de la revolución* (the triumph of the Revolution): always referring to the rebels' victory in late 1958 and early 1959 and, with it, the end of the insurrection phase. In other words, that 'revolution' meant the act of overthrowing the Batista regime and with it the discredited ancien régime although few outside the leadership envisaged the scope of upheaval at the time of the victory. In that respect, therefore, 'the revolution' had clearly begun at the very least in early December 1956 (with the Granma landing and the start of the Sierra guerrilla campaign) but could justifiably be seen as starting on 26 July 1953 at the Moncada, since that episode's explicit purpose had been to generate a popular revolt through guerrilla warfare. That much was certainly true of the way that 'revolution' was understood by most non-Cubans at the time and since, who, when talking of subsequent events or issues, have mostly referred to the years after 1959 as 'after the revolution', rather than seeing the concept as referring to something continuing after the victory". KAPCIA, ANTONI. *A short history of Revolutionary Cuba. Power, authority and the State since 1959*. Bloomsbury Academic, United Kingdom, 2021. p.63. La primera interpretación entiende revolución como la lucha armada llevada a cabo contra Batista. Bajo esta idea La Revolución debió acabar el 1º de enero en tanto se logra un triunfo sobre el poder político y los milicianos toman la Habana con la huida de Batista. Pero una segunda interpretación será continuista del logro rebelde y se identificará como la revolución en el poder. Esta idea representa el ejercicio político del grupo rebelde. Así La Revolución se entiende como un proceso, siempre vivo, en movimiento, que se renueva y mejora a cada paso. Pero que no es un momento específico, sino el conjunto de elementos de antes y después del 59 la que lo identifica.

[618] Tuvimos la oportunidad de entrevistarle para nuestra investigación, y le agradecemos por todos sus comentarios y consejos sobre el estudio que llevamos a cabo sobre Cuba. (19 de noviembre de 2021, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid,)

[619] SOREL, JULIÁN B. *Nacionalismo y Revolución en Cuba* 1823-1998. Fundación Liberal José Martí. Madrid, 1998. p.68.

era la Revolución Triunfante, antítesis de la Revolución Frustrada, a quien daba término finalmente. Según Sorel, la lógica revolucionaria republicana pretendía adquirir el derecho de sustentar su lucha en el fenómeno de la frustración de la independencia, unido a la existencia posterior de una injerencia extrajera por parte de Estados Unidos, lo cual hacia efectiva la conexión con la historia y determinaba su papel en la misma.

> "Según esta variante, la república nacida de la semivictoria [sic] de 1898 no podía traducir al plano real los altos ideales que la habían inspirado ('el sueño de Martí') debido a un cúmulo de factores externos, de accidentes ajenos a la dinámica misma del proceso (muerte de sus dirigentes, intervención de Estados Unidos, etc.), por lo que la fabulosa promesa de libertad y prosperidad que la Revolución encarnaba quedaba incumplida, frustrada provisoriamente y como a la espera de un nuevo ciclo insurreccional, de una nueva generación que habría de culminar la magna empresa redentora."[620]

La existencia de obstáculos externos eliminaba cualquier duda de una frustración por motivos internos. Eran estos obstáculos e injerencias las que imposibilitaban a una revolución alcanzar su papel determinante y su objetivo de generar una nueva Cuba. Por lo cual, el triunfo de 1959 se constituyó como una novedad sin precedentes, que además de consolidar finalmente el proceso revolucionario, lo llevó a una victoria efectiva. Parece entenderse así que la libertad era finalmente alcanzada en el Triunfo victorioso, de ahí el sincero y enorme apoyo de todos los sectores sociales a Fidel y su grupo. Pero vemos que existe un deseo ambivalente en el cubano, alcanzar una revolución triunfante, al mismo tiempo que se deseaba el fracaso de la misma, como única forma de mantener la culpa alejada de los problemas internos y sujeta a la interferencia extranjera: mantener la dialéctica del amigo-enemigo, la existencia de un enemigo externo causante de todos los males. La Revolución Cubana de 1959, que en sus objetivos pasó rápidamente de derribar a un dictador, a dar fin a ese proceso revolucionario inconcluso, logró la suficiente efervescencia social para consolidar el cambio dinámico de la sociedad. Y justamente en esta victoria es donde Sorel considera que muere el revolucionarismo.

> "Como resultado de este acontecimiento, las generaciones que han accedido al escenario histórico después de 1959 no han tenido como referente inmediato otra revolución frustrada, sino LA REVOLUCIÓN, la transformación más súbita y radical

[620] *Ibid.* p.85.

jamás sobrevenida en la Isla. La paradoja consiste en que el triunfo de la rebelión castrista consiguió lo que no habían logrado los semifracasos [sic] anteriores: herir de muerte al revolucionarismo, que había llegado a ser consustancial con la cubanidad. El culto de la violencia política, la fe en la virtud palingenésica de la Revolución se ha evaporado en el ánimo de los cubanos hoy, sobre todo de los más jóvenes. Víctimas o beneficiarios de la primera revolución triunfante de su historia, están ahora de vuelta de las utopías gregarias. Es este el origen de la 'crisis de la ilusión' antes citada. Sus efectos son evidentes hoy en toda la sociedad cubana, casi cuatro décadas después del triunfo inequívoco de la más ambigua de las revoluciones cubanas."[621]

Luego del triunfo de 1959, Fidel podía decir que había triunfado, pero había asesinado el espíritu del revolucionarismo cubano, que Sorel considera es parte de la esencia de la cubanidad. Algo semejante de lo que acusa al régimen el pensador Rafael Rojas, que considera una manipulación de la historia y un rompimiento con la misma cuando la Revolución Cubana de 1959 se proclama como el culmen de los procesos revolucionarios e independentistas. Esta autoproclamación se centraba en la construcción simbólica del Estado-nación a partir de enero del 59 con el triunfo de Fidel, y no antes, lo que situaba a Cuba desde siempre en un impasse político y social que solo la Revolución, en mayúsculas, podría salvar. La idea que ve Rojas es que alrededor de Fidel se construye el mito del salvador, y que su lucha se vivifica como creacional, dando lugar al verdadero nacimiento de la nación. Paradojas interminables en el interior de la historiografía y su relato que se distancian por momentos cuando se habla de una tradición revolucionaria al mismo tiempo que de un fenómeno creacional. Sostuvo Rojas:

"Lo que de esa cultura y esa política interesaba a los ideólogos del nuevo Estado —las guerras de independencia, José Martí, el movimiento obrero, la Revolución de 1933 y algunos líderes del comunismo o el nacionalismo republicanos como Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena o Antonio Guiteras— era aquello que funcionaba como indicio providencial del triunfo revolucionario de 1959 y su institucionalización socialista. Los aparatos ideológicos del socialismo cubano se dieron a la tarea de trasmitir a la ciudadanía la idea de que Cuba comenzaba a ser una nación-estado, propiamente dicha, a partir de ese año y que su máximo líder, Fidel Castro, era el

[621] *Ibid.* p.122.

realizador de un sueño de independencia irrealizado desde la muerte de José Martí en 1895."[622]

El investigador Richard Gott considera por su parte que el triunfo revolucionario de 1959 no representó solamente el fin del revolucionarismo, sino también un cambio drástico en la propuesta nacionalista, que a partir de 1961 adquirió un apellido poco común para el momento, la situación y el lugar. La deriva comunista que poco a poco se introduciría en la cúpula del poder revolucionario implicó, necesariamente, la adhesión del lenguaje y de la estructura lógica y política al nuevo y muy alejado amigo del Este. Escribe Gott:

"Cuba se convirtió con Castro en un país comunista en el que el nacionalismo era tan significativo como el socialismo, y la leyenda de Martí se fundía con la filosofía de Marx. La habilidad de Castro, y una de las claves de su longevidad política, residía en la interacción permanente de los temas gemelos del socialismo y el nacionalismo. Devolvió su historia al pueblo cubano, permitiéndole ver el nombre de su Isla firmemente inscrito en la historia global del siglo XX."[623]

La preparación y difusión de un discurso tan forzado que unificase las doctrinas martianas con las marxistas o las futuras lecturas leninistas, no dejó de pasar factura al sistema político cubano que tuvo que ir aceptando cada vez más, como iremos viendo, bajar la cabeza en favor de un nuevo amo que le prodigase su favor. Esta unidad socialismo-nacionalismo en Cuba no encontró grandes escollos para introducirse en una población altamente emocionada por la gesta victoriosa, pero sí conllevó que una parte importante de la sociedad civil, junto con muchos y muy reconocidos antiguos revolucionarios, huyeran del país llevándose consigo el nuevo concepto de *revolución traicionada*[624]. Esta idea de una revolución que a efectos prácticos cambio radicalmente su rumbo y objetivos, permite que en su concepción de traicionada, se mantenga a flote en gran parte de los cubanos, pero la inmensa mayoría en el exilio, el revolucionarismo como parte de la

[622] ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido. Mito, historia y poder en Cuba*. Taurus, 2012. p.5 (Edición Kindle).
[623] GOTT, RICHARD. *Cuba. Una nueva historia*. Ediciones Akal, S.A., Madrid, 2007. p.222. (trad. Juan María López de Sá y de Madariaga).

[624] Miguel Ángel Quevedo, el editor de la revista Cubana *Bohemia* y uno de los más antiguos aliados de Fidel Castro fue de los primeros en dar uso a este concepto al decir: "Se ha descubierto el engaño. Ésta no es la Revolución por la que murieron más de 20 000 cubanos. Para llevar a cabo una Revolución puramente nacional no había ninguna necesidad de someter a nuestro pueblo al vasallaje ruso. Para llevar a cabo una revolución social profunda no era necesario instalar un sistema que degrada al hombre a la condición de Estado… Ésta es una revolución traicionada." THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1654.

naturaleza del isleño. De ahí que, en la actualidad, no son pocos los sectores sociales que consideran que “el sueño de Martí” aún está por cumplirse y que la Revolución de 1959 no ha alcanzado. La consolidación del totalitarismo permitirá que el concepto de la Revolución Traicionada nazca y reclame, nuevamente, una lucha contra un sistema fallido.

3. Cuba, 1959. El cambio de paradigma. Surgimiento del sistema totalitario.

3.1. Los orígenes del totalitarismo en Cuba.

Ningún hecho histórico es aislado, sino que es resultado innegable de una serie de factores que abren las puertas a estos acontecimientos. La Revolución Cubana de 1959, es uno de estos sucesos. Es la consecuencia final de un proceso secuencial de importantes y determinantes acciones que delimitaron el espectro político y la dinámica social en la Isla. Toda nuestra tesis se centra en un momento, un día, un mes, un año, como epicentro de consolidación de un régimen que afectaría, ya no solo a cuatro o cinco generaciones de cubanos, sino al mundo entero. Desde 1959 Cuba se convertiría, por su Revolución y su líder, en portada de noticias a nivel mundial, siendo protagonista la Isla de hechos de diversa magnitud, tanto en positivo como en negativo. Pero la Revolución Cubana no es más que eso: un cumulo de gestos, acciones, victorias y fracasos tanto cubanos como extranjeros, que se aunaron para concluir, e iniciar un nuevo proceso, el 1º de enero de 1959.

Se podría pensar que la Revolución de 1959 era inevitable, a causa de los distintos incidentes acaecidos en los primeros años de la década de 1950. Cuba, una nación pujante, nueva en el aprendizaje y construcción de la democracia constitucional, venía de haber vivido todos los regímenes políticos posibles en su territorio. Desde un periodo de colonización con virreyes y capitanes generales, hasta presidencialismos, dictaduras militares, y la tan anhelada democracia. Solamente le faltaba conocer, y conocería, el más perverso e infame de todos los sistemas políticos del siglo XX, el totalitario. Pero el totalitarismo en la Isla viene acompañado de una larga tradición de hombres identificados como salvadores que al acercarse al poder y probar un poco las mieles del mesianismo político, pervierten su actitud y cambian los sistemas. El totalitarismo cubano viene acompañado también de esa larga tradición de violencia y sacrificialidad en el lenguaje y en la forma, porque la Patria y la Nación nacieron con ambos conceptos religados entre sí, formando una simbiosis única y paso al sistema cubano a través de un nacionalismo intransigente que daba legitimidad a la lucha y a la violencia. Y por último el totalitarismo cubano es heredero también de la tradición revolucionaria como forma de solventar el binomio dictadura-anarquía, típico de América Latina, que le incitaba a la lucha violenta

ante cada acontecimiento que más o menos no estuviera reglamentado y auspiciado en el apoyo popular.

Como vemos, nuestros estudios han determinado algunos de los principios que dieron lugar al totalitarismo en Cuba. Un sistema que seguramente no fue pensado así en sus comienzos, pero que fue estableciéndose por la actuación de los sujetos. Es importante para nuestra investigación aclarar el papel y la participación de todos los sujetos en la consolidación del totalitarismo. Creemos que el sistema es fruto de todos los agentes sociales, que aseguran con su actuación el crecimiento del experimento político. De esta forma, tanto la actitud del líder carismático como del Partido, están unidas al apoyo de sus acciones por parte de la sociedad. La sociedad en su conjunto está involucrada en la creación del totalitarismo y no debemos considerarles víctimas del mismo, sino hasta que el sistema consolidado se da vuelta contra sus fieles. No podemos pasar por alto el amplio nivel de apoyo y fervor que muestran, la gran parte de los pueblos, al líder y al proyecto totalitario. Este fervor es, en gran medida, uno de los principales factores que permiten la acelerada llegada del sistema totalitario a estas naciones. Un fervor que impide un acercamiento crítico a las acciones que el poder político lleva a cabo, quizás hasta que es demasiado tarde. Un totalitarismo, se ha demostrado a lo largo de la historia, no es fruto de la casualidad y tampoco de la imposición de las ideas de un líder. Es el resultado de un apoyo popular sin dimensiones que afecta al criterio de los sujetos y que permite el reinado de la violencia. La masa acepta las pretensiones totalitarias, las acoge y las posibilita al encontrar en ellas una salida al estado social previo, sin llevar a cabo un juicio racional sobre la realidad que están permitiendo. La historia también ha demostrado que los pueblos que son guiados por las ilusiones románticas y se dejan seducir por el líder-héroe y sus "mitológicas" hazañas, son aquellos pueblos que dejan pasar inadvertidas las distintas alarmas que informan del experimento diabólico.

El sistema totalitario en Cuba es un proceso-experimento dinámico posterior al triunfo revolucionario de 1959; y es justamente a este momento donde los discursos del líder y las acciones del gobierno retornan, constantemente, en busca de legitimidad para sus actos. Así todo hecho posterior a 1959 no es un acto revolucionario, sino que es Revolución en sí misma. Todo presente se convierte en la repetición cíclica del momento principal que inaugura la historia en aquel tiempo de 1959. El pasado y el presente se reconcilian en la *revolucionarización* de todos los gestos y actitudes del presente. No es conmemoración de un hecho primordial, sino que todo es Revolución a cada instante. Sin

dudas podemos entrever el bagaje religioso oculto tras esta divinización de la lucha como un acto eterno. La Revolución no se identifica ya con un momento, sino como un *modus vivendi*, donde Cuba es siempre una eterna Revolución, una eterna lucha contra el enemigo externo e interno, tanto en hechos tan simples como la recogida de caña de azúcar, o tan complejos como la construcción de un gobierno y de una Constitución. El totalitarismo se integra en esta dinámica y, como en cada nación, adquiere características específicas que dificultan el estudio generalizado de tal fenómeno[625]. Pero en el caso de Cuba algunos autores han determinado cómo son visibles las características generales del totalitarismo isleño, y advierten, a su vez, cuáles son las formas particulares del mismo. No cabe duda de que el totalitarismo caribeño es bastante diferente del totalitarismo soviético o chino, sus características están unidas al fuerte nacionalismo que se evidencia en la Isla, a la multiculturalidad religiosa y racial, y por supuesto al ejercicio efectivo de imitación constante que hace del cubano un huérfano en busca de padres o seres que lo cobijen y protejan[626]

[625] Aun así han sido muchos los autores que han generado una serie de parámetros que puedan identificar a un régimen totalitario. Como cree Gentile, es imposible ponerse de acuerdo con respecto al concepto, pero no parece imposible generar un listado de características que puedan permitir un bosquejo del régimen político. Así en una de las obras de Juan. J. Linz, se puede leer: "Carl Friedrich has recently reformulated the original descriptive definition he and Z. K. Brzezinski (I965) had formulated, in the following way: 'The features which distinguish this regime from other and older autocracies as well as from heterocracies are six in number. They are to recall what by now is a fairly generally accepted set of facts: 1) a totalist ideology; 2) a single party committed to this ideology and usually led by one man, the dictator; 3) a fully developed secret police and three kinds of monopoly or more precisely monopolistic control; namely, that of a) mass communications, b) operational weapons, and c) all organizations including economic ones, thus involving a centrally planned economy… We might add that these six features could if greater simplicity is desired lie grouped into three, a totalist ideology, a party reinforced by a secret police and a monopoly of the three major forms of impersonal confrontation in industrial mass society…' (Friedrich, 1969, p.126)". LINZ, JUAN J. *Totalitarian and authoritarian regimes.* Lynne Rienner Publishers, USA, 2000. p.65-66. Recordemos que a estas características, Linz como Gentile, han propuesto una relectura que identifique la sacralización de la política y la construcción de la religión política como característica esencial del totalitarismo. De forma que junto a una discreción hermenéutica que recoge aspectos más generales y políticos, como el control de la prensa o el uso indiscriminado de la violencia, debemos incluir la idea del totalitarismo como un sistema religioso que funciona como tal.

[626] ¿Cómo podríamos entender si no en la historia cubana las relaciones de amor-odio que existieron hacia España, luego hacia Estados Unidos, y luego hacia la URSS? Cuba nunca ha sido realmente un estado soberano, pues siempre ha tenido la necesidad y la dependencia de una nación (imperio) poderoso que lo guarde bajo su ala. El cubano es, y son duras estas palabras, un arquetipo muy particular del sujeto iberoamericano; es un sujeto encerrado en distintas formas de paternalismo que han llevado a cuotas inimaginables el carácter caribeño del descanso, el ocio y hasta las relaciones personales. No ha habido momento de la historia de Cuba que no esté sujeta a este paternalismo que, además, involucra a los sujetos en un proceso de imitación tan absurdo como radical. El mejor ejemplo nos viene dado en los años 1970, aunque ya sucedía con relación a los norteamericanos desde 1900; cuando Cuba entró en un proceso de institucionalización, no solamente el gobierno se ocupó de imitar hasta la saciedad al gobierno de la URSS, sino que los cubanos en su vida cotidiana empezaron a manifestar actitudes soviéticas, que estaban fuera de lugar y de contexto. Empezó a verse televisión rusa en la Isla, a jugar al ajedrez que en cierto momento (aunque fallido) intento desbancar al dominó como juego de mesa nacional, se empezó a estudiar el ruso y

El totalitarismo en Cuba, posterior a 1959, tiene tres aspectos que consideramos fundamentales. 1) La larga tradición revolucionaria, de violencia y de nacionalismo que colaboró en la introducción, tanto en el lenguaje y las conversaciones a nivel general en la sociedad, de la necesidad de un suceso radical que cambiará las formas culturales y políticas. 2) El enorme apoyo, sacralizante y divinizador, que le dio el pueblo a Fidel Castro como líder, que cooperó en la construcción de una relación muy estrecha Fidel-pueblo, que se saltaba todas las formas comunes de relación entre el poder político y la sociedad civil. 3) La construcción simbólica del triunfo revolucionario como el alcance y disfrute del paraíso, de una sociedad nueva que exigía por un lado sacrificios y por otro, veneración. Este uso simbólico, como hemos dicho hasta el momento, permitió una legitimación deslegitimadora que corrompió cualquier posible lectura histórica crítica, y permitió que se creará una relación mística oportuna entre el triunfo revolucionario (el 1º de enero de 1959, el primer día del año), y el nacimiento de una nueva era, de una nueva sociedad. A partir de la construcción casi *ex nihilo* de una nueva nación, los parámetros, las formas, las leyes, la moral previa perdían toda validez – y lo que es peor, sensatez –, dando lugar a la necesidad de generar todo el entramado de formas y acciones que delimitará la vida social de los sujetos en su conjunto.

Estos tres factores se conciben a partir de un periodo de crisis política que no solamente dio paso al surgimiento de una revolución guerrillera que acabará con una dictadura militar; sino que generó un nuevo discurso hasta ese momento poco conocido que identificó nuevos enemigos, y nuevos patrones de conducta. La crisis, sí la vemos como la presenta Girard en sus textos, daba la posibilidad de reestructurar la sociedad y la cultura, o en cambio, de generar una nueva desde las cenizas de la anterior, pasando por el sacrificio expiatorio como principal elemento. La Revolución Cubana aceptó este momento de crisis y aunque prometió un retorno mejorado a las formas políticas previas,

los manuales de filosofía marxista en las escuelas y universidades, se empezó a consumir alimentos y bebidas soviéticos que poco a poco fueron adquiriendo su nombre al español cubano. Cuba se sovietizó como antes se había norteamericanizado, y aun en la actualidad se encuentran trazas de esta sovietización radical. Como afirmó Montaner en varias ocasiones: "Mientras existió, la Unión Soviética fue la nueva metrópoli […] ¿era Cuba un satélite? Si lo era, ¿cuán cerca describía su órbita de la masa que lo gobernaba? Digamos que Cuba fue un satélite en lo fundamental, pero lo fue con entusiasmo y por convicción. Cuba no se apartaba un centímetro de la Madre Patria (adoptiva) en las cuestiones esenciales. La Habana odiaba y atacaba a Mao y a Tito, apoyó la intervención en Checoslovaquia y la invasión de Afganistán, persiguió a los trotskistas, acusó a Israel y se sometió a todos los ritos de la ortodoxia. La Unión Soviética, en cambio, la dejaba ser más papista que el Papa (con perdón)." MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana*. Globus, 1994. p.124-125. Por ello Cuba es un huérfano en busca de un modelo al que imitar siempre. Aún no ha llegado realmente el día en que Cuba tenga una soberanía en correspondencia a sus capacidades y donde el cubano no sea otra cosa además de cubano.

a la democracia, en su genética llevaba consigo la destrucción de todo el *ancien régime* y el nacimiento de una nueva Cuba, no se sabía si a mejor o a peor.

El socialismo como ideología de la Revolución, ideología que fundamentaría el totalitarismo – aunque no estemos del todo de acuerdo con las cronologías defendidas por algunos investigadores de la política cubana[627]–, se identificaba como la única y mejor forma de superar los males democráticos. Pero no era un socialismo soviético, sino una *socialización* de la sociedad, donde la democracia no volviera a caer en los mismos errores que se cometían antes de la Revolución. Entonces esto nos lleva a la pregunta: ¿existió realmente la posibilidad en algún momento de regresar al *statu quo* previo a la dictadura de Batista, tal como lo defendió en un primer momento Fidel Castro, para justificar su lucha armada? ¿Era posible un retorno a los ideales democráticos de la Constitución del 40?

Creemos firmemente que no, porque la Revolución ya implica la diferenciación entre períodos, lo cual imposibilita *de facto*, un retorno a las formas previas. Una revolución es

[627] Algunos autores sitúan entre las principales características del totalitarismo, la existencia de un partido único de poder que delimite la actuación política y sostenga en sí mismo todo el entramado de relaciones sociales. Si pensamos así, tendríamos que definir el totalitarismo en Cuba como existente en el periodo de la institucionalización, a imitación de los soviéticos, de la Isla, de 1975 en adelante. Por ejemplo, Antonio Elorza propone una serie de características del totalitarismo que le imprimen la centralidad a esta idea: un único partido que acceda al poder y subordine toda la sociedad a su control. Las ideas de Elorza, además, son muy cercanas a las definiciones de totalitarismo más clásicas, junto con la idea de una religión política como lo plantea Emilio Gentile. Dice Elorza: "En síntesis, para hablar de totalitarismo hacen falta las siguientes notas: a) un movimiento político organizado por un partido rígidamente disciplinado; b) que aspira al monopolio del poder y que una vez conquistado destruye o transforma el régimen preexistente y construye un Estado nuevo fundado sobre un partido único; c) con el objeto de subordinar e integrar a la sociedad sobre la base de la politización integral de la existencia; d) interpretada de acuerdo con una ideología sacralizada en forma de una religión política cuyo último fin es la creación de un hombre nuevo que asume plenamente los valores del orden totalitario" ELORZA, ANTONIO. "Cuba: la agonía de un totalitarismo". *Revista Encuentro,* 30/31 (2003-2004) 45-56. p.52. Por otro lado, y en las antípodas de esta primera interpretación, hay autores que defienden la existencia de un totalitarismo desde los primeros instantes de la Revolución en 1959. Estos autores eliminan la necesidad de hablar de un partido organizado, y se centran en la historia de Cuba tal cual es, donde los gestos y actitudes revolucionarias en general, y de Fidel Castro en particular, evidencian la existencia de rasgos totalitarios como el control de la prensa, un poder centrado en una única figura autoritaria, la creación de una religión política o el uso de la violencia y la creación de un nuevo lenguaje sacrificial que denota la distinción entre sujetos. Entre estos autores, más cercanos a nuestra propia opinión, podemos mencionar a Jorge Domínguez que habla de dos periodos distintos en la organización de la política y la sociedad cubana, y considera que: "A partir de 1959, podemos identificar por lo menos dos regímenes políticos anteriores al actual. El primero marcó por lo general a la década de los 60, y lo llamaré 'revolucionario'. Fue el que más se aproximó a un sistema totalitario: *altos niveles de movilización participativa controlados por la más alta dirigencia oficial; consolidación de una ideología oficial que llega a su momento culminante durante la "ofensiva revolucionaria" de 1968; carencia de instituciones capaces de representar los intereses autónomos de la sociedad civil, incluyendo su heterogeneidad; altos niveles de represión frente a toda oposición; débiles mecanismos burocráticos de diseño, ejecución, y control de políticas del Estado; virtual prohibición de la propiedad productiva no estatal, aparte de un pequeño sector agrícola; poder político monolítico y personalizado en manos de Fidel Castro y las incipientes entidades del partido comunista*". DOMINGUEZ, JORGE I. "¿Comienza una transición hacia el autoritarismo en Cuba?". *Revista Encuentro*, 6/7 (otoño/invierno 1997) 7-23. p.8-9.

un tsunami que arrasa con todo, limpia la tierra y la deja fértil para nuevas cosechas; pero no es la forma posible de retornar a momentos anteriores, para eso existen otras vías que no pasan, necesariamente, por la revolución armada. La identificación de la democracia solamente con los males que le sucedían, impedía cualquier posibilidad de crear en el pueblo un deseo de volver a ella. Así que la Revolución Cubana, además de mentir en sus objetivos primeros, estaba afirmado en la realidad la imposibilidad de un retroceso a formas políticas previas, por lo cual podía considerarse que, en su existencia, se entendía el fin de la democracia y el surgimiento de otras formas de gobierno[628].

Quizás la forma política deseada no sería un totalitarismo, pero los tres factores que antes propusimos, determinaron que la deriva del socialismo cubano, concluyese en este sistema[629]. Porque los cubanos vieron las acciones violentas de Fidel, antes y después del

[628] "¿Cómo se llega a la declaración de una Cuba socialista tras prometer la alternancia en el poder el primer día de triunfar la Revolución? En realidad es un proceso progresivo. En cierta medida, ya hay un componente que, por el contexto, puede entenderse como socializante en el programa de M-26-J, y ciertos actores mediáticos de la época se hicieron cargo de publicarlo, aunque en realidad lo que existiera de base fuera una expresión de un nacionalismo intervencionista. Si bien ello es cierto, no lo es menos que Fidel, en sus discursos comenzó una lenta pero progresiva campaña de desprestigio de la democracia. Esa campaña comienza con la asimilación de democracia a la corrupción, a la ineficacia y a la desigualdad. Fidel construye la idea de que la revolución no puede buscar una democracia que tenga los mismos errores que la experiencia republicana de los años cuarenta. Castro prontamente se desmarcó de la experiencia republicana y de la Constitución de 1940, argumentando que 'esta vez, por primera vez un pueblo manda, con la determinación de la acción y dejando detrás las posibles 'tibiezas' que son inherentes al sistema democrático". DÁMASO LUIS LEON, ÁNGEL; DE PAZ SÁNCHEZ, MANUEL. "Fidel Castro y Wolfgang Larrazábal (1958-1961). Dos transiciones, dos liderazgos, dos caminos. p.207. En OPATRNÝ, JOSEF (coord.). *Caribe hispano y Europa: siglos XIX y XX: dos siglos de relaciones*. Colección Ibero-Americana Pragnesia Supplementum, 48. Universidad Carolina de Praga, 2018.

[629] Algunos autores defienden que en Cuba no existió el totalitarismo. Junto a la posición oficial que defiende, lógicamente, la existencia de una democracia socialista, encontramos investigadores de dentro y fuera de la Isla que consideran que Cuba vive bajo otro régimen gubernamental que no es, necesariamente el totalitarismo. En su obra conjunta Leo Huberman y Paul M. Sweezy, consideran justamente que en Cuba no se puede hablar de un totalitarismo, que las medidas revolucionarias responden más a exigencias populares que a otra cosa. Explican: "What we do maintain is that the Revolution itself gives the government a far more democratic mandate than the freest of free elections ever could, and that it is the sacred duty of the government to *carry out* the oft-announced platform of the Revolution before it comes back to the people asking for either approval or further instructions. In the meanwhile, let no man of good will be taken in by the counter-revolutionary propaganda that Cuba is some sort of totalitarian dictatorship. The Revolution will resolutely defend itself against its enemies, both internal and external, and every democrat whose principles reach beyond the realm of empty phrases will heartily applaud. But among honest revolutionaries there is absolutely no fear, no suppression of full and free discussion, no demand for conformity to a dogmatically defied and interpreted line or ideology. For them, and that means for the vast majority of the people of the Island, Cuba is indeed a land that 'positively reeks of freedom'". HUBERMAN, LEO; SWEEZY, PAUL M. *Cuba. Anatomy of a Revolution.* Second Edition, Monthly Review Press, New York, 1961. p.157. El libro ha sido escrito en 1961. Aun con la información ampliada, Huberman y Sweezy no han sido capaces de vislumbrar, en Cuba, el surgimiento de un proceso totalitario. Consideran los asesinatos, privaciones y juicios sumarios que suceden en la Isla como un acto legítimo del gobierno de fomentar su independencia y acceder a una justa defensa de sus ideales. Sostienen la innecesaria

1º de enero de 1959 como parte del proceso de liberación y creación de la nueva sociedad, del fin de la dictadura, y lo apoyaron conscientes de que esa violencia se extendería a más espacios sociales. Creemos que en Cuba no existía una forma real, desde el primer momento como se fueron desarrollando los acontecimientos, de evitar el experimento totalitario, porque Fidel heredó un ingente deseo popular de un caudillismo político que estuviera siempre apoyado por el pueblo; y este deseo se unía al interés de no vivir bajo otra dictadura, por lo cual solo podía constituirse un totalitarismo.

A partir de aquí veamos cómo la historia de Cuba se constituye como la concatenación de una serie de factores y hechos que determinaron el surgimiento del experimento-sistema totalitario en la Isla. A partir de aquí intentaremos identificar, tomando tanto la teoría mimética girardiana, como los estudios sobre religión de la política, como metodología de análisis de casos políticos. Determinaremos cuáles son las actitudes sacrificiales religiosas en la Cuba post-revolucionaria, y cuáles los elementos que fundamentan nuestra hipótesis central: la posibilidad de ver la Cuba post-revolucionaria como un experimento-sistema totalitario, desde el inicio, que permitió mantener a flote a la sociedad cubana gracias al uso constante y objetivado del mecanismo del chivo expiatorio.

puesta en práctica de elecciones, en tanto el pueblo considera que con el voto masivo es suficiente para hablar de democracia. Quizás faltarían algunos años para que todo el proceso totalitario fuera completamente visible. Además que los sacrificios y la ritualidad propia de estas religiones políticas sucede en etapas específicas y no en la totalidad del período histórico que abarca. Aunque criticamos la postura del libro, entendemos el apoyo mundial hacia la Revolución Cubana que se vivenció en la década de los 60 del siglo pasado. Han sido muchos los intelectuales que sintieron una verdadera afección, un romance pasajero e idealista hacia Fidel, los barbudos y su revolución socialista.

3.2. Fulgencio Batista y el golpe de Estado de 1952. El ataque al Cuartel Moncada, 1953. Los inicios de la Revolución Cubana.

En la madrugada del 10 de marzo de 1952, el general Fulgencio Batista, junto con varios jefes militares allegados a él, iniciaron un golpe de Estado al presidente electo, Carlos Prío Socarras. El reconocido investigador Hugh Thomas nos relata cómo sucedieron los hechos, casi sin violencia, hasta que el presidente y su gabinete se asilaron en la embajada de México para huir de la fuerza militar ordenada por Batista[630].

Algo a detallar, y que Thomas expresa claramente, es la calma con la que sucedieron los acontecimientos, y la calma con la que la sociedad tomó el golpe de Estado. Se esperaba que el gobierno de Prío intentase defender con más ahínco el poder, pero su parsimonia ante el golpe se ganó las críticas de varios sectores de la sociedad civil.

> "Estos acontecimientos que habrían de ser apocalípticos en sus últimas consecuencias, fueron saludados con notable tranquilidad. La pasividad de aquellos contra quienes había ido dirigido el golpe les mereció el desprecio de la opinión pública [...] Los ortodoxos, por supuesto, condenaron el golpe; pero suspendieron toda acción en vista de la falta de energía demostrada por Prío. Los comunistas proclamaron que el nuevo régimen no se diferenciaba tanto del anterior, implicando con ello que por lo menos no era peor. Solo los estudiantes permanecieron en una postura verdaderamente hostil, y el 14 de marzo apareció una enérgica declaración firmada por los jefes de los estudiantes."[631]

Para Thomas, como representante de la más fiel élite de historiadores que no sucumben a la tentación de mover la historia a antojo de otros poderes, era evidente que los muchos errores de cincuenta años de democracia en Cuba, habían ya pasado factura. ¿Qué era sino la dictadura de Machado en 1930 y el actual golpe de Estado de 1952? Es lógico pensar que existiera un apoyo a Batista y su causa y más cuando presentó su golpe como una Revolución necesaria, como un gesto de retorno a un status ciertamente perdido. Algo interesante es que aunque genera un Estado de excepción, que más adelante intentaremos dilucidar qué papel juega en la construcción de una crisis girardiana, el golpe militar mantiene muchas garantías constitucionales sin la existencia de la misma, al igual que

[630] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. pp.1005-1019.

[631] *Ibid.* p.1017.

busca asegurar el control económico y ponerlo en manos de hombres experimentados y confiables. Cuba entraba en un periodo de excepción, donde las garantías constitucionales quedaban abolidas, pero no significaba esto el fin de ciertas garantías *no escritas* de las que gozarían durante todo el periodo batistiano, la sociedad civil y sus representantes. Al respecto del golpe de Estado y las garantías constitucionales, Rafael Rojas escribe:

> "El origen de la Revolución Cubana está relacionado con las diversas reacciones que provocó el golpe de Estado de Fulgencio Batista contra el gobierno de Carlos Prío Socarrás, el 10 de marzo de 1952. Aquel golpe interrumpió la lógica constitucional establecida en 1940 por un consenso legislativo de las principales corrientes políticas de mediados de siglo: católicos, liberales, conservadores, socialdemócratas, populistas, comunistas… Una de las primeras disposiciones de Batista fue, precisamente, suspender las garantías constitucionales de libertades públicas y reemplazar la Constitución de 1940 con los Estatutos Constitucionales del Viernes de Dolores (4 de abril de 1952), que formalizaban un estado de emergencia en el país. Desde un punto de vista jurídico, la suspensión de garantías constitucionales y la anulación de la Constitución de 1940 implicaron el establecimiento de un 'estado de excepción'. Este tipo de suspensión de la norma jurídica, en el cual el soberano desconecta su fuente de autoridad de las leyes y los mecanismos del gobierno representativo, fue estudiado por el jurista austriaco Carl Schmitt —quien, a su vez, retomó la defensa de la dictadura que hizo Juan Donoso y Cortés, el conservador peninsular del siglo XIX— y que ha sido reformulado en años recientes por el filósofo italiano Giorgio Agamben."[632]

Rojas defiende la existencia del Estado de excepción y las garantías constitucionales tal como las planteó Schmitt, pero quizás no subraya el detalle que nos parece más interesante a nosotros: la suspensión de la Constitución de 1940 no significó una falta de respeto a la sociedad civil, o su desaparición; sino un traslado del conceso constitucional popular, a un nuevo estilo político donde la dictadura pactaba con los distintos estratos civiles para asegurar su reconocimiento y legitimidad a partir del golpe de Estado. De ahí que hablásemos de garantías civiles no escritas que fueron respetadas, como aceptación de unas normas lógicas que permitieran la sociabilidad y evitasen que el golpe de Estado representará un desorden radical de la sociedad, más allá del ámbito institucional.

[632] ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido*. Penguin Random House Grupo Editorial México, 2012. p.32. (Edición de Kindle).

Es cierto que nos encontramos con un período de agitación donde hay descontentos, pero es lógico pensar que la calma general con la que se llevó a cabo todo el asalto al poder, verifica el descontento público hacia Prío, que aseguraba un traslado sin muchos incidentes a la dictadura militar. Batista aseguraba, según relata Thomas, que "Los dictadores somos el pueblo y yo"[633], dando a entender que su régimen, aunque fuera de los convencionalismos políticos tradicionales, estaba centrado en una relación pueblo-líder. Esto le permitió a Batista, alcanzar todos los apoyos necesarios para consolidarse en el gobierno sin dificultad.

Otro detalle importante que aportar para nuestra investigación, y que nos ayudará en la comparación de los regímenes políticos, es que a pesar del golpe de Estado de Batista, se permitió una cierta resistencia por parte de la sociedad civil. Como mencionaba Thomas, los estudiantes eran los más involucrados en la crítica al *coup d'état*, pero no implicó una arremetida violenta militar constante contra estos, cosa que más adelante si ocurriese. Los primeros tiempos del "Batistato" fueron relativamente calmos, con la existencia de libertad de prensa en la que muchos representantes del cuarto poder, veían la posibilidad de alabar o criticar las reformas del dictador[634]. Así, la dictadura militar no supuso el

[633] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1025. En el último párrafo de esta página Thomas presenta el apoyo de distintos sectores políticos, económicos y sociales a Batista, que le permitieron gobernar con tranquilidad. Todos estos apoyos se amparaban en un engañoso juego de la memoria histórica, donde el recuerdo del periodo presidencial de Batista, como jefe electo constitucional, les hacía creer que en algún momento el General volvería al Estado democrático, dejando el golpe de Estado como una anécdota de liberación de la corrupción social. Sin embargo, el golpe militar significó, sin dudas el fin de la democracia y la constitucionalidad para siempre en Cuba. La década de 1950, sería el último periodo donde Cuba conocería algo semejante a la democracia, aunque fuera bajo el ordenamiento de una dictadura militar. Resulta paradójico pero cierto. El golpe de 1952, destruyó la tradición democrática al mismo tiempo que la demonizó, creando un espectro negativo en la conciencia del ciudadano cubano. Sugiere Sergio López Rivero que: "[…] la dictadura de Fulgencio Batista se convirtió en un *boomerang* en contra del sistema de la democracia representativa en Cuba. Si antes del golpe de Estado del 10 de marzo del año 1952 las elecciones habían perdido significado legitimador en este escenario político, a partir de aquel acontecimiento carecieron de validez universal en la cultura política cubana, inclinando el movimiento pendular de la opinión pública hacia la aceptación de la violencia como justificación de la autoridad del poder y su función cohesionadora de los valores de la nación". LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.83. Para Rivero el golpe de Estado sí representa un cambio de paradigma político y social, pues reactivo, fuera de los ámbitos gansteriles comunes en los años 40, el sentido de la violencia justificada como un ejercicio revolucionario. A partir de aquí observaremos que durante décadas el sentido de democracia y constitucionalidad no solamente quedarían absorbidas, sino casi desaparecidas en los ejercicios institucionales de la Isla. Fidel mantendría un estilo similar en su triunfo, negación de la Carta Magna de 1940, creación de leyes fundamentales y supresión de la necesidad de elecciones democráticas o de existencia de partidos. Aun así, entre el gobierno de Batista y el de Fidel encontramos enormes diferencias.

[634] "La prensa periódica, liderada por el Diario de la Marina y la revista Bohemia, continuó la progresiva expansión que vivía desde finales del siglo XIX. Esa esfera pública moderna, a pesar de la censura, no se vio seriamente afectada por la dictadura de Fulgencio Batista que siguió al golpe de Estado del 10 de marzo

desgaste de la sociedad civil, que aún conservaba un control bastante amplio, aunque no absoluto, sobre la prensa, la radio o la universidad[635].

Es justamente desde este sector, los estudiantes y jóvenes trabajadores, donde se incitaría y radicalizaría cualquier intento de regresar a las normas constitucionales previas. La pasividad, repetimos no total, de la dictadura militar permitió un ingente ejercicio critico al gobierno a la par que el inicio de proyectos violentos para reencauzar a Cuba a la senda democrática. Repetimos muchas veces esta idea puesto que todos los proyectos, violentos o pacíficos que se llevaron a cabo contra el golpe de Estado del General Batista, tenían como principal objetivo un retorno a la legalidad de 1948, o al menos un retorno a la Constitución del 40 como directriz principal de la nación. El retorno de Prío se sabía imposible – él mismo consideró absurdo la creación de un gobierno en el exilio –, junto con el retorno de un estilo político que fomentará de forma tan altiva el gansterismo, la corrupción o el nepotismo. Así los objetivos democráticos tantos de unos como de otros, estaban resueltos a devolver a la nación su cordura y su línea más democrática; esforzándose unos, creemos que erróneamente, en reeducar al pueblo en el reconocimiento del valor de la democracia y de la república, y otros en generar una revolución que, pasando por un desenlace violento reinstaurase el viejo orden. Entre estos últimos se encontraba Fidel Castro.

Posterior a los primeros momentos del golpe de Estado, un joven cubano militante en el Partido Ortodoxo, y que veía sus ilusiones de llegar al Senado o al Congreso totalmente

---

de 1952. La vida intelectual en el último tramo republicano, más allá del indudable autoritarismo del régimen batistiano, consolidó su tendencia a la sociabilidad autónoma —las cuatro revistas mencionadas eran independientes del Estado— y a la pluralidad ideológica". ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido. Mito, historia y poder en Cuba*. Penguin Random House Grupo Editorial México, 2012. p.27. (Edición Kindle).

[635] ¿Qué mejor ejemplo de esto que los distintos actos, criticando a Batista, que se llevaron a cabo en la universidad? Uno de ellos, ocurrido el 20 de mayo de 1952, celebración del 50º aniversario de la independencia de Cuba, estuvo acompañado por una serie de emotivos discursos a manos de intelectuales bien posicionados en la sociedad cubana, Barba y Mañach. "[…] hicieron apasionados discursos" – escribió Thomas – "en defensa de la Constitución". THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1030. Esto nos lleva a cuestionarnos el verdadero estado político y social cubano a partir de 1952, teniendo en cuenta la existencia prolongada de incidentes acaecidos contra el gobierno de Batista, sin que este optará, casi hasta último momento, por el uso de una respuesta sangrienta. Esto no implica que no se llevarán a cabos ejercicios, llamémosle "comunes", dictatoriales, como el arresto de comunistas o el envío de fuerzas represoras, policías o militares, a algunas manifestaciones críticas. Sobre esto encontramos muchos detalles y anécdotas en la obra de Thomas (*Ibid.* p. 1032ss). Pero en general el golpe de Estado y el gobierno posterior, fueron en sus primeros momentos sumamente laxos en sus actitudes. Sospechamos que era la estrategia de Batista para alcanzar una legitimidad del poder por haberse saltado las vías democráticas. Como escribe el historiador inglés las distintas concesiones, amnistías y actos caritativos. "[…] no era hacer concesiones políticas, sino un intento de agradar". *Ibid.* p.1035.

acabadas, empieza una fuerte crítica al Batistato, creando un discurso de ilegitimidad ante el mismo. Este joven es Fidel Castro, quien al ver truncadas sus expectativas, y con un cierto apoyo de jóvenes del Partido Ortodoxo, algunos trabajadores y colegas y algunos simpatizantes de la izquierda cubana, pasa rápidamente de una crítica en la prensa o en pequeños encuentros universitarios, a organizar una ofensiva violenta contra el gobierno batistiano. Fidel provenía de la Universidad de La Habana y tenía un largo historial camorrista por haber pertenecido a los distintos grupos gansteriles de universitarios que se disputaban el poder en las distintas facultades de la Universidad[636]. Este antecedente es importante, pues explica cómo pasó, rápidamente, de una crítica pacífica contra el golpe de Estado a generar un plan violento que permitiera derribar a Batista del poder[637].

[636] Armando M. Fernández proyecta una visión del joven Fidel Castro y su relación con el gansterismo político y universitario, en un artículo titulado: "Fidel Castro y la Universidad de La Habana". En este expresa cómo Fidel aprendió a desenvolverse en la violencia como ejercicio de poder a través de las redes de contactos que hizo en distintos grupos violentos, en particular la Unión Insurreccional Revolucionaria (UIR), aunque algunos autores detallan también su estrecha relación con el Movimiento Socialista Revolucionario (MSR). Ambos grupos gansteriles le educaron en el poder de la violencia, no solo en su capacidad de convencimiento y coacción, sino en la ejecución de la violencia como forma de cambio en todos los estratos. Nótese que ambos grupos toman el apelativo de *revolucionario* como refuerzo simbólico a su estilo de violencia y garrote, y por otro lado como heredad de la ya hablada tradición de revolucionarismo que desde el siglo XIX se desarrolló en la Isla. Cf. FERNÁNDEZ, ARNALDO M. "Fidel Castro la Universidad de La Habana". *Cubaencuentro*, (07/09/2015). https://www.cubaencuentro.com/cuba/articulos/fidel-castro-y-la-universidad-de-la-habana-323562 (Última revisión 28/02/2022). Otros artículos relacionados del mismo autor y que descubren el estilo violento aprehendido, pero que detallan cómo se ha intentado oscurecer en la historia el pasado gansteril de Castro, son: FERNÁNDEZ, ARNALDO M. "Tardocastrismo: UH sí, UIR no". *Cubaencuentro*, (03/05/2017). https://www.cubaencuentro.com/cuba/articulos/tardocastrismo-uh-si-uir-no-329259 (Última revisión 28/02/2022); FERNÁNDEZ, ARNALDO M. "Castro el Matón". *Cubaencuentro*, (19/06/2014). https://www.cubaencuentro.com/cuba/articulos/castro-el-maton-318595. Por último recomendamos una lectura que nos resultó sumamente interesante, sobre las relaciones de Fidel Castro con los comunistas en su período universitario. Relaciones que no solamente tendrían que ver con sus conexiones con la UIR o el MSR, sino también que, a futuro, serían oportunas para su ascenso al poder y su hermanamiento con la URSS. El libro de Cesar Reynel Aguilera cuenta cómo siempre Castro había sido reclutado por importantes agentes comunistas, hasta convertirlo en un cercano colaborador de los soviéticos. El libro cuenta con una biografía amplísima sobre la vida de Fidel Castro en la Universidad, y sobre las relaciones con los soviéticos. No definimos aun nuestra postura sobre sí realmente Fidel Castro fue comunista antes de 1959, asesorado y apadrinado por Sergio Grobart, o si por el contrario la ideología de Fidel es siempre la *fidelista*, donde el centro es él, siempre. Esta diatriba la iremos viendo con el transcurso de la investigación. En particular el capítulo denominado "El Caballo". Véase: AGUILERA, CÉSAR REYNEL. *El sóviet caribeño*, Editorial Lendel, 2018. (versión Kindle). En la obra de Thomas podemos encontrar aspectos relevantes del periodo universitario de Fidel, y su relación con los grupos camorristas. También contará los detalles del misterio nunca resuelto de la participación de Castro en el asesinato de un rival, el líder del MSR, Manolo Castro. Cf. THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1052ss.

[637] Hugh Thomas nos relata los sucesos de esos días en la vida de Castro, y cómo en los primeros momentos del golpe de Estado realiza una crítica al Batistato escribiendo un artículo titulado "Zarpazo", donde compara el golpe con un acto de latrocinio político y no de revolucionarismo. De su primera critica pasará al ejercicio armado, considerando que es la única y verdadera solución. Thomas considera que Castro vio la oportunidad de alcanzar relevancia política gracias al golpe de Estado, ejerciendo él mismo la violencia contra Batista. Por lo cual, Thomas considera que para Fidel Castro la única forma de sacar rédito político

Este proyecto fue el golpe militar contra el cuartel Moncada y el cuartel Céspedes, en las ciudades de Santiago de Cuba y Bayamo, respectivamente. Pero esta opción violenta que toma Fidel Castro se ejecuta solo gracias al golpe de estado como condición *sine qua non.* Muchos autores consideran que el golpe de Estado de Batista supuso una ruptura lo suficientemente amplia contra el espectro político del pasado, como para repercutir en las formas futuras de manera determinante. Pedro Corzo, considera que la dictadura creó el ambiente idóneo para quien sería *a posteriori* el líder y cabeza del poder político cubana, el principal exponente del totalitarismo y del comunismo en América Latina. Escribe Corzo:

> "Batista instauró una dictadura, un régimen de fuerza, desconoció la Constitución y creó el ambiente necesario para que un caudillo tenaz, con ambiciones ilimitadas y talentos excepcionales, iniciara y desarrollara un proyecto que convertiría a Cuba en una pieza importante del periodo de la Guerra Fría y la expansión del comunismo."[638]

Julien B. Sorel sostiene algo semejante a lo dicho por Corzo, pero se centra en la figura de Fidel Castro, en cómo él alcanzó la posición de líder a raíz del ataque al Moncada (1953), al mismo tiempo que considera que la llegada de Castro al poder no es otra cosa que el resultado de la historia misma de Cuba, de los disímiles acontecimientos que la llevaron al momento del golpe de Estado. Afirma: "Castro no es accidente sino sustancia y resumen de la historia de Cuba. Es el resultado previsible de siglo y medio de idolatría

– el que había perdido en el golpe de estado – era en la lucha armada con el "objetivo" de restaurar la Constitución de 1940. Cf. THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. pp.1062-1065. Esto al mismo tiempo resulta sumamente paradójico y contrastante con una anécdota de la vida del joven Castro, que relata Thomas un poco antes. Thomas cuenta cómo al regreso de Batista, tras las elecciones de 1948, se le habló al general de un joven que estaba haciéndose un hueco en la vida política, por si este estaba interesado en ser miembro del partido Acción Unitaria de Batista. Este joven era Fidel Castro. Escribe el historiador en su libro que Fidel se negó a ser parte del grupo de apoyo de Batista, en la formación de un partido, pero que estaría dispuesto a ayudarle si se trataba de una acción golpista. Leemos: "Según Pío Elizalde – el que le hablo a Batista sobre el joven abogado–, Castro dijo que él, personalmente no tenía ninguna animosidad contra Batista, que su padre le conocía y le debía favores, pero que por 'razones generacionales' no podía ligarse políticamente al expresidente. Si Batista había vuelto con intenciones 'golpistas', podía conta con él. Entonces Pío Elizalde dijo a Castro, en primer lugar, que Batista esperaba volver al poder 'con las urnas'". *Ibid.* p.1058. ¿Qué nos da a entender todo esto? Que Castro no sentía apego alguno hacia ninguna formación política, sino que buscaba brillar y destacar por encima de todo. Así tanto su pertenencia al ala izquierda del Partido Ortodoxo, como la posibilidad de ser miembro del Partido de Batista, están unidos a los posibles éxitos que pudiera alcanzar. Por otro lado, la aceptación y apoyo de Castro a Batista en cuanto a la posibilidad de un golpe de estado al presidente Grau contrastan de lleno con las críticas que le hará el joven abogado al general por el golpe de estado contra Prío Socarras. No es que Fidel estuviera en contra de Grau y a favor de Prío Socarras, sino que el golpe de Estado dado por Batista en 1952, servía mejor de base para sus intereses bélicos y políticos.

[638] CORZO, PEDRO. *Perfiles del poder*. Ediciones Memoria, 2007. p.121.

revolucionaria, y de la sensibilidad y las carencias que la hicieron posible".[639] Para Sorel, Castro no es un sujeto original, no tiene mayor gracia que el hecho de haberse presentado ante la opinión pública como el continuador de una lucha que lo legitimaba. Es otro sujeto que será beneficiario (¿o quizás víctima?) de la constante proclamación popular de caudillos y salvadores. Sorel considera que Fidel Castro es solamente un exponente más del revolucionarismo y el mito de pueblo escogido que se albergaba en el interior de la esencia de la cubanidad[640].

También Montaner considera, como los autores anteriores, que la entrada en escena política nacional de Fidel Castro, que vivía en una irrelevancia en el espacio público, se origina en el golpe de Estado de Batista, que desestabiliza las instituciones que podían detener el genio maléfico y el ansia de poder del futuro dictador totalitario. Asegura Montaner:

> "En un país donde el parlamento, la judicatura y los órganos de opinión pública hubieran permanecido sujetos por las normas democráticas convencionales, hubiera sido imposible la irrupción en escena de un líder como Castro, y mucho menos para ejecutar un proyecto internacionalista tan delirante como el que Fidel ha llevado a cabo durante más de treinta años de gobierno unipersonal […] Pero con la entrada de Batista en escena, todo cambió. Apareció entonces el marco adecuado para que Castro se convirtiera en la cabeza de la oposición, y para que pudiera reunir en torno suyo a un grupo de fanáticos, subyugados por el liderazgo del héroe, lo suficientemente audaces e imprudentes como para seguirle luego en la conquista de América Latina y a África

[639] SOREL, JULIÁN B. *Nacionalismo y Revolución en Cuba* 1823-1998. Fundación Liberal José Martí. Madrid, 1998. p.130.

[640] "De hecho, a lo que se retorna en Cuba es a un sistema de prácticas mesiánicas de ambas partes del espectro político. Por eso dentro del espacio de la cultura cubana se lleva clavada como una espina la orfandad de un guía y/o salvador. Debido a que no se está consciente de que la libertad es más bien un ejercicio (de que no existe la 'libertad para Cuba' en el ideal trascendente), el cubano evoca el protectorado de alguien, de una entidad, institución o persona. […] El mesianismo que actualmente vemos velado entre los cubanos ha mejorado sus métodos y técnicas, y fatídicamente Cuba es una cultura de masas que cuando pierde su protector entra en fase de muerte. Ante esas señales de muerte, las masas buscan, por medio de estas prácticas, a otro protector que la salve, que salve su cultura. De ahí que el mesianismo por sí mismo constituya una de las más importantes prácticas de la cultura cubana". VELÁZQUEZ CALLEJAS, ÁNGEL. *Totalitarismo en Cuba. Castrismo cultural y el último hombre.* Ediciones Exodus. Barcelona-Miami, 2017. p.146.

para su aventura revolucionaria, y en la tarea de convertir a Cuba en plataforma para insurrección latinoamericana."[641]

De esta manera, el golpe de Estado llevaba en sí la simiente del regreso al uso de la violencia como voz política. Ya la Revolución de 1933 contra Machado había dado muestras de la efectividad de los grupos militares y paramilitares contra la dictadura, por lo cual un retorno a esta fórmula, en sintonía con la idea del retorno a una amplia tradición revolucionaria, era lógica.

Fidel Castro se incorpora a esta deriva violenta, parece ser, defienden muchos autores, que siempre fue la más deseada por él[642], – tengamos en cuenta las anécdotas de sus incursiones paramilitares en República Dominicana y en Colombia – con la organización de los ataques a dos cuarteles militares en la zona oriental de la Isla. Una organización que sospechan algunos, fue orquestada por Fidel en connivencia con activos secretos del partido comunista, mientras que la historiografía oficial señala a Fidel como único autor intelectual y organizador del suceso[643]. El ataque a los cuarteles Moncada y Céspedes,

[641] MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana.* Globus, 1994. p.56-57.

[642] En la biografía escrita por Tad Szulc, asegura que Castro siempre prefirió el camino de la violencia y el control absoluto del poder, y que por lo tanto, el camino de la democracia no era el mejor para alcanzar sus objetivos políticos. "Castro realized that even if elected to congress, his revolutionary aspirations had limited possibilities, as did his political career, in a representative type of government. In 1974, Castro claimed that his notion had been to abandon 'institutional legality' and grab power at the 'opportune moment'. It had been just brave talk to say that he would use his congressional seat as a revolutionary platform. Thus, Batista's coup was a gift from heaven for Castro, putting hm seriously and promisingly in the business of revolution. And Fidel did know in principle how to do it, improvising when needed as he went along. Writing about the coup two years later, he noted that its 'only positive value' was to set off a 'new revolutionary cycle'. From the first day of the new regime, he dedicate himself to plots, plans, maneuvers, seductions, feints, and attacks, and to the creation of a conspiratorial revolutionary movement in a brilliant and amazingly systematic manner. He left nothing to chance." SZULC, TAD. *Fidel. A critical Portrait*. Harper Perennial, 2000. p.292-293. (edición Kindle).

[643] En su libro, Aguilera intenta reflejar el pasado comunista de Fidel Castro, junto con las conexiones y amistades que tenía entre reconocidos agentes soviéticos en la Isla, tanto Fidel como su hermano Raúl Castro. En una de sus páginas, Aguilera recoge cómo a pesar de la propaganda originaria oficial que afirmaba que la idea del ataque fue solamente orquestada por Castro, existe la posibilidad de hallar la mano de los comunistas tras el mismo. "[…] otra acción que la propaganda del castrismo siempre ha querido mostrar como ajena al PCC y producto del liderazgo y la capacidad organizativa de un hombre, Fidel Castro, que hasta ese momento había resaltado por la escasez de esas dos cualidades. Ya hoy se sabe, sin embargo, que el Partido no estuvo ajeno a los preparativos del famoso ataque". Cf. AGUILERA, CÉSAR REYNEL. *El soviet caribeño: la otra historia de la revolución cubana.* Editorial Lendel, 2018. (versión Kindle). p. 196ss. Las páginas que continúan, dan muestras de la participación de los comunistas en el ataque, y de la participación de jóvenes marxistas y de izquierda en el mismo. En otra parte del texto expone: "Algo que llama la atención en la publicitada historia oficial del ataque al Cuartel Moncada es el carácter casi mágico que tuvo su organización. En apenas dieciséis meses —y eso asumiendo que Fidel Castro haya iniciado su preparación al otro día del golpe de Estado de Batista— salieron, casi de la nada, los hombres que participarían en la acción, las estructuras clandestinas, las armas, los lugares de entrenamiento, los

aunque fracasado, pondrá de manifiesto tres detalles importantes[644]: a) las tensiones y la crítica existente en la sociedad civil y estudiantil y que parecían ciertamente que Batista supo sortear u obviar; b) al mismo tiempo que se evidenció como uno de los primeros grandes baños de sangre que serían comunes en los años siguientes, por parte de la policía secreta o el ejército batistiano[645]; c) y traerían a la luz a una figura que buscaba destacar

entrenadores y los medios de transporte. Todo eso sucedió, además, sin ser detectados por un aparato represivo —el de Batista— que fue capaz de destruir muchas conspiraciones anteriores, incluida la que planificó en marzo de 1953 el Movimiento Nacional Revolucionario del filósofo, poeta y exprofesor de la escuela Superior de Guerra Rafael García Bárcenas. Claro está que esa capacidad organizativa de Fidel Castro, aunque fuera para concebir una acción llena de defectos, siempre ha sido utilizada para reforzar la grandeza del Líder Máximo y crear esa aureola de infalibilidad que desde entonces le acompañó. Una explicación mucho más terrenal, y acorde con la historia personal de un individuo que hasta ese momento no había sido capaz de organizar absolutamente nada, es que el ataque al Moncada tuvo más padrinos que los que al castrismo le conviene reconocer". *Ibid.* p. 198-199. La propuesta de Aguilera contrasta con las notas de Thomas en su obra, donde analiza las ideologías políticas de los atacantes del Moncada, y donde sí ve algunos ejemplos claros de sujetos unidos al Partido Comunista, el más claro ejemplo es Raúl Castro; pero Thomas no ve conexión entre estos sujetos y una organización del ataque por los comunistas. Dice Thomas: "No tenían ninguna ideología, aparte su hostilidad contra Batista, aunque en la mayoría de los jefes ardía intensamente, aún sin concretarse, la noción de revolución, patriótica y social. […] Entre los seguidores de Castro había un grupo que casi no estaba representado: la juventud socialista, el movimiento estudiantil comunista". THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1069. Y luego insiste: "Puede que algunos de los demás fidelistas de 1953 tuvieran puntos de vista filocomunistas, en el sentido de hallarse vagamente familiarizados con textos comunistas, entre éstos figuraban Santamaría y su hermana, 'Nico' López y Ramiro Valdés, pero ninguno de ellos sostenía relaciones formales con el Partido". *Ibid.* p.1070. Y sobre el propio Fidel, ya Thomas va dejando clara su postura sobre un Fidel Castro comunista, y más por las declaraciones de Fidel en diciembre de 1961 donde se declara comunista, cuando advierte: "Sin embargo, lo cierto es que Castro, en 1953, no era marxista en modo alguno, aun cuando poseyera algún conocimiento superficial de estas cuestiones". *Ibid.* p.1074. Por su parte Carlos Alberto Montaner recuerda en uno de sus libros las duras críticas que manifestaron los miembros del PSP (Partido Socialista Popular, el verdadero partido comunista en Cuba) al ataque y lo infundado de un suicidio de tal magnitud. Cf. MONTANER, CARLOS A. *Vísperas del final: Fidel Castro y la Revolución Cubana*. Globus, 1994. p.46. La postura de Montaner es simplemente fidedigna a la historia cubana que demuestra las reticencias entre el futuro grupo de Fidel Castro y el PSP, desde los momentos del ataque al Moncada. Aun así, cabe cuestionarse si esta posición de crítica no era más que una de las muchas tapaderas políticas que ocultaban las verdaderas intenciones del comunismo en la Isla. Solo podemos considerar que a futuro, posterior a 1959, algunas de las víctimas del totalitarismo cubano estarían en las mismas filas del PSP y que aún con la institucionalización soviética de la Isla, los antiguos comunistas fueron excluidos de los círculos internos de poder.

[644] La historia del ataque está bien documentada en multitud de libros pero es sumamente amplia, por lo cual recomendamos para obtener la mejor información posible algunas obras que recogen los hechos, tanto de la historiografía oficial como de los investigadores en el exilio. THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. pp.1067-1092; MONTANER, CARLOS A. *Vísperas del final: Fidel Castro y la Revolución Cubana*. Globus, 1994; PÉREZ-STABLE, MARIFELI. *The Cuban Revolution. Origins, course, and legacy.* Oxford University Press. New York, 1993; GUERRA LÓPEZ, DOLORES; PELÁEZ RODRÍGUEZ, MARÍA ELENA et al. (comp.). *Fidel Castro: El Moncada y La Historia Me Absolverá (selección temática 1953-2003)*. Instituto de Historia de Cuba, La Habana, 2005; DE LA VOCA, ANTONIO. *The Moncada Attack. Birth of the Cuban Revolution*, Columbia, South Carolina, 2007.

[645] "En toda revolución hay uno o varios puntos donde la autoridad constituida es desafiada por los actos ilegales de los revolucionarios. En tales casos, la respuesta rutinaria de cualquier autoridad es tener que recurrir a la fuerza policiaca y militar". BRINTON, CRANE. *Anatomía de la Revolución*. Aguilar, S.A. Ediciones, España 1962. p.112. (trad. cast. Gonzalez Guasp). Un aspecto que Brinton no detalló es qué

por encima de todo. Fidel Castro se haría visible y con esto, se daría paso al inicio del cambio radical que viviría Cuba años posteriores.

El ataque a los cuarteles Moncada y Carlos Manuel de Céspedes representaban en sí, una pugna no por el poder, sino por la atención mediática. Cuba era una nación suficientemente avanzada en comunicaciones y prensa, y las noticias movilizaban a las masas. Solo se requería, creía Fidel, de una chispa suficientemente reconocida para iniciar una contrarreforma a la propuesta militar del año anterior de Batista[646]. Por ello el plan de los ataques en la zona oriental estaba compuesto no solo por el control de dos edificios militares fuertemente servidos y aprovisionados, sino también el control de un hospital, el palacio de justicia, algunos edificios públicos y una estación de radio que pudiera dar la noticia al país. Cabe entender, sin mucha dificultad, el fracaso del ataque. Algunos autores lo consideraban un suicidio simbólico que pusiera en pie a toda Cuba: ¿qué más sería sino el ataque de 135 combatientes sin experiencia militar, contra el Cuartel Moncada que era el segundo cuartel militar más importante de la Isla y que contaba con cerca de mil soldados bien entrenados?[647] Es plausible pensar no solo en un fallo en la

ocurre cuando una revolución se lleva a cabo contra un ejercicio político impuesto por la fuerza de las armas. Creemos que ante una revolución que se desarrolla por estos motivos, el uso de la fuerza represiva por parte del gobierno es lógico, a pesar del conocimiento del menoscabo de la integridad del gobierno en beneficio de los revolucionarios. La violencia en estos casos engendra rechazo en gran parte de la población, hacia el gobierno, al mismo tiempo que legitima las acciones revolucionarias.

[646] Así lo plantea Sartre en su libro sobre su visita a Cuba, cuando habla del ataque al Moncada: "Cada uno esperaba, para tomar las armas, que empezara su vecino. Castro pensó: 'empezaré yo'. Atacaría el cuartel Moncada y esa sería la chispa: un instante después estallaría la insurrección general". SARTRE, JEAN-PAUL. *El huracán sobre el azúcar.* Ediciones Uruguay, Montevideo. 1961. p.46. El deseo original era armar al pueblo que se levantaría en armas, descontento con el gobierno y con el ejército. Por ello la idea de Fidel, como señala Ignacio Uría en su libro, nunca fue enviar soldados de refuerzo, sino esperar que el pueblo les apoyase y saliera a las calles para tomar Santiago de Cuba en su totalidad. Esto nunca paso. Escribió Uría: "El eco de la acción en la prensa fue excepcional. La fortaleza tenía más de mil soldados y el apoyo externo que prometió Fidel Castro a sus hombres no llegó, ya que las células clandestinas de Santiago de Cuba que juró a sus compañeros que iban a ayudarles nunca existieron. En realidad el plan era el contrario: tomar los cuarteles de Santiago y Bayamo, armar a la población descontenta y proclamar en la capital oriental un territorio libre controlado por los insurgentes". URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.138

[647] En su libro *Mea Cuba*, Guillermo Cabrera Infante, una de las figuras más polémicas de Cuba desde 1959, primero alabado y mimado por el gobierno revolucionario, cercano al poder y defensor intelectual de la Revolución con sus escritos de *Lunes* como suplemento cultural del famoso periódico *Revolución*, luego exiliado y criticado por muchos; tiene una parte importante en su obra dedicada al suicidio y su sentido en Cuba. Entre las muchas figuras que menciona que recurrieron a esta forma de salvaguardar el honor (podría verse aquí una relación indirecta, no entendemos cómo, con los ritos de honor del seppuku o harakiri japones), habla en un momento del Moncada como un *acto calculadamente suicida*. Escribió: "Como en una cadena de reacciones, pocos meses después del golpe de Estado batistiano, el 10 de marzo de 1952, Fidel Castro asaltaba el cuartel Moncada de Santiago de Cuba en un acto calculadamente suicida. Digo calculadamente porque nada que haya llevado a cabo Fidel Castro está libre de cálculo, a pesar del riesgo.

acción militar, sino también en la terrible represión posterior que acompañó a los ataques. El SIM (Servicio de Inteligencia Militar) y el ejército batistiano respondieron, aun a días después del 26 de julio, con dureza los golpes recibidos. La noticia no se hizo esperar y resonó en toda la nación, esto a pesar de la imposición de la ley marcial desde el 26 de julio para contener y controlar los flujos de información al respecto. Los periódicos portaban fotos de los cadáveres en las calles, o el propio ejército guardaba y luego publicaba las fotos de los atacantes y de los soldados fallecidos. Santiago de Cuba volvía a levantarse de un color rojo intenso por la sangre derramada y a la caza de Fidel Castro, reconocido como el autor de la acción. Además, se considera posible que junto a los fallecidos durante el ataque, existieran órdenes dadas al ejército para torturar o asesinar a los sobrevivientes[648].

El asalto militar es reconocido a pesar de su fracaso, como el origen de la Revolución Cubana. Justamente de esta acción surgirán todos los mitos revolucionarios que adoctrinarán durante décadas al pueblo cubano, que por repetirlos hasta el cansancio se vuelven ciertos, aunque algunos investigadores se empeñan en revelar las luces en el océano de sombras que rodean la acción violenta. La historiografía cubana oficial ha manado del 26 de julio, y para dar mayor importancia al origen del mito revolucionario, y el mito mesiánico que rodearía a Fidel Castro, el movimiento que alcanzaría el poder con Castro a la cabeza se comenzó a denominar Movimiento 26 de julio (M26-7). Para algunos autores el peor error que cometió Batista fue el juicio público de los atacantes del Moncada, porque además de darles visibilidad, sentenció ante el pueblo la existencia de un grupo dispuesto a morir en su lucha contra el dictador. Así lo cree Fabio Valenzuela

Todos los dirigentes de la acción del Moncada murieron, menos Fidel Castro. Los muertos, naturalmente, fueron los suicidas. El ataque al Moncada (como el asalto al Palacio Presidencial en La Habana el 13 de marzo de 1957) fue un fracaso militar pero, al revés del asalto a Palacio, fue un triunfo político. Después del 26 de julio de 1953 todo sería historia en Cuba, historia brutal, sangrienta, inevitable". CABRERA INFANTE, GUILLERMO. *Mea Cuba.* Editorial Alfaguara, España, 1999. p.119.

[648] "La represión militar posterior a los hechos fue intensa y en ella murieron más asaltantes que en los ataques. Algunos insurrectos consiguieron escapar al cerco y ocultarse en Santiago de Cuba, mientras que Fidel Castro optó por esconderse con algunos hombres en una zona montañosa entre Santiago y Guantánamo cercana a la Gran Piedra". *Ibid.* p.136. Y en otro pasaje vuelve a insistir: "Muchos rebeldes arrestados fueron torturados […] Aunque los datos son contradictorios y el régimen batistiano se cuidó de dar información exacta, parece ser que del centenar de atacantes sólo una docena murió en la acción. El resto de bajas fueron asesinatos posteriores ordenados por el Inspector General del Ejército, el general Martín Díaz Tamayo: 'Vengo en esta dolorosa misión para decir que, por cada soldado muerto, tiene que haber por lo menos 10 de los revoltosos'. La versión revolucionaria sobre las torturas indiscriminadas es controvertida, sobre todo después de la publicación en 2007 del libro *The Moncada Attack* del profesor De la Cova. En él se cuestiona que los asaltantes fueran torturados con la inquina que posteriormente se dijo, y se aportan diferentes testimonios y documentos que hacen necesario el replanteamiento de esta cuestión". *Ibid.* p.137.

que escribe: “Batista llevó a los ‘bandidos’ que asaltaron al Cuartel Moncada a un juicio público con el que esperaba sepultar definitivamente la oposición de los hijos políticos de Eduardo Chibás. Ese fue, probablemente el error político más grande que cometió quien acumuló méritos suficientes para presumir de ser el padre de la democracia moderna en Cuba hasta que la hundió en 1952”.[649] O como consideró el investigador Juan Clark, el asalto al Moncada permitió “exaltar la personalidad de Castro a nivel nacional.”[650]

Entre los mitos más importantes que generará la ideología cubana al respecto de estas fechas es, ¿quién salvó a Fidel Castro? Para una respuesta a esta pregunta recomendamos la obra del investigador español Ignacio Uría *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*, quien durante largo tiempo se encargó de preparar con una excelente bibliografía la historia cubana de este período centrándose en la figura capital del Arzobispo de Santiago de Cuba, monseñor Enrique Pérez Serantes.

Es bien sabido y reconocido por los historiadores en el exilio, como por parte de la población más anciana de Cuba, que fue Monseñor Pérez Serantes quien se movilizó, y movilizó tanto al gobierno de Batista como a la prensa para la protección y salvaguarda de la vida de Fidel Castro y sus compañeros. Pero la historia oficial relegaría este gesto al olvido creándose el mito de un teniente del ejército batistiano, Pedro Sarría, que habría descubierto a Fidel y lo habría llevado a la estación de policía y no al Cuartel Moncada, donde se le asesinaría[651]. Enrique Uría recopila la información oficial, la no oficial en el exilio y un importante número de testimonios para demostrar la verdadera participación tanto de Sarria como de Monseñor Pérez Serantes en la salvación de la vida de Castro. Uría demuestra la estrecha relación del arzobispo de Santiago con Ángel Castro, padre de Fidel y sus hermanos, junto con el esfuerzo de apaciguar a Batista y al ejército, al que solicitó se detuviera la masacre y los asesinatos posteriores al Moncada. Aunque el mito de la Revolución Cubana ya constituido como sistema totalitario en el poder, debió prescindir de la figura de Monseñor Pérez Serantes – y más cuando el prelado se constituyó como la cabeza de la iglesia en las críticas posteriores a 1959 del gobierno

[649] VALENZUELA SOSA, FABIO. *Queridísimas hijas. Reflexiones sobre política del caribe hispanoamericano y memorias de mi niñez*. Tomo I. Editorial Palibrio, 2013. p. 112

[650] CLARK, JUAN. *Cuba: mito y realidad*. 2da Edición, Saeta Ediciones, 1992. p.33.

[651] URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.162ss.

revolucionario, una actitud ambivalente de respeto y posterior rivalidad que iremos detallando en la investigación – y poner en su lugar a Sarría como salvador de la vida de un Fidel Castro atemorizado y escondido en las montañas de la Sierra Maestra, la historia no puede obviar la importancia del sacerdote gallego, no solo en la salvación de la vida de Castro en 1953, sino en las ayudas posteriores que brindó la iglesia cubana, en especial la de Santiago de Cuba, a los rebeldes liderados por Castro que combatieron desde 1956-1958 en la Sierra Maestra[652]. Una ayuda que permitió el triunfo revolucionario y que demuestra la participación de la Iglesia Católica en la defensa de los rebeldes y el interés de solventar lo antes posible la crisis de violencia que se vivió en la Isla desde 1956 hasta 1959. ¿Cómo si no se entiende que en el discurso pronunciado por Fidel Castro el 1º de enero de 1959, en el centro de Santiago de Cuba, y donde proclamó la victoria revolucionaria, se encontrase flanqueado por Urrutia, primer presidente de la Cuba revolucionaria, y por Monseñor Pérez Serantes?[653]

Aunque algo adelantados a los acontecimientos en nuestra investigación, era importante dar la información anterior para desmentir uno de los primeros mitos oficiales sobre el ataque al Cuartel Moncada, y para demostrar la participación, apoyo y resolución que mostró la Iglesia Católica, desde 1953, a la futura lucha revolucionaria. El Moncada sería un vientre lleno de mitos y leyendas que servirían para legitimar la Revolución Cubana y

[652] El propio Fidel declaró a la Revista Bohemia: "Los católicos de Cuba han prestado su más decidida colaboración a la causa de la libertad". "Catolicismo: La Cruz y el Diablo". *Bohemia*. Año 51, No. 3 (enero,1959). p. 100. Resulta paradójico que tiempo después, el gobierno cubano condene públicamente al catolicismo y hasta lo margine y relegue hasta el punto de convertirlos en chivos expiatorios. La iglesia cubana, por sus críticas al comunismo que se infiltraba en el gobierno revolucionario sufrirá durante décadas el ostracismo y el silencio, encerrados en templos que no podían ser visitados y discriminados laboral, educacional y socialmente. Aun así en su visita a Cuba en 1970 Ernesto Cardenal se atreve a hablar de una tibieza del catolicismo cubano por la falta de apoyo de sus miembros a la Revolución en los años 60. ¿Cómo es posible que Cardenal no se fijará en los grandes traumas y ataques dirigidos hacia la iglesia? ¿Cómo es posible que solamente alabará en su libro a aquellos sacerdotes que veía cercanos a la Revolución? Son respuestas que nunca obtendremos.

[653] "La noche del 1 de enero Fidel Castro se dirigió al país desde el balcón del ayuntamiento santiaguero. El histórico discurso fue retransmitido por la CMKC-Radio Oriente y junto al líder rebelde aparecieron algunos comandantes, como Raúl Castro o Huber Matos, y ciertas personalidades invitadas por el Movimiento 26 de Julio por su apoyo durante los dos años de lucha guerrillera. Fidel Castro decidió que Pérez Serantes le acompañara, mensaje que envió al arzobispado por medio de su hermano Raúl. El prelado aceptó halagado la insólita invitación y ordenó al P. Rafael Escala que abriera las puertas de la catedral, situada frente al ayuntamiento, para que Fidel Castro tuviera a la vista el sagrario durante su discurso". URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.254. Y continua "Antes de que el comandante tomara la palabra intervinieron Huber Matos y Raúl Castro. Entonces llegó el momento de Pérez Serantes, que recibió un largo aplauso de la multitud y acto seguido coreó su segundo apellido. *El arzobispo extendió las manos para pedir silencio y comenzó con una felicitación a los guerrilleros por el triunfo, rogó por una paz duradera y animó a la rápida reconstrucción de Cuba. El final de su prédica fue para reiterar la alianza del catolicismo cubano con la revolución*". *Ibid.* p.256. La cursiva es nuestra.

a sus líderes, además de introducir la nueva lucha en la dinámica mitológica de una única revolución.

De los hechos del Moncada se recogen, también, las formas tan divergentes de la política personal batistiana y castrista. El ejercicio dictatorial de Batista es, para muchos autores, principalmente Juan Linz, de estilo sultánico, categoría que se transfigura de forma radical en la personalidad de Fidel.

Batista contó durante muchos años con el apoyo popular. Hijo de una familia pobre había logrado ascender en los cargos militares gracias a su esfuerzo. Mulato de raza, no era bien aceptado por la aristocracia blanca de la Cuba de mediados de 1930 y posterior. Batista era el hombre fuerte que rompía nuevamente con su actitud la anarquía en que se hallaba Cuba luego de 1933. De ahí su reconocimiento popular, su transfiguración en figura clave de la política cubana antes y después de la Constitución de 1940. Su cambio de régimen y la formación de una dictadura "revolucionaria" en 1952 no debe sorprender, no solo por el panorama que estaba viviendo Cuba desde 1944, sino también porque la Isla no era exenta del juego político latinoamericano de anarquía-dictadura. La Revolución en mayúsculas que buscó legitimar Batista, que luego se constituyó como una dictadura, debía ser la respuesta a grandes males democráticos, pero acabó siendo el fin de la democracia en Cuba.

De ahí que en su retorno al poder en 1952, Linz considere que Batista vivió bajo un régimen sultánico[654]. Batista comienza un juego político rodeado de amigos cercanos que puedan ayudarlo a mantener el poder a base de prebendas y concesiones, de un lado y de

[654] Linz caracteriza los regímenes sultánicos de la siguiente manera: "We encounter a few regimes based on personal rulership (Roth, 1971) with loyalty to the ruler based not on tradition, or on him embodying an ideology, or on a unique personal mission, or on charismatic qualities, but on a mixture of fear and rewards to his collaborators. The ruler exercises his power without restraint at his own discretion and above all unencumbered by rules or by any commitment to an ideology or value system. The binding norms and relations of bureaucratic administration are constantly subverted by personal arbitrary decisions of the ruler, which he does not feel constrained to justify in ideological terms. In many respects the organization of power and of the staff of the ruler is similar to traditional patrimonialism as described by Weber (1968, pp. 231-32). But the lack of constraint derived from tradition and from continuing traditional legitimacy distinguishes it from the historical types of patrimonial rule. The staff of such rulers is constituted not by an establishment with distinctive career lines, like a bureaucratic army or civil servants, recruited by more or less universalistic criteria, but largely by men chosen directly by the ruler. They are neither 'disciples' nor old fighters of a movement party or conspiratorial group". LINZ, JUAN J. *Totalitarian and authoritarian regimes.* Lynne Rienner Publishers, USA, 2000. p.151. En estas características existen grandes distinciones con lo que será el gobierno castrista, principalmente porque este está fundamentado en un liderazgo carismático y en la divinización.

otro. Linz hablará de los regímenes sultánicos en general, y de Batista en particular, y asegura:

> "Batista's Cuba is a very special case, since it shared many of the characteristics of the model just described, even though it also had some of those of the authoritarian regime, combining the rule of the military with that of politicians and interest groups. The fact that Batista was ruling over a country with many modern characteristics in its urban sector contributed to its basic illegitimacy and its ultimate downfall when its military could not suppress the Castro rebellion. The unwillingness of the establishment of Cuban society-parts of the judiciary, the Church, etc.-to support Batista's rule made his overthrow and his flight possible without a real civil war, which is more likely to accompany revolutionary challenges against traditional autocratic rule, like in Yemen, or nonsultanistic [sic] authoritarian regimes."[655]

El gobierno batistiano se basaría en una estructura dictatorial donde el poder emana desde el caudillo por su capacidad y fuerza, junto con la posibilidad de contentar a los distintos sectores sociales. El gobierno de Castro adquirirá el poder desde la legitimación de la lucha revolucionaria e interpelando constantemente a una tradición libertaria, junto con un carisma arrollador que alcanzó unas cuotas antes solo reconocidas en el propio Martí, que le permitirán consolidar ya no una dictadura, sino un totalitarismo sacrificial centrado en el líder divinizado: una religión política.

[655] *Ibid.* p.155.

3.3. Fidel Castro, un chivo expiatorio. Una hipótesis religiosa sobre el poder supremo del líder totalitario.

Cuando estudiamos el mecanismo del chivo expiatorio en René Girard, descubrimos la carga morfogenética que posee. El mecanismo expiatorio es, sobre todo, fundamento de la sociedad en cuanto que despenaliza cierta violencia situándola en los espacios sagrados. De esta aseveración algunos miembros de la escuela mimética se enfocan en comprender el origen del poder político en las mismas causas que originan la sociedad. Nuestro estudio del mecanismo del chivo expiatorio estaba centrado, principalmente, en el estudio de la figura del líder-sacerdote-caudillo como un sujeto producto y productor del propio mecanismo del chivo expiatorio. Alguien que por encima del resto no puede pasar desapercibido, pues es quien organiza, incita y proclama a la víctima, generando una corriente mimética de aceptación de su propuesta hasta que se completa el ciclo con el sacrificio violento[656]. A partir del descubrimiento e identificación de este sujeto en la teoría mimética, es fácil que podamos comenzar a aproximarnos a las dudas futuras que surgen en la revisión histórica para identificar al líder.

Creemos entender que la sociedad encuentra, según Girard y González, un valor superior a la supervivencia del líder, que a su sacrificio ritual. De tal manera que no solo salva su vida, sino que se constituye como sujeto principal del mecanismo expiatorio, erigiéndose como imagen a representar a la hora de seleccionar a la víctima, o como juez y verdugo – que es lo mismo que sacerdote – en el sacrificio violento, dándoles a la masa un culpable.

Si es así, entonces la figura del líder-sacerdote-caudillo se sacraliza a la par que se glorifica por cada repetición ritual. No puede morir, pues sus elecciones son genuinas, y por encima de todo, eficaces. Como presentamos en nuestra primera parte, Dumouchel identifica que la gloria y la sacralización no caen únicamente sobre la víctima, sino también sobre el sacrificador[657]. Esto es fundamental para nuestra tesis porque Dumouchel traslada la propuesta mimética del más allá al más acá, a la par que refrenda el principio sagrado que constituye la matriz del poder político. Es sagrado el líder porque

[656] Supra p.189.

[657] Cf. DUMOUCHEL, PAUL. *The barren sacrifice. An essay on political violence.* East Lansing, Michigan State University Press, 2015. p.17. La cita la hemos utilizado en nuestra tesis en el capítulo 3.5 sobre el líder-sacerdote-caudillo.

es capaz de proteger a la comunidad con su vida como víctima o identificando al culpable; en ambos casos su acción es benéfica para la comunidad.

Y justamente es importante este aspecto en la teoría mimética. Para Girard y su escuela, el poder político procede de la victimización, aunque sea simbólica, del rey o del líder. De ahí que tras su "resurrección", todo un ejercicio simbólico que se enfatiza en el juego de máscaras, los tiempos, los bailes, las actitudes de la comunidad, etc., este rey retorne a la vida como un sujeto sagrado, aquel que debe ostentar el poder. Su muerte le hace víctima, su resurrección le hace verdugo. Y tras su paso por los espacios sagrados, su figura se hace tan externa como interna, por lo cual adquiere la legitimidad del poder en su trayectoria.

Si el líder es víctima es luego capaz, por la relación con lo sagrado, de identificar el mal que irrumpe en la comunidad, declarar un culpable y sacrificarlo. De ahí que no sea solo líder, sino también sacerdote y caudillo, aquel que se encarga de las cosas sagradas y aquel que como jefe militar dirige a la masa hacia una dirección satisfactoria. Y Girard identifica esta situación en Dionisos. Dionisos es aquel que siendo victimizado por los titanes, y resucitado por Zeus, se convierte en el portador de la muerte, el que incita a la violencia y la ejecuta. De este estudio mítico hacemos un salto exponencial al debate histórico, cuestionándonos la posibilidad de identificar esta estructura sistémica en la historia política moderna. ¿Es posible hablar de un chivo expiatorio sacralizado que se convierta en una divinidad y que legitime su accionar en su propia victimización?

Nuestra hipótesis actual sobre Fidel Castro se mueve por esta interpretación. Fidel Castro fue un chivo expiatorio en los albores de su lucha, aspecto que lo constituyó como un sujeto visible para la política cubana del momento, y por lo cual empezó a gravitar sobre él, el espectro mitológico del mesianismo político. De ahí que en su condición de chivo expiatorio, una vez alcanzado el poder, encuentre legitimidad en su lucha y su autosacrificio para identificar y sacrificar a los sujetos que él mismo considera "enemigos de la Patria". Nos explicamos a partir de aquí.

Fidel Castro Ruz es, sin duda, una de las figuras más influyentes y mejor estudiadas del siglo XX. Su actitud, su estilo, su vena carismática, su éxito revolucionario y su ataque constante contra los Estados Unidos, junto con el interés de propagar su ideología, lo han convertido en piedra de tropiezo, σκανδαλον, para la historia mundial, logrando así su máximo deseo: dejar una huella en la historia de la humanidad.

Fidel es de esos líderes que su pueblo honra por la cercanía con su adoración; de esos líderes a los que se les llama por el nombre, no por el apellido o el cargo, como si de toda la vida lo conocieran. La relación Fidel-pueblo invitó a todos desde el primer momento a encumbrarlo, a disfrutar de un contacto íntimo de cada sujeto particular con el ser superior, una forma de evadir cualquier cuestionamiento sobre el egocentrismo del poder o del culto a la personalidad. Fernando Martínez Heredia escribió sobre esto:

> "En breve tiempo fue más allá de su campo de liderazgo previo –el Movimiento 26 de Julio y la insurrección– y pasó a ser el líder del pueblo, una nueva dimensión que comprendía a todos los que se identificaban con el proceso, comenzando la extinción de las banderías previas y recibiendo a toda persona que participara. La entidad 'pueblo' era independiente de la del partido político –que se había desprestigiado tanto–, era un flexible lugar de encuentro, identidad y pertenencia general, y expresaba el protagonismo de la gente corriente, la masa del país. Y mientras el "agradecimiento" de la burguesía fue muy efímero, el pueblo se identificaba cada vez más con él. La relación era directa –Fidel, sin apellidos ni cargos– y la confianza se hizo absoluta; 'si Fidel se entera', se decía ante lo mal hecho, y su opinión dirimía las cuestiones."[658]

Si contemplamos su historia personal, nos encontramos con algunos aspectos importantes a destacar[659]. Hijo de una familia terrateniente de la zona oriental de la Isla. De padre gallego y madre cubana, siempre observó en su familia cierta aversión a los Estados Unidos, principalmente en su padre que había venido de España a la lucha hispano-cubana-norteamericana y que, además, tuvo que trabajar para consolidar su fortuna bajo la orden de la *United Fruit Company*[660]. Desde joven fue rebelde y contestón, intentaba

[658] MARTÍNEZ HEREDIA, FERNANDO. *Pensar en tiempo de Revolución Antología esencial*. CLACSO, 2018. p.538.

[659] Existen varias biografías de Fidel Castro, recomendamos tres por su importancia historiográfica y por su alto contenido de realidad. THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. pp.1041-1065; SZULC, TAD. *Fidel. A critical portrait*. HarperCollins Publishers Inc, United States, 2000; CASTRO RUZ, FIDEL; RAMONET, IGNACIO. *Cien horas con Fidel*. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2006. Esta última es la versión autobiográfica de Fidel de su historia, escrita con el periodista Ignacio Ramonet en citas que tuvieron más de 100 horas de duración. Aquí Fidel se explaya en contenidos de su vida juvenil y su papel como líder que son defendidas por él como condiciones imperiosas para el alcance, disfrute y manutención del poder, y la "salvaguarda de Cuba".

[660] "[…] [Ángel Castro] siempre tuvo una violenta e hispánica antipatía hacia los norteamericanos, pues creía, con razón, que se habían burlado de los españoles, una vez que éstos ya tenían vencidos a los rebeldes cubanos: curioso origen, aunque indudablemente cierto, de la antipatía hispánica que sentiría también su hijo hacia el Monstruo del Norte". THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1042.

demostrar su valía y su capacidad, siempre rompiendo los esquemas y órdenes prefijadas, lo cual le causó alegría en ocasiones y pesar en otras[661]. Muy deportista toda su vida[662]; tanto en su estancia en Santiago de Cuba como en su período en el Colegio de Belén en La Habana, los padres jesuitas le incitaban a ir a más, logrando siempre la victoria. Líder innato, de un carisma arrollador y capaz de manipular a los sujetos en su favor. De un carácter violento y camorrista, se involucró en su etapa universitaria en distintas acciones violentas tanto fuera como dentro de la Isla. Principalmente recordar sus acciones en Cayo Confite contra el gobierno de Rafael Leónidas Trujillo, los hechos ocurridos durante el llamado Bogotazo en 1948, o el asesinato del líder del MSR, Manolo Castro, en donde la figura de Castro siempre estuvo presente. Buscador incansable, y esto es quizás lo más importante de su biografía, del poder y la atención pública, desde joven intentó hacer política y se matriculó en la carrera de derecho. No solo pertenecía, por distintas etapas a las bandas gansteriles que pugnaban por el control de la Universidad de La Habana, sino también se introdujo con un total interés en el Partido del Pueblo Cubano (conocido también como Partido Ortodoxo) dirigido por Eduardo Chibás (1907-1951).

La comunión de Castro con las ideas de Chibás era importante, pero más importante es el interés de poder participar en la vida política en el Congreso cubano, siendo miembro del Partido Ortodoxo. Aun así esto no le hacía renunciar a la violencia como forma de hacer política. A la muerte de Chibás – este llevó a cabo un intento de suicidio por honor, ante los oyentes radiales de la CMQ, la cadena de comunicación más importante de Cuba, cuando había jurado que traería las pruebas de la corruptela del ministro de Educación de Prío, y fue incapaz de proporcionarlas; murió el 15 de agosto de 1951 – Castro sintió que era su momento de brillar, y aunque la historiografía oficial pregona que adquirió mayor connotación en el interior del Partido Ortodoxo, la historia real defiende que no fue así. Fidel Castro seguía siendo un joven abogado interesado en la política, entusiasmado con las ideas de Chibás de libertad económica, justicia social y reformas políticas, pero no era más que otro eslabón en una cadena muy larga.

Un último aspecto importante que destacar son las lecturas juveniles de Fidel. Existen varios autores que demuestran su lectura ferviente de Rousseau, de Hitler (leyó *Mein Kampf*), de José Antonio Primo de Rivera, de Marx, y por encima de todos su lectura

[661] CASTRO RUZ, FIDEL; RAMONET, IGNACIO. *Cien horas con Fidel.* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2006. p.39.

[662] *Ibid.*p.44.

constante de las ideas de Napoleón Bonaparte. Estas lecturas influyeron, creemos, en la psicología Fidel, en su autoconcepción como salvador y como líder[663]. De ahí la futura tendencia mistificante, su búsqueda del liderazgo absoluto[664] y la creación epifenoménica, por parte de sus seguidores, del valor providencial y salvífico del "líder máximo".

Su momento de gloria llegaría con la interrupción de la democracia en Cuba, cuando Batista da el golpe de Estado en 1952. Fidel encontraba en el golpe la posibilidad de hacerse conocer, aspecto fundamental para alcanzar el poder político en la Isla, un país que tenía altísimas cuotas de audiencia radiofónica y televisiva.

A raíz de los sucesos del Ataque al Cuartel Moncada, el 26 de julio de 1953, Fidel es llevado preso, y comenzó a preparar su autodefensa por los acontecimientos violentos. Es justo a partir de su alegato de autodefensa, llamado posteriormente *La historia me absolverá*, donde Fidel se legitima en la defensa de un mito continuista de la historia de Cuba, y en el seguimiento de las ideas de Martí como *ideólogo* de los ataques al Cuartel Moncada. El error de Batista, considerándolo como especie de escarmiento que pudiera contener al resto de detractores, fue hacer público a Fidel y a sus seguidores. La visibilización nacional que alcanzó el juicio y la defensa permitieron identificar a Fidel en dos formas distintas. Primero como el chivo expiatorio en que lo constituía Fulgencio Batista. Fidel Castro había llegado a interrumpir la tranquilidad de la sociedad santiaguera con su ataque, y a raíz del mismo llevó al país a una ley marcial para intentar frenar la

[663] "El salvador pertenece a la rama 'cósmica' de una familia de seres elegidos, mientras que otras ramas reúnen a los grandes fundadores de religiones, a los héroes de la cultura, y a los héroes-obreros del mito moderno del progreso. Es ante todo el hombre de una situación extrema (crisis, destrucción) y representa el último recurso de una sociedad desarmada ante una crisis que la amenaza en su existencia. Contrariamente al héroe tradicional, que se arroja de lleno y a ojos cerrados a la aventura, el jefe carismático está plenamente consciente de los fundamentos 'materiales del poder personal que él manipula como un experto. El jefe se aprovecha de los valores del *heroísmo*, este fenómeno nacido de las trincheras de la primera Guerra Mundial… y que contribuye … a democratizar el ideal heroico 'aristocrático' del pasado. El jefe carismático explota el heroísmo con fines personales e ideológicos (a menudo es el triunfo de una doctrina política lo que invoca para imponer su voluntad), mientras que en la Antigüedad la esencia de la idea del héroe estaba consagrada por el culto de los muertos." RESZLER, ANDRÉ. *Mitos políticos modernos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984. p.265. (Trad. Cast. Marcos Lara).

[664] "As early as 1954, Castro wrote to his close friend Luis Conte Agüero, '*Conditions that are indispensable for the integration of a truly civic movement: ideology, discipline, and chieftainship. The three are essential, but chieftainship is basic. I don't know whether it was Napoleon who said that a bad general in battle is worth more than twenty good generals. A movement cannot be organized where everyone believes he has the right to issue public statements without consulting anyone else; nor can one expect anything of a movement that will be integrated by anarchic men who at the first disagreement take the path they consider most convenient, tearing apart and destroying the vehicle. The apparatus of propaganda and organization must be such and so powerful that it will implacably destroy him who will create tendencies, cliques, or schisms or will rise against the movement'".* FARBER, SAMUEL. *The origins of the Cuban Revolution reconsidered*. The University of North Carolina Press, United States, 2006. p.66.

violencia desatada por Castro y sus compinches. En segundo lugar se hacía visible, por primera vez desde 1952, un único sujeto que podía tomar la causa contra Batista y unificar las distintas fuerzas contra el dictador. Nacía así el mito "Fidel".

Como chivo expiatorio la sociedad debía declararlo culpable contra el orden público, contra la tranquilidad comunitaria y contra la nación. Su sacrificio, no tan simbólico si pensamos que primero fue encarcelado y luego exiliado en 1955, daba a su imagen el aura sagrada que requería: aquel que cumplía con el requisito sacrificial que acompañaba a los siglos de historia cubana: "*morir por la Patria es vivir"*. De esta manera, su constitución como chivo expiatorio – ya no solo por Batista y su grupo, sino por parte de la sociedad civil, en especial por los socialistas y comunistas que criticaron duramente el ataque al cuartel Moncada – le permitían ser suficientemente visible como para que el pueblo lo conociera.

En la modernidad, los chivos expiatorios son reconocidos como tales por su visibilización, o por su contrario más radical, la total invisibilización. Aunque creemos que en la era de las tecnologías y las comunicaciones, ser invisible no es ser chivo expiatorio, sino sufrir la indiferencia de la sociedad. Por eso las teorías de Girard no son tan lejanas, y sus estudios etnológicos no se convierten en un anacronismo. El chivo expiatorio debe ser el centro porque es visible igualmente para todos, y en la época de las tecnologías esta visibilidad se impone a través de la radio, la televisión o la prensa escrita.

Así Fidel Castro fue constituido y sacrificado como chivo expiatorio en el mismo momento en que se hizo pública su imagen y se esperó que el público en masa respondiera contra éste. A su vez, este instante prefiguró su gloria y su popularidad a través de la radio y la televisión[665]. Los años siguientes no dejarían de fijarse en Fidel y sus seguidores, que

[665] "[…] the communication system of Cuba has brought all members of the society into contact with Fidel, giving them at least the opportunity to become charismatic follower." FAGEN, RICHARD. "Charismatic Authority and the Leadership of Fidel Castro". *The Western Political Quarterly*. No. 2, Part 1 (jun. 1965). 275-284. p.280. Por su parte, Pedro Corzo sostiene que la alta red informativa que existía en la Isla, ayudó a los rebeldes a ser conocidos, amados y sacralizados. El control de la prensa, tanto antes como después de la Revolución, permitió engrandecer con importantes florituras los logros y las luchas rebeldes, en especial la vida de Fidel Castro que se convirtió en un sujeto cercano a la par que excelso. Dijo Corzo: "En la Isla existía una densa red informativa notable por su eficiencia y en esta red se destacaba, como hemos apreciado, la televisiva, que fue el vehículo más idóneo para difundir el mensaje del Nuevo Orden y hacer conocer a niveles de familiaridad a los líderes del Proceso revolucionario, que hábilmente saturaron este medio y todos los demás con su presencia y mensaje, de una manera de virtual omnipresencia, por primera vez en nuestra historia el líder más importante del país no era llamado por su nombre ni tratado de Ud., por primera vez se le decía al líder su nombre y se le tuteaba. El control de los medios informativos a través de las coletillas primero, la censura y la confiscación después, junto a una especie de sacralización de la Revolución y los Revolucionarios, fueron factores que gestaron en las clases populares la creencia de que

en la lucha (1956-1958) en la cordillera montañosa oriental cubana, denominada Sierra Maestra, comenzarían a llamarse "los barbudos". Los barbudos, con Fidel a la cabeza, se verían rodeados en este periodo de mitos mesiánicos, historias aumentadas y batallas icónicas, que redundaban en una heroificación y en la divinización de Fidel.[666]

Nuestra hipótesis busca confirmar que la visibilización de una figura como Castro, que antes de 1953 no jugaba un papel importante en el espacio político cubano, comienza un trayecto en escalada hacia la gloria, una vez que es juzgado y condenado públicamente. Su conversión en chivo expiatorio público constituye, a su vez, su conversión en figura destacada, en el sujeto capaz de aunar las fuerzas políticas y llevar a cabo un ataque suficiente que acabe con la dictadura de Batista. Nuestra hipótesis defiende la creación de los mitos que rodean a Fidel Castro y su historia en el poder, a partir de la propuesta fenoménico religiosa que adquirimos desde la teoría mimética de Girard. Esta hipótesis se aúna, además, con el alto nivel religioso sincrético que vimos existe en la sociedad cubana, una sociedad siempre anhelante de un salvador político que eleve a Cuba al *status* de pueblo escogido. De ahí que la futura gloria de Fidel no sea un fenómeno exclusivo u original, sino consecuencia de las formas inherentes a la cubanidad.

El ideal religioso que conjuga con principios nacionalistas y patrióticos dieron a Fidel la imagen de Salvador que tanto buscó adquirir, quizás más de la que esperaba alcanzar[667].

---

los líderes, no sólo eran todopoderosos, sino que poseían todos los conocimientos." CORZO, PEDRO. *Perfiles del poder*. Ediciones Memoria, 2007. p.154-155.

"De perseguidos se transforman en héroes revolucionarios exaltados hasta el delirio: el Che Guevara, Raúl Chivas, Armando Hart, Haydée Santamaría, Raúl Castro… y el creador y comandante máximo de la guerrilla: Fidel Castro. A partir de este momento Fidel Castro y la Revolución se identificaron como la unidad y aunque él no quería al principio el culto a la personalidad, poco a poco se fue desarrollando ese rasgo característico de todo el socialismo totalitario." CAREAGA, GABRIEL. "Cuba: Las raíces de la Revolución". *Estudios Políticos* UNAM, No.16 (1997). 5-34. p.10. http://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37167 (Última consulta 10/03/2022). Thomas Wright asegura que en el período de lucha en la Sierra Maestra, Cuba se imbuyó de un romanticismo revolucionarista que agrandaba notablemente la lucha de los rebeldes, y que convertía a estos en auténticos héroes, en especial a Fidel. Sobre este último, escribió: "Fraught with incredible hardships, laced with tragedy and near-catastrophe, punctuated by dramatic turning points, and set against overwhelming odds, the odyssey of Fidel's seizure of power is a romantic episode that spawned legends and lent itself to the creation of powerful myths.". WRIGHT, THOMAS C. *Latin American in the Era of the Cuban Revolution*. Praeger, USA, 2001. p.9.

667 Ernesto Cardenal habla sobre el endiosamiento que llevó a cabo el pueblo cubano, de Fidel Castro. Cardenal considera que Castro no quería que esto sucediera así, que Castro evitó el culto a la personalidad por encima de cualquier aspecto, pero que el pueblo de Cuba acrecentó el mesianismo del líder por pura voluntad. Escribe: "Hay un peligro latente también en la Revolución y es el endiosamiento. El endiosamiento de Fidel. No por culpa de él, sino del pueblo. Él hasta lo ha sabido manejar muy bien, con mucha habilidad, y lo ha mantenido bajo control. Incluso ha señalado ese peligro. Ha dicho que los iniciadores de una Revolución tienen un gran prestigio y una gran autoridad en el pueblo, y que eso puede

Un juego de sujeto-colectivo que permitirá la identificación radical de toda la masa con la imagen Uno, dando lugar a la profundísima relación de pueblo-Uno, donde el Uno, Fidel, no es solamente reflejo del pueblo y receptor del poder sobre el mismo, sino que el pueblo entero se siente identificado con el Uno[668], compartiendo así parte de la gloria

hacer mucho bien pero también puede hacer mucho mal. Y que hay que esperar que en el futuro ningún dirigente tenga tanta autoridad, porque es peligroso que los hombres tengan tanta autoridad. Ha dicho también: no es necesario estar viendo una estatua en cada esquina, ni el nombre del dirigente en cada pueblo: eso no es crear conciencia en el pueblo, sino fabricar artificialmente una conciencia por medio de consignas y de actos reflejos. […] Fidel además ha hecho una Ley de la Revolución, que fue una de las primeras leyes de la Revolución, prohibiendo poner el nombre de ningún dirigente vivo a ninguna calle, ciudad, pueblo, fábrica o granja, y prohibiendo incluso las fotografías oficiales en las oficinas administrativas, lo que yo creo que no se ha hecho en ningún otro país. […] Me parece que Fidel no es un dirigente sino un pedagogo. Fidel es sobre todo un profesor. Sus discursos son largos porque son lecciones que él da al pueblo de Cuba. Pero sobre todo más que enseñar con la palabra él enseña con el ejemplo. Este pueblo ha sido formado por Fidel". CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.32-33. Al contrario de lo que plantea Cardenal, Carlos Alberto Montaner si cree que Castro perseguía un sueño de grandeza y gloria. Afirma: "El problema –su problema– es ser el protagonista de una hazaña grandiosa y singular. Castro padece de himalayismo. Tiene que llegar más alto que nadie. Tiene que competir contra todos los hombres y derrotarlos en un combate desigual. Mientras más enemigos, mejor. Mientras más poderosos, mejor. Nada le estimula más las suprarrenales que el más difícil todavía. Nada le dispara las descargas de adrenalina con mayor energía que una monumental camorra con algún adversario tremebundo." MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana*. Globus, 1994. p.18. Y en otro pasaje, Montaner insiste: "Hay un factor de tremenda importancia en la comunización de Cuba: el único rol que le garantizaba a Castro preponderancia mundial era el de caudillo de la primera revolución comunista de América. Si se pierde de vista a Fidel Castro se oscurece cualquier análisis de la historia cubana contemporánea. Fidel es un hombre mesiánico, con una enfermiza vocación por el poder y la gloria." *Ibid.* p.83. Pedro Corzo defiende que Fidel Castro sí tenía una autoconcepción mesiánica que se evidencia en sus acciones y actitudes. Señala: "Por la forma que Castro maneja y la manera que dispensa favores y castigos, es prudente pensar que se considera un Elegido, una especie de Mesías que en su providencialismo, no sólo es capaz de predicar una indiscutible verdad, sino que también se considera apto para realizarla. CORZO, PEDRO. *Perfiles del poder*. Ediciones Memoria, 2007. p.160. Y Julián B. Sorel considera que Castro siempre tuvo una convicción personal de estar llamado a la grandeza, y el crecimiento de su imagen pública no hizo más que ampliar este sentimiento. Escribe: "Desde joven Castro tuvo la convicción de que estaba destinado a ser una gran figura histórica. Los acontecimientos posteriores no hicieron más que refrendar esta institución original. La fe en su personal destino manifiesto quedó plasmada en el cliché hitleriano que empleó como colofón de su alegato en el juicio por los sucesos del Moncada: 'Condenadme, no me importa, la historia me Absolverá.'" SOREL, JULIAN B. *Nacionalismo y Revolución en Cuba 1823-1998*. Fundación Liberal José Martí, Madrid, 1998. p.175-176. Thomas escribió: "Los que conocieron a Castro cuando era joven coinciden en que siempre le había apasionado representar un papel histórico, crear una figura en el escenario político latinoamericano que fuera eco de los libertadores Bolívar o San Martín. Hacer un gran papel es un deseo tan universal en la vida política que nadie tendría que sorprenderse al descubrirlo en personas tan congénitamente dadas a la imitación como son los cubanos." THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona-México, 1974. p.1353. Tad Szulc, el intelectual más cercano a una biografía de Fidel en sus primeros años de Revolución escribió: "Actually, in the early days the orthodox Communist could take even less Castro's ideological heresy (or, in their view, towering arrogance) of postulating that 'a man's personality can become an objective factor in a changing political situation. Naturally, Fidel always had himself in mind in this context." SZULC, TAD. *Fidel. A critical Portrait*. Harper Perennial, 2000. p.24-25. (edición Kindle).

[668] "Fidel Castro himself was the most powerful political resource of the revolution. He had an exceptional ability to interpret and address the reality of Cuba, as well as an extraordinary capacity to impress upon his followers the magnitude of their mission. Fidel had proven his talent in the opposition to Batista and did so once again in 1959-1961 as weather vane to the revolution. The first few months of 1959 crafted what the newspaper *Revolución* called a 'Fidel-pueblo binomial', which became the crux of revolutionary politics. One of the editorials noted that Fidel used a clear and new language: he explained, the people understood".

adquirida por este. En su identificación con el Uno, el pueblo se siente, en cierta medida, glorificado en la gloria que la masa misma le ha concedido al Uno, de ahí su contante búsqueda del Salvador y que sea cercano a ellos. Es un juego paradójico, sin duda, y de ahí que se hable de mesianismo, porque el Salvador debe ser tan extraño y lejano, sagrado, como conocido y cercano. De ahí que el juego didáctico de Fidel sea siempre de una relación directa con el pueblo, sus grandes discursos son discusiones y charlas con la masa reunida[669], como escribió Duanel Díaz Infante sobre el pueblo y Fidel en los discursos: "[…] La verdadera contraparte de la masa concentrada es el orador en la tribuna, a quienes todos miran de frente"[670]. O como leemos en su investigación doctoral Eduardo Soren: "Castro en sus discursos convierte al 'pueblo' en el autor de la Revolución y él personifica la Revolución y así crea una identidad entre el pueblo y Castro, de forma tal que Castro se convierte en el intérprete de la voluntad popular y las acciones de Castro son la expresión genuina de la voluntad del pueblo, por lo que los grupos que lucharon contra Batista y los partidos tradicionales dejaron de tener parte en el proceso de

PÉREZ-STABLE, MARIFELI. *The Cuban Revolution. Origins, course, and legacy.* Oxford University Press. New York, 1993. p.75-76.

669 "*Las masas* followed Fidel without vacillations but with convictions. Fidel was a *maestro*: the people trusted him because he expressed their wished and needs. Communications between Fidel and *el pueblo* was like 'a dialogue of two tuning forks whose vibrations summon forth new vibrations… of growing intensity… crowned… be struggle and victory'. Together, they had defeated the United States and the *clases económicas*. The nation was up in arms under the leadership of the *Comandante en Jefe"*. *Ibid.* p.99. Lo mismo sostiene Fernando M. Heredia cuando escribió: "Fidel se comunicaba sistemáticamente con toda la población, prácticamente sin intermediarios, reclamaba a los cubanos estar atentos a todo problema importante y tratar de conocerlo, manifestar su apoyo a la revolución, actuar en la vida política y no solo dar su consenso, incorporarse a todas las tareas, tener iniciativas para lograr la ejecución de los grandes lineamientos que se lanzaban, ir cambiándose a sí mismos en el curso de los cambios de las relaciones y las instituciones del país. Fue un excepcional educador popular, y –que yo sepa– el primer líder político en el mundo que utilizó la televisión para una gigantesca campaña directa de concientización." MARTÍNEZ HEREDIA, FERNANDO. *Pensar en tiempo de Revolución. Antología esencial*. CLACSO, 2018. p.537. El Che, espectador privilegiado de los grandes discursos de Fidel con la masa, escribió: "En las grandes concentraciones públicas se observa algo así como el diálogo de dos diapasones cuyas vibraciones provocan otras nuevas en el interlocutor. Fidel y la masa comienzan a vibrar en un diálogo de intensidad creciente hasta alcanzar el clímax en un final abrupto, coronado por nuestro grito de lucha y de victoria. Lo difícil de entender para quien no viva la experiencia de la Revolución es esa estrecha unidad dialéctica existente entre el individuo y la masa, donde ambos se interrelacionan y, a su vez la masa, como conjunto de individuos, se interrelaciona con los dirigentes." GUEVARA, ERNESTO "CHE". *El socialismo y el hombre en Cuba.* 1965. p. 5. https://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm. (Última revisión 10/03/2022).

670 DÍAZ INFANTE, DUANEL. *La revolución congelada. Dialécticas del castrismo.* Editorial Verbum, España, 2014. p.22.

representación política de los intereses diversos de los ciudadanos, incluido el propio Movimiento 26 de Julio."[671]

Esta relación directa y cercana permitió, al mismo tiempo, evitar cualquier forma de institucionalización del poder o del Partido. Fidel mantenía una estructura populista directa, donde todo el poder y responsabilidad se gestionaba desde él. Pero a mediados de 1970, y porque las condiciones eran realmente serias, Fidel tuvo que dar un paso atrás como líder carismático e imagen principal de la Revolución, en favor de la llegada de nuevas figuras, una nueva burocracia y del Partido. Así su imagen perdería fuerza como reflejo del poder, aun cuando la estructura lo mantuviera como el único garante del ejercicio político.[672]

La glorificación del líder, que sería finalmente denominado "Líder Máximo", estaría sujeta, posterior al triunfo revolucionario, a sus decisiones en el poder. El mito "Fidel" no podía permanecer permanentemente centrado en su alegato de autodefensa o en su lucha rebelde en la Sierra Maestra, sino que una vez alcanzado el triunfo, debía ser él, quien dirigiese a la masa, quien ostentará todo el poder sobre Cuba[673]. Claramente se esperaba que sus elecciones fueran siempre buenas y exitosas, de ahí que se aumentara su

[671] SOREN TRIFF, EDUARDO. *Affective narratology and Revolutionary Discourse in Spain (1931-36) and Cuba (1955-61)*. Doctoral dissertations. University of Connecticut, 2019. p.181. https://opencommons.uconn.edu/dissertations/2360/ (Última revisión 19/03/2022).

[672] "[…] there has been at least a partial shift as predicted from authority relationships based on charisma to relationships based on rules, law, and a nascent 'revolutionary tradition.' This shift cannot be adequately described in brief compass, but central to the partial routinization of charisma in Cuba has been a movement away from Castro as the prime popular symbol of the Revolution and a concomitant movement toward a heterogeneity of symbols which includes other leaders, a whole spectrum of martyrs, revolutionary organizations, and achievement." FAGEN, RICHARD. "Charismatic Authority and the Leadership of Fidel Castro". *The Western Political Quarterly*. No. 2, Part 1 (jun. 1965). 275-284. p.283.

[673] "[…] Castro perceives the Revolution as part of a greater historical movement against tyranny and oppression. Castro developed this theme long before he became a professed Marxist-Leninist. […] the Cuban leadership and Castro in particular are seen as blessed and protected by the larger historical movement of which the Revolution is a part. Castro's famous speech ending, 'condemn me, it doesn't matter. History will absolve me,' is a classic, early articulation of this idea… y, because the leader is seen as acting in concert with larger historical forces not always visible to more ordinary men, he alone retains the right to determine "correct" behavior in the service of the Revolution." *Ibid.* p.281. Fijémonos en cómo Fagen plantea que en su dimensión religiosa, en su relación con fuerzas y fundamentos trascendentales superiores al propio Fidel, es donde él se apoya para adquirir la legitimidad del poder y el mantenimiento de su gobierno. Fidel es considerado por todos como el único capaz de escuchar la voz de la historia y darle cumplimiento.

prestigio y poder, una simbiosis mágica entre la elección eficaz del líder y la glorificación y poder dados a éste por el pueblo[674].

Esto generaría las primeras fricciones políticas posteriores a 1959, pues Fidel dispuso en el cargo de Presidente y de Primer Ministro a reconocidos figuras públicas, a la vez que mantenía un segundo gobierno en la sombra que gobernará de verdad[675]. Lo

[674] Antoni Kapcia advierte que esto sucede en ocasiones aun con las decisiones erróneas de Castro. Sus gestos y acciones erróneas no implicaban un descredito o una desconfianza, sino un apoyo mayor de la masa. "With each venture and defeat, Fidel's power to persuade seemed to grow, rather than dim. Indeed, with each defeat leading to yet another survival, this seemed to persuade more followers, and then, after 1959, more Cubans, of his ability to endure and recover, and of his evident determination to continue against all odds. Certainly, few could ever accuse him of an easy compromise; in the Cuba of the time, after a history of disillusion in successive leaders' compromise or corruption, this ability and determination undoubtedly helped to cement his popularity and people's trust". KAPCIA, ANTONI. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen Story.* Zed Books, London, 2014. p.23-24. Esto quizás es signo de la pasividad critica que vivían los cubanos, entusiasmados y ensimismados aun por el triunfo revolucionario y por el brillo carismático de Fidel. Este apoyo ha ido decreciendo con los años, y como veremos, en distintos momentos de la historia de Cuba posterior a 1959, Fidel Castro se encontraría con una importante oposición del pueblo, optando por el exilio antes que por el ideal revolucionario.

[675] La existencia de un gobierno secreto fue presentada por Tad Szulc en su obra, donde detallaba que existía un grupo político, con Fidel a la cabeza, que dirigía a Cuba a la mejora de las relaciones soviéticas y directo hacia el comunismo. El denominado "Grupo Tarará" ostentaba el poder real del Estado en Cuba, en detrimento del gobierno dirigido por Manuel Urrutia que se suponía debía renovar la democracia en la Isla. Escribe Szulc: "Castro set out from his first day in power to destroy every vestige of the old social order in Cuba. He accomplished it through the extraordinary procedure of operating for well over a year a 'parallel' government in Havana, concealed from his own cabinet ministers, to say nothing of his fellow Cubans, until his revolutionary controls were fully consolidated. The inside story of the origins of the present Communist state in Cuba has never before been published, and its substance remains unknown to Cubans in general. It has been reconstructed here from interviews, held in Havana during 1985, with those who were personally involved in running Castro's 'hidden government' and in such related activities as the creation of special schools where 'old' communists taught Marxism-Leninism to the 'new Communist' among top *Fidelistas*, at first in total secrecy Publicly, Castro savagely rejected domestic and foreign accusations that communism was creeping into his 'humanist' revolution, and imprisoned on charges of treason those of his wartime companion who resigned their post over this issue. Castro's Ariadne thread remained invisible while the 'Maximum Leader (as Fidel was now known)', basking in national adulation, put together his 'real' revolutionary structure. In peace as in war, Castro was the master of strategy and tactic as well as the master of timing. Looking back at events of the first year of the revolution with the benefit of hindsight and inside knowledge, it is clear that they knew exactly what he was doing all along, that his apparent improvisations had been carefully thought out, and that nothing was left to chance." SZULC, TAD. *Fidel. A critical Portrait*. Harper Perennial, 2000. p.655-656. (edición Kindle). Szulc abre la veda al cuestionamiento sobre el pasado comunista de Fidel antes de 1961, cuando este confiesa su adhesión al comunismo. Szulc pretende abrir el debate al comunismo fidelista y las relaciones de los Castros, tanto Fidel como Raúl, con los agentes soviéticos que trabajaban en Cuba desde la década de 1920. Por su parte, Carlos Montaner asegura sobre el Grupo Tarara: "In effect, unbeknownst even to his colleagues, Dorticós — an unknown and hard to define character — was the key figure in the cabinet because it was his job to begin to mold the socialist state in collaboration with Fidel, who ran another government in the shadows, one much more radical, and which included Ernesto Guevara, Alfredo Guevara, Raúl Castro, Antonio Núñez Jiménez, the brothers Camilo and Osmany Cienfuegos and Ramiro Valdés, a kind of Cuban Laurenti Beria, born with a natural vocation for the police. That other government, the real one (since the official one was merely a temporary episode for Castro), whose genesis and evolution was the great research success of the journalist and historian Tad Szulc, would meet in a house in the outskirts of Havana. There, secretly, they planned the way and the rate at which they would undertake the transformation of Cuba to a Communist state, a project that required absolute discretion because if its word had gotten out, at that moment, the popular reaction might have been totally against it." MONTANER,

esquizofrénico de esta situación debía concluir, como lógicamente fue, con la desafección y purga del gobierno cubano y la puesta en el poder de Fidel Castro y su círculo más cercano. Este juego político, más próximo al teatro que a la política, le aseguraba a Fidel el apoyo del pueblo y le reforzaba su liderazgo carismático. Y una vez ahí, Fidel se convierte en el líder-sacerdote-caudillo, que debe traer la paz y prosperidad a la sociedad cubana, algo que ya había hecho. El reconocido investigador Louis A. Pérez, aseguró:

> "Fidel became the object of popular importuning, both cause and effect of style of *personalismo* that fostered direct dialogue between the leader and his followers. He listened to grievances, received petitions, considered complaints. Fidel's effectiveness increased in direct proportion to rising popular confidence in it. As the belief took hold that Fidel could provide redress, immediately and easily, so too did his ability to do so. At every turn individuals and groups urged him to intervene on behalf of one demand or another. Fidel played the part deftly, and in so doing all but undercut the authority of the provisional government by depriving it of popular sanction. Fidel was becoming the government. More and more he responded directly to popular calls for action. It was a symbiotic relationship of enormous vitality. Fidel propounded the goals of the revolution, the people demanded deeds of the revolution. There was much spontaneity in all this—improvisation from an exhilarated Fidel and impatience from an aroused population. These forces converged in powerful combination during the heady months of 1959, with predictable if not inevitable results. Fidel became the point of first appeal and the place of last resort".[676]

CARLOS ALBERTO. *Journey to the Heart of Cuba. Life as Fidel Castro*. Algora Publishing, New York, 2001. p.84. Para más información sobre el grupo secreto, véase: KAPCIA, ANTONI. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen Story.* Zed Books, London, 2014. pp.73-77; CORZO, PEDRO. *Bosquejo sobre la oposición política al totalitarismo y socialismo del siglo XXI Cuba-Venezuela*. Alexandria Library Publishing House, USA, 2016. p.10; URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.323-324; GUERRA, LILIAN. *Visions of power in Cuba. Revolution, Redemption, and Resistance, 1959–1971*. The University of North Carolina Press, 2012. p.60. La existencia del grupo Tarará podría corroborar el axioma de ideología filocomunista en el interior del gobierno revolucionario previo a 1959. No solo por los lazos internacionales que se proyectarían desde el grupo político, sino por el hecho mismo de ser un gobierno en la sombra que gobernaba al país y que lo acercaba más al totalitarismo, en tanto que jugaban a una política oscura a la par que el gobierno democrático que respondía a los objetivos que vendía al mundo la Revolución. No queda claro, eso sí, que Fidel Castro fuera un comunista secreto que formó el grupo Tarará con el único interés de entregar la Isla a los soviets, aunque finalmente deviniera en esto.

[676] PÉREZ, LOUIS A. *Cuba: between reform and revolution.* Oxford University Press, New York. Third Edition, 2006. p.242. Esta cita es imprescindible, porque Fidel se consideró, a sí mismo, como taumaturgo, como una divinidad. Era capaz de escuchar y resolver las quejas de forma inmediata, con los recursos del Estado lógicamente. Pero su actuar inmediato, casi mágico: "se dice y se tiene", favorecía su imagen popular como líder y único centro de poder, en detrimento del gobierno popular. El gobierno no era nada,

El recorrido histórico de estos años, tal como lo proponemos, es simple. Una vez convertido en chivo expiatorio, el "héroe"[677] – interesante que así sean denominados Fidel Castro y su grupo, palabra utilizada siempre por Girard para denominar al chivo expiatorio, y por Carlyle para hablar del líder y del dios – debe mantener una lucha contra los demonios y los males que desestabilizan a la sociedad. Una vez alcanzado el triunfo, se descubre ciertamente que el chivo expiatorio, tras su muerte, ha traído la paz a la comunidad. ¿Qué es sino el 1º de enero de 1959, sino el triunfo de la libertad y de la paz en Cuba? El héroe como chivo expiatorio padece para luego de su muerte y resurrección traer al pueblo los beneficios esperados. De ahí que el mito esté compuesto por las duras luchas y sufrimientos padecidos por el héroe para salvar a la nación. Posterior al triunfo y con la llegada de la paz y la construcción de una nueva sociedad – recordemos que para Girard, la cultura como fundamento de la sociedad emerge del sacrificio violento – el héroe adquiere todo el poder sobre la nación, se identifica con ella, y sus gestos y palabras deben representar siempre un beneficio para el pueblo. De esta manera no puede ser otra persona que Fidel quien ostente el poder, porque solo él, en su acción es capaz de dirigir la sociedad que nació de su sacrificio, y que no puede escapar a su control. Solo él es capaz, como divinidad salvífica, de dar al pueblo lo que necesita para su felicidad. Así que el líder político adquiere, además, una tarea escatológica siendo el proveedor y designador de la felicidad última de cada sujeto. Como cree Antoni Kapcia: "Indeed, many Cubans continued to assume that whatever problems the country might be facing, Cubans would have a greater chance of solving them with him (Fidel) at the helm – even

Fidel era todo, y por eso la gente acudía a él. Seguramente existiría un miedo privado a no poder suplir las necesidades de las gentes, pero Fidel era suficientemente hábil como para arreglárselas y que la gente siguiera agradecida, por siempre. Esta propuesta de responder con celeridad a las exigencias del pueblo, no dejaba de lado el aspecto mágico religioso con que se consignaba. Fidel era un "rainmaker" – (Cf. SIMONSE, SIMON. *The king of disaster. Dualism, centralism, and the scapegoat king in Southeastern Sudan.* Fountain Publishers, 1992. Supra p.161) – en totalidad, capaz de mucho. Y esto se conjunta con la dinámica religiosa popular afrocubana. La búsqueda de soluciones rápidas, estaba ya incrustada en el imaginario colectivo, por lo cual Fidel adoptó las características de las deidades yorubas, un hombre capaz de atraer los bienes sobre el pueblo; pero a su vez, necesitado de un exutorio en caso de fallo. Ahí estaba todo el gobierno para ser sacrificado en caso de que el gran líder no alcanzará a cumplir con los objetivos mencionados al pueblo. Pero aun así, más allá del sacrificio, Fidel era el centro del poder y de la acción. Todo giraba en torno a él, porque solo él era capaz de otorgar beneficios a la sociedad. Como liberador, era a la vez protector y benefactor de la nueva Cuba. Esto se mantendría así por años.

[677] "Once he was a hunted man with a small bando of followers, but today he is the hero of all Cuba". PRENTZAS, G.S. *The Cuban Revolution*. (Milestones in Modern World History), Checkmark Books, 2011. p.15.

though that very complexity meant precisely the opposite, namely his inability to be the sole source of power or decision-making". [678]

Si analizamos en profundidad la Cuba de principios de 1959, la identificación de Fidel con las deidades de todos las religiones que se sincretizan, o como mínimo, el enviado de Dios para salvar la nación; descubrimos que es el pueblo quien otorga a Castro el *status* sagrado, y es el pueblo quien ve en sus acciones y palabras, aquello que siempre anheló. Así que el seguimiento popular a Fidel no tiene carácter político, sino religioso. Sus palabras superan el espacio político y se constituyen como mensaje sagrado. De esta manera, escuchar a Fidel y no seguirle en sus decisiones pasa de ser un gesto crítico a ser un ataque a todo el pueblo. Más adelante veremos con más detalle cómo las decisiones de Fidel Castro sobre la victimización se convierten en una ley no escrita que el pueblo comprende como manifestación divina para mantener la tranquilidad social. Además cómo parte de la sociedad cubana es convertida en enemiga del pueblo por su crítica a la postura fidelista.

Solo podemos concluir que en la identificación popular de Fidel como salvador, se esconde su papel como chivo expiatorio que trae consigo, luego de su resurrección, la nueva era y la nueva sociedad. El estudio de Fidel como chivo expiatorio dista mucho de un análisis politológico al mismo, o un intento de comprender su ascenso al poder. Es sobre todo una hipótesis religiosa que detecta, en los antecedentes históricos cubanos, esa necesidad de un poder único que se identifique con lo sagrado, y que sea la salvación del pueblo. Además de que la hipótesis desea plantear una nueva línea de estudios a la propia figura de Fidel, donde se demuestre la creación popular del mito mesiánico a su alrededor, a partir de su sacrificio en el juicio por el ataque al Moncada, que coincide con sus dotes de liderazgo carismático. Esto quiere decir que todos los agentes sociales confabulan, quizás de forma inconsciente, en identificar en el carisma de Fidel, las actitudes sagradas que buscaban en el héroe que salvaría Cuba.

Creemos que el mecanismo del chivo expiatorio de Girard tiene una estructura teórica muy profunda, que nos permite hacer una exégesis novedosa del liderazgo totalitario; donde el sacrificio del líder en un primer momento de la historia, le avalará a futuro para convertirse tanto en una divinidad para la sociedad en la que viva, como en el ostentador de todo el poder político sobre su nación. Además que advierte sobremanera de la

[678] KAPCIA, ANTONI. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen Story.* Zed Books, London, 2014. p.2.

tendencia imperialista que estos sujetos han demostrado en sus respectivas naciones. Todos desean, por su autoconcepción de enviados sagrados, llevar la luz que ellos proyectan a todos los espacios del mundo. Fidel Castro es el ejemplo que hemos tomado para refrendar nuestra hipótesis, y demostrar que la propuesta de Girard sirve para leer las sociedades totalitarias como religiones políticas sacrificiales, donde la figura del líder es central en la construcción del proyecto político.

3.4. La religión política en Cuba. El mito "Cuba" y el mito "Fidel".

El mito "Fidel" está estrechamente unido al mito fundacional de una sociedad nueva, que surge de la idealización romántica del sacrificio patriótico y de la gesta epopéyica de aquellos que subieron a la Sierra Maestra para salvar Cuba. Esto es el mito "Cuba", y tal como lo describe Wrigth en su libro:

> "Even before Castro's seizure of power, the myth of the heroic guerrilla had begun to gain currency. The myth of the heroic guerrilla is the founding myth of the new Cuba; just as any new nation embellishes the heroic deeds and character traits of its founders in the process of forcing national identity and institutional legitimacy, a society created by revolution creates its own founding myth by exaggerating the faults of the *ancien regime* and embellishing the feats and qualities of its revolutionary leaders. The founding myth of the Cuban Revolution, like other founding myths, is a selective recounting of history. It tells the story of the victory from the viewpoint of the victors."[679]

El mito "Fidel", como el mito "Cuba" con sus guerrilleros heroicos, se entrecruza con el revolucionarismo genético del cubano y se aprovecha de esta lógica, no solo para un disfrute del poder político, sino para el encumbramiento de su figura al más alto nivel del panteón de los héroes de la Patria.

Creemos que el mito "Fidel" surge de su conversión en chivo expiatorio de la sociedad cubana, por los ataques del 26 de Julio de 1953. Esta fecha se incorporó como manifestación del nexo histórico revolucionario en el calendario de la Patria, donde los mártires de los ataques eran honrados y donde los supervivientes eran reconocidos como el futuro de la Isla. Este día representa el tiempo axial, el momento mismo donde el tiempo se rompe y se genera una nueva historia a la vez que se religa con el nexo histórico del pasado[680]. El 1º de enero de 1959 se vivenciará, entonces, como el triunfo de una larga

[679] WRIGHT, THOMAS C. *Latin America in the Era of the Cuban Revolution.* Praeger, USA, 2001. p.16.

[680] "In the history of the Cuban revolution, the 1953 attack on Moncada is revered as the equivalent of the launching of the first war of independence in1868, and of José Martí's uprising against Spain in 1895, both of which likewise failed at the time. But Moncada is the cornerstone of modern Cuban history, and Fidel Castro's courtroom oration in justification of the assault – 'History will absolve me' – is regarded as Cuba's real declaration of national independence, *the great* revolutionary manifesto, and something akin to the scriptures, all magnificently fused together. It is also the most cited text in Cuba, constantly analyzed and interpreted, with the dogmatic verities never questioned, but new insights into Fidel Castro's mind and heart devoutly discovered and deepened with the passage of years." SZULC, TAD. *Fidel. A critical Portrait*. Harper Perennial, 2000. p.291. (edición Kindle).

lucha contra el mal, que inició en 1953. Una fecha que, por otro lado, representa advenimiento de la historia pasada, integrando en el mito revolucionario el 26 de julio de 1953 hasta convertirlo en el origen de la gran batalla final. Como escribe López Rivero:

> "Siguiendo a María Zambrano, si la historia de Cuba era la religión para los revolucionarios cubanos, los padres fundadores sus dioses y la revolución su centro trascendente; el sacrificio del 26 de julio fue el acto ritual en lo que lo divino se hizo presente. Un acto creador de héroes (semidioses) que condenó definitivamente el proyecto hegemónico dominante, convirtiéndose en una bola de nieve que arrastró tras de sí a los habitantes de Cuba. Quizás esta ruptura del tiempo profano, es donde mejor Mircea Eliade encuentre la explicación del tejido mítico de la Revolución Cubana. Empero, lo mismo pudiera decirse de la imitación de los héroes como paradigmas o de la repetición de un escenario ejemplar. Lo mismo acaso de la presencia del mesianismo revolucionario […] Los 'mambises' son nuestros guías, afirmaría en otra ocasión el conocido revolucionario (Camilo Cienfuegos); mientras los términos 'emular con ellos' y 'parecernos a ellos', serían frecuentes en el vocabulario de los revolucionarios cubanos."[681]

La invención romántica, bañada de misterio y misticismo, del 26 de julio, situará a Fidel Castro en la escena nacional y luego mundial, transformándolo en un rebelde, un líder, un dios. El ascenso al poder de Fidel viene de la mano, paradójicamente, de su derrota y fracaso. ¿Pero no es quizás esto mismo, una de las características fundamentales de los líderes totalitarios? ¿No son divinizados una vez que han salido a la luz tras una derrota? Fidel no escapa a este esquema, sino que lo reafirma. Su total derrota significó, por su nacimiento al público, su mayor victoria. Volvemos a López Rivero que insiste en la ventaja y la gloria que alcanzó Fidel a partir del ataque al Moncada:

> "Cabe señalar que en la batalla de términos entre el 26 de julio y el 10 de marzo, Fidel Castro partía con ventaja frente a Fulgencio Batista. Así lo vaticinó el número de personas que acudió a la misa solamente en memoria de los revolucionarios, que ofició el Arzobispo de Santiago de Cuba Enrique Pérez Serantes. Así mismo, el hecho de que la revista *Bohemia* de Miguel Ángel Quevedo, eligiera a Fidel Castro como una de las

[681] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.104-105.

doce figuras más destacadas del año 1953. A partir de aquí, es que sorprende la rápida escalada de Fidel Castro en el escalafón político nacional."[682]

Luego añade:

"Menos de dos años después del 26 de julio de 1953, el abucheo que había recibido como orador ortodoxo en la Sociedad Artística Gallega y el anonimato al que fue condenado por la dirección del Partido del Pueblo Cubano (ortodoxos) en la proclamación de sus candidatos oficiales, cambió ante una realidad impresionante: Fidel Castro sonriente, arropado por la bandera cubana, alzado en hombros por una muchedumbre que entona el *Himno de Bayamo* a la salida del Reclusorio Nacional de Isla de Pinos el 15 de mayo de 1955."[683]

No cabe duda de que el pueblo cubano estaba anhelante de un cambio político y social de gran calado, y de un nuevo significado del poder político. De ahí la construcción del mito "Fidel". Tampoco cabe duda sobre la existencia de diversos factores que permitieron que el mito "Fidel" creciera hasta asemejarse a José Martí, el gran referente del panteón nacional patriótico. El pueblo cubano necesitaba, e insistimos en categoría imperativa de la palabra *necesidad*, de un nuevo Martí, un nuevo líder que adquiriera todo el poder para sí y desprendiera todo bien hacia la población general. El pueblo cubano estaba en la caza de un dios cercano que resolviera sus necesidades. De ahí una transformación mágico religiosa de las figuras rebeldes, y la rápida construcción de una religión política en Cuba a partir de 1959. Cuba siempre escoge un hombre por encima de todos, incluso de un partido. Por ello nos es fácil aseverar que Cuba carece de una ideología, pues se imbuye totalmente, como masa-pueblo, de la ideología y el pensar del líder escogido y no del partido[684]. Repetimos algo que antes mencionamos: la historia de Cuba se puede escribir

[682] *Ibid.* p.100.

[683] *Ibid.* p.101.

[684] En sus memorias en 1970, Ernesto Cardenal recoge un testimonio que nos parece esclarecedor al respecto de esto. Hablando con una intelectual cubana recoge: "Me dice Paz Espejo mientras miramos a nuestros pies el hervidero humano: 'Esta gente no es marxista. Si Fidel dice ahora en su discurso: el marxismo no sirve, hay que echarlo fuera, no dio resultado, la gente inmediatamente se vuelve antimarxista. Esta gente lo que es [es] *fidelista*. Ésta es la Asamblea General, que llama Fidel'." CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p. La cursiva es nuestra. El testimonio de Cardenal, ya entrados los años 70, es testigo de la identificación del pueblo cubano con Fidel y solo con él. Nos permiten dilucidar no solamente la falta de criterio en la masa cubana, sino también el amplio alcance del binomio Fidel-pueblo, donde la conciencia del pueblo está sometida al único que es capaz de pensar, y que se puede permitir tal ejercicio. La posibilidad de un cambio radical en el pensar del pueblo, solo está unido a la intencionalidad del líder. Son los últimos retazos, en Cuba, de una política

saltando entre las biografías de los hombres que por su fuerza o su carisma, el pueblo divinizó. Fidel Castro es el culmen, la máxima expresión de esta tendencia sacralizante del líder, que tanto padece el pueblo cubano.

El mito "Fidel" es el mito del Salvador único que se sacrificaba por todos y desprende bondad y salvación para todos. Escribe Pedro Corzo:

> "La gente creía en los barbudos y miraba a Fidel como un dios en una continua explosión de bondad, simpatía y comprensión. Todos veían una sola Cuba conducida por un hombre capaz de dar la vida por el más humilde de los ciudadanos, pero es que ese pueblo no conocía a Castro, no sabía de su vida mafiosa y sus traiciones, y los que conocían la verdad callaron por temor a generar campañas en su contra que podrían destruirles."[685]

Corzo determinó que la construcción narratológica del mito "Fidel" arraigó tan profundo en la consciencia del cubano, que se hizo imposible generar un ejercicio crítico ante la figura del líder. No solamente la narrativa oficial generaría interludios obscuros en la historia cubana, sino en la biografía de Castro, rellenando luego estos con la épica romántica que deseaba escuchar el pueblo. De esta enfermedad romántica también padecieron los intelectuales de dentro y fuera de la Isla que, entusiasmados por la imagen Fidel, se enamoraron apasionadamente de la gesta contra el Gran Enemigo del Norte. El mito "Fidel" se convirtió así, en una historia que trascendía las fronteras cubanas para llegar al mundo entero.

La construcción del mito "Fidel" viene acompañado de la ayuda de sujetos externos e internos al panorama nacional cubano, que permitieron con sus acciones generar un aura de trascendentalidad a la Revolución Cubana y a la imagen de Castro. Para hablar del mito "Fidel", posterior a 1953, debemos conocer algunos detalles importantes.

---

personalista, carismática y populista, puesto que a partir de 1975 la sovietización del país obligó, como hemos mencionado en otra ocasión, a definir y acoger una ideología imperante por encima de la lógica Fidel-pueblo. Una aseveración de Rafael Rojas, concuerda con el testimonio tomado por Cardenal, y con nuestra propia idea sobre Fidel como el único sujeto capaz de utilizar la razón. Dice Rojas: "Fidel Castro es, de hecho, el único que puede ser contrarrevolucionario o anticomunista en Cuba sin perder, por eso que sería una muestra de su ideología personal, los derechos elementales como hombre." ROJAS, RAFAEL. "Políticas invisibles". *Revista Encuentro*, 6/7 (otoño/invierno 1997) 24-35. p.27. Y creemos que Rojas acierta completamente. Fidel Castro es el único sujeto que puede dirimir la verdad, puesto que él es, para el pueblo cubano, el fundamento de la misma. Esto detalla un nuevo elemento sobre la ideología en Cuba, y recuerda a aquellos autores que se niegan a considerar la existencia de un comunismo cubano, sino que más bien hablan de un fidelismo, donde la interacción Fidel-pueblo desempeña el papel de ideología mitologizada que sigue la masa.

[685] CORZO, PEDRO. *Perfiles del poder*. Ediciones Memoria. p.147.

En 1955 Fidel sale exiliado de la Isla hacia México donde promete regresar a continuar la lucha. Desde allí, empieza a reunir a personas que le sean leales a él y a su lucha, armas y apoyos tanto dentro como fuera de la Isla, que le permitieran obtener la suficiente fuerza para llevar una guerrilla a Cuba. Ahí conoce a Ernesto "Che" Guevara quien se volverá uno de los más importantes líderes de la Cuba postrevolucionaria y, sin lugar a dudas, una de las figuras más violentas y sacrificiales que pudieron pisar las tierras caribeñas. Desde Tuxpan, México, sale el yate Granma con 82 combatientes a liberar Cuba de las manos de Batista, con Fidel a la cabeza, el 25 de noviembre de 1956. Así se inicia la época de lucha rebelde del Movimiento 26 de julio, cargada en la narrativa histórica de un epopeyismo sin igual.

Este sentido épico de la realidad cubana, no solo crea el mito "Fidel", sino que introduce a este en el centro de una hegemonía política transformada en mito. Cuba se convierte en mito desde 1956 y las historias de las luchas de los rebeldes, junto con las fechas, etc., forman parte de un todo mayor. De esta manera, la historia se transfigura en mito cuando todos los agentes sociales sucumben ante la narrativa presentada. López Rivero aseguró:

> "Se podrá pensar que la Historia de Cuba no constituye un mito. Es, argumentarán, una secuencia de hechos reales cuya procedencia y autoridad es posible verificar. Digo más: si no existiera una tradición épica real en el pasado fundacional de la nación cubana que fecundara la leyenda histórica, tampoco existiría la atmosfera adecuada para que en Cuba hubiera prosperado el mito. Lo que ocurre es que en la construcción del mito político cubano, el que aquella historia se corresponda con la realidad es tan importante como que los revolucionarios lo hayan creído, como miembros de una comunidad que también lo creía. Y es que en Cuba el papel del mito político no fue limar a la historia de sus aristas reales, sino preservar su verdad incorporando nuevos protagonistas. *Creer antes que saber, parece ser la indicación principal del prospecto mítico de la Revolución Cubana*. Un enlace entre protagonistas históricos y símbolos sagrados que subvertirán la sociedad política y la sociedad civil, mediante la creación de un nuevo terreno ideológico. Entonces ese otro mundo, percibido antes de ser construido, será edificado a partir de la guerra revolucionaria en sus representaciones mentales y en sus actos. […] si los revolucionarios cubanos sintieron que vivían en un tercer estadío que no era la sociedad política ni la sociedad civil, cómo concebirlos sino con una mentalidad de complemento mítico. 'Vía Crucis que nos agobia' y 'Huerto de los Olivos donde tenemos que sudar sangre', son algunas de las referencias

bíblicas que como asociación simbólica con la realidad cubana, utilizó Fidel Castro para convocar a la acción colectiva en Cuba."[686]

La narrativa revolucionaria cubana nacerá en este subterfugio de la realidad, donde todo es mito. El mito "Fidel" se incorpora al mito "Cuba" como referente de salvación a la vez que punto axiológico. Toda la historia llamaba a este momento. Creemos que a partir del mito revolucionario en Cuba, la Isla adquiere una relevancia autoimpuesta por el propio sujeto incapaz de enfrentarse a cualquier elemento que pudiera socavar la enajenación colectiva. A esto ayudó, fundamentalmente, el principio de insularidad, donde la identidad del sujeto no puede separarse de la distinción adquirida por la experiencia de una existencia vital-geográfica en soledad, rodeado de agua. El mito "Cuba", centrado en la defensa (¿será que acaso alguien lo ataca realmente?) del mito "Fidel", empieza a generar una narrativa que se concentra en fechas exactas y que, más allá de pasar al calendario patriótico, representan espacios sagrados dentro de los tiempos profanos. ¿Qué quiere decir esto? Algunas fechas en Cuba no se convirtieron en tiempo sagrado, sino que adquieren en la discursividad y la narratología oficial la categoría de espacio, porque en el interior de estos, el pueblo cubano, podría y debía sufrir inmensas transformaciones.
¿Qué representa sino, por ejemplo, que Castro tomará el 2 de diciembre para confesar al mundo que es comunista, cuando en esta misma fecha, pero del año 1956 desembarcó con 81 combatientes para "liberar" a Cuba? ¿Qué representa sino, otro ejemplo, que los grandes cambios en las directrices del país, tanto sociales como económicos o políticos, se den a conocer el día 1º de enero a la población, misma fecha en que, en 1959, se declaró el triunfo de la Revolución, el cambio paradigmático de Cuba? ¿Qué representa sino que en las fechas del 26 de julio, año tras año, Fidel dé un discurso centrado en definir que la Revolución continua, ya no con el ataque a un cuartel militar, sino en la construcción del socialismo, o en la defensa de la Patria, etc.? Entendemos que las fechas posteriores al inicio de la Revolución Cubana (1953) no se transforman, únicamente, en tiempo sagrado, sino en espacio. Porque el tiempo sagrado delimita el momento donde se conmemora el periodo axial, responde a una ciclicidad del tiempo y no a una linealidad. En cambio, transformando estas fechas en espacio sagrado, el mismo rito de recordatorio de las gestas pasadas legitima el cambio radical de las futuras acciones; incluyendo los grandes cambios políticos en el espacio sagrado que inauguran estas fechas, el pueblo cubano vive

[686] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.115-116.

imbuido en el mito "Cuba", de forma perenne, de manera que cada generación vive y recrea el mito (la historia).

Dentro de esto, la imagen Fidel es fundamental, sin duda. Él que ha inaugurado con su sacrificio el espacio sagrado, es quien determina los cambios fundamentales que ha de sufrir la sociedad; de ahí la importancia del mito "Fidel". Y este mito se construyó a partir de algunos hechos fundamentales que, trastocados por la narratología, fungieron como legitimantes del poder político.

Cuba vive bajo el mito épico de los rebeldes combatientes del M26-7 cuando aceptan dócilmente, en un sincretismo aberrante sin lugar a dudas, que tras la primera batalla de los combatientes que desembarcaron del yate Granma – la "batalla" de Alegría de Pío, el 5 de diciembre de 1956 – murieran o fueran encarcelados la gran parte de los mismos, y solo quedaran doce de ellos. Un número que para el cristianismo es importante, por representar las tribus de Israel y, por supuesto, los apóstoles escogidos por Jesús. De igual manera en esta numerología, no pasará desapercibido que el triunfo revolucionario de Castro se alcanzó cuando este contaba con 33 años de edad, semejanza divinizante con la edad de Cristo al subir a la cruz.[687]

Sin dudas para ayudar en la construcción de este mito, ofrecieron un apoyo inmejorable, las entrevistas que le hicieron a Fidel y su grupo en la Sierra Maestra, donde estuvo llevando una guerra de guerrillas durante cerca de tres años. Volvemos a encontrarnos que los medios de comunicación construyeron la imagen Fidel y le permitieron ser lo suficientemente cercano, como para que el pueblo se sintiera atraído hacia su figura. Podemos asegurar que la imagen Fidel permitió el crecimiento y desarrollo del mito "Fidel"[688]. Pero en este trabajo propagandístico de la lucha guerrillera de Fidel y su grupo en la Sierra, ya no era la prensa nacional controlada por el gobierno de Batista, sino la internacional, en especial la prensa norteamericana, la que adquiriría el galardón[689]. En

[687] URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.272.

[688] Un análisis exhaustivo a la imagen Fidel, es realizado en un artículo sobre el libro del periodista español Enrique Meneses, quien pasó tres meses con los guerrilleros del M26-7 en la Sierra Maestra y, posteriormente, publicó un libro sobre su experiencia. El artículo de Enrique Camacho Navarro, se centra en las distintas imágenes que Meneses toma de Fidel Castro y su grupo, y en especial, de la imagen que resultó portada de la revista francesa Paris-Match No.471, del 19 de abril de 1958. Cf. CAMACHO, NAVARRO, ENRIQUE. "Fidel Castro en Sierra Maestra. Recorrido de una fotografía (1958). *Revista Ístmica*, No. 25 (ene-jun 2020) 9-27.

[689] En un artículo reciente, Patricia Calvo González detalla el trabajo de la prensa en la construcción narrativa de la Revolución Cubana. En el mismo expresa: "Tras el desembarco del Granma el 2 de diciembre

especial, para la construcción del mito "Fidel", debemos mencionar la entrevista realizada a este por el periodista del New York Times Herbert Matthews, y el trabajo de la revista *Life*, aunque no son los únicos. El serio artículo de Patricia Calvo González, presenta un listado de una veintena de periodistas que visitaron la Sierra Maestra para conocer *in situ* la situación de los barbudos, y poder hablar con Fidel[690]. Y todo este trabajo propagandístico inició con la visita de Mathews a Fidel[691].

Para Richard Gott la entrevista de Mathews significó la presentación formal al mundo de la existencia de Fidel Castro, al mismo tiempo que el valor de su lucha. La entrevista le granjeó un importante apoyo en la disidencia urbana contra Batista, al mismo tiempo que desmentía a la prensa oficial y le hacía saber al mundo que Fidel estaba ahí. El enorme carisma del líder no pasó desapercibido por Mathews, que actuó, cree Gott, para engrandecer su imagen y su liderazgo absoluto. Escribe en su obra:

> "Matthews contribuyeron a crear la imagen permanente, tanto en Cuba como en el extranjero, de un líder carismático e invencible: 'La personalidad de este hombre es abrumadora. Resulta fácil comprobar que sus hombres lo adoran y entender por qué ha cautivado la imaginación de la juventud cubana en toda la Isla. Tengo ante mí a un fanático educado, consagrado a su causa, un hombre de ideales, valeroso, con notables cualidades de liderazgo'. Matthews iba a calificarlo más tarde como 'la figura más sobresaliente y romántica [...] de la historia cubana desde José Martí'."[692]

En sus memorias sobre la política del Caribe, Fabio Valenzuela escribió:

---

de 1956, dado que la oficialidad cubana y los medios de comunicación estaban difundiendo que Castro estaba muerto, la guerrilla convocó a un periodista extranjero para desmentir tal hecho. Extranjero ya no solo tomando como referencia el pasado, sino teniendo en cuenta que la prensa cubana actuaba bajo la censura y sabían que no saldría ni una palabra acerca de los rebeldes en los medios locales." CALVO GONZÁLEZ, PATRICIA. "Percepciones de la Sierra Maestra. La visión de la insurrección cubana (1957-1958) a través de los periodistas latinoamericanos". *Revista Internacional de Historia de la Comunicación*, No 7 (2016) 92-115. p.95.

[690] El listado y el artículo se centran en los periodistas latinoamericanos que pisaron la tierra cubana con el objetivo de llevar a conocimiento internacional la lucha de Castro, pero también referencia a los autores norteamericanos. Cf. *Ibid.* p.96. Para un análisis detallado de la influencia del The New York Times en la labor propagandística de la Revolución Cubana y de la imagen Castro, véase CALVO GONZÁLEZ, PATRICIA. "El interés por la insurrección cubana (1953-1958) en Estados Unidos: *The New York Times* como medio influyente". *Historia y Comunicación Social*, No. 22 (1), (2017) 173-190.

[691] Una buena biografía de Mathews y su historia con Castro nos la da: DEPALMA, ANTONY. *El hombre que inventó a Fidel. Cuba, Castro y el New York Times*. Jorge Pinto Books, Inc. 2007.

[692] GOTT, RICHARD. *Cuba. Una nueva historia*. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 2007. p.234. (trad. Juan María López de Sá y de Madariaga).

> "La entrevista del New York Times provocó una ola de entusiasmo popular que se tradujo en la movilización de cientos de jóvenes de clase media, estudiantes y campesinos que se trasladaron, usando todos los medios imaginables, hasta la Sierra Maestra para apoyar al carismático barbudo que se presenta como la única opción viable para acabar, de una vez por todas, con el desgobierno que con el apoyo de Estados Unidos había sumergido a Cuba en la corrupción más rampante."[693]

Fidel representa ese nacionalismo revolucionario bañado en un romanticismo epopéyico que atraía a la juventud cubana, ansiosa de ser partícipes de una historia revolucionaria. Ya lejos quedaban las grandes historias de la generación del 1933 que se había enfrentado a Machado y, con el paso del tiempo, la sociedad cubana exigía una revolución que reivindicará a figuras como Villena o Guiteras. De ahí que la entrevista de Mathews encarnó la llamada de la historia a la revolución, aspecto que sin duda Fidel supo aprovechar para fortalecer su liderazgo. Otro detalle importante que nos recalca Valenzuela, es que la principal fuerza juvenil que se lanzó hacia la Sierra Maestra eran jóvenes de clase media, dignos hijos de una generación acomodada y ociosa que, por encima de todo, buscaba plasmar su nombre en el libro de los héroes de la Patria. Fidel, no debemos olvidar, era también un joven de clase media, y su apasionamiento por la lucha nacionalista como objetivo principal se consolidó como el deseo de la juventud de los años 50.

Por otro lado, la entrevista de Mathews dejó una tranquilidad en el gobierno norteamericano, que interpretó la lucha de Castro como una revuelta revolucionaria contra un gobierno que el rebelde consideraba ilegitimo, pero que no representaba un peligro a los intereses del norte en el país caribeño. El propio Castro calma a la prensa internacional, al mismo tiempo que engrandece su actuación en una actitud de misericordia, al decir:

> "Puedo asegurar que no tenemos animosidad contra los Estados Unidos y el pueblo norteamericano, sobre todo estamos luchando por una Cuba democrática y por la conclusión de la dictadura. No somos antimilitaristas, es por eso que dejamos libres a los soldados prisioneros. No tenemos odio contra el Ejército, porque sabemos que hay buenos hombres, incluyendo muchos oficiales. Batista tiene tres mil soldados en el campo contra nosotros. No le diré con cuántos contamos por razones obvias. Trabajan

[693] VALENZUELA SOSA, FABIO. *Queridísimas hijas. Reflexiones sobre política del caribe hispánico y memorias de mi niñez*. Tomo I. Editorial Palibrio, 2013. p.113.

en columnas de doscientos; nosotros en grupos de diez a cuarenta y estamos triunfando. Es la batalla contra el tiempo y el tiempo está de nuestro lado."[694]

Por supuesto la entrevista de Mathews estaba cargada de un interés propagandístico que no podemos desestimar. Por parte de Mathews la idea, creemos, era dar a conocer las verdaderas intenciones de Castro y su grupo; por parte de Fidel, creemos, eran presentarse como la única opción legítima en la lucha contra Batista a la par que engrandecer su imagen pública, haciendo atractivo ante los medios su historia y su lucha.

Esto se corrobora en la extensión de publicaciones que la revista *Life* dedicó a Fidel. Un importante trabajo de Fernando Corona sobre las imágenes y publicaciones de Fidel en la revista norteamericana, ponen de manifiesto el carácter mistificador que se formaba alrededor de la imagen Fidel.

"La dimensión mítica de Castro se pone en evidencia cuando se deja retratar en actitudes demasiado relajadas y totalmente planeadas. Con tales imágenes se construyó el discurso de este reportaje. En el pie de foto de la imagen de abajo a la derecha se lee: 'TALKING OF FUTURE', Castro declares, I have never thought of being president of Cuba. After we win, I am going to live in the Sierra Maestra. Building roads and hospitals which we have promised'. Ni Castro vivió en la Sierra construyendo caminos y hospitales ni se convirtió en presidente de Cuba, pero encaminó al gobierno hacia la adopción del socialismo. Si en su ideario político existían convicciones marxista-leninistas todavía no era el momento de mostrarlas, por lo que su movimiento antidictatorial enarboló las banderas del nacionalismo y el liberalismo. Ante la prensa internacional negó todo vínculo con organizaciones comunistas."[695]

Su ideario político, sostiene Corona, estaba bastante lejos de cualquier transformación futura al marxismo-leninismo. Por lo cual la revista *Life* optó por engrandecer al líder carismático y propagar su ideología nacionalista que nada preocuparía a los americanos. En cierto sentido la revista es cómplice del mito "Fidel", pero inocente por su ignorancia

[694] Entrevista de Herbert Mathews a Fidel Castro (17-02-1957). Podemos encontrarla en PRIETO BLANCO, ALEJANDO. *Fidel Castro. "Escupire sobre tu tumba"*. Editorial Punto Rojo Libros, S.L. España, 2014. p.187; RIVERA QUINTANA, JUAN CARLOS. *Breve historia de Fidel Castro*. Ediciones Nowtilus, S.L. España, 2009. p.129; http://www.fidelcastro.cu/es/articulos/entrevista-periodistica-con-herbert-mattews (Última revisión 15/03/2022).

[695] CORONA GÓMEZ, FERNANDO. "La imagen de Fidel Castro en la revista Life, 1957-1960". *Cuadernos Americanos,* México, No. 150 (2014) 61-92. p.73-74.

de las verdaderas intenciones del guerrillero. Corona hace un excelente trabajo de investigación del cambio radical de la revista sobre la imagen Fidel, del antes y después de la Revolución, sin duda, una especie de seguimiento en imágenes de aquel que ha sido elevado al nivel de lo sagrado y que luego se transforma, para la prensa norteamericana en un mal a combatir[696].

A raíz de la construcción hemerográfica, narratológica y fotográfica que sobrevino de la sobrevaloración de la imagen Fidel, devino el mito "Fidel" en toda su amplitud. El triunfo revolucionario acaecido el 1º de enero de 1959, con la huida de Batista y su cohorte, no hizo sino reforzar, en el imaginario colectivo, el mito Castro, y lo centralizó en la conciencia cubana como eje de la política y de la nueva sociedad que vendría. Sin lugar a dudas, durante los primeros años de la Revolución el mito de la nueva Cuba y el mito "Fidel", vivieron su edad de Oro. De ahí que podamos hablar sin equivocarnos del surgimiento en la Isla de una religión política. Asunto controvertido, porque la amplitud de la manifestación mística de una revolución triunfante, como la cubana, engullía en sus fauces a toda la población, de forma que todos vivificaban en su persona el hecho como una realidad sobrenatural.[697]

En *Perfiles del poder*, Pedro Corzo se cuestiona seriamente cuál es la causa para que un pueblo comience a generar grandes manifestaciones religiosas en torno a la imagen de un

[696] De las primeras imágenes de la Revista, donde la actitud era de alabanza de un joven líder comprometido con su Patria y la libertad, se pasa a una dura crítica, constante, de la Revolución y su líder al percatarse de los ataques directos a la democracia. De una divinización se pasó a una demonización. Escribe Corona: "El 27 de julio de 1959 *Life* publicó un reportaje en el que se incluyeron nueve fotografías y tres columnas de texto. Las imágenes corresponden al disgusto que sufrió el presidente Manuel Urrutia cuando fue obligado a dejar la presidencia sin tener oportunidad de ofrecer su renuncia al primer ministro Fidel Castro. A partir de ese momento *Life* difundió información en la que se criticaba severamente a la Revolución Cubana. Castro era identificado como el nuevo dictador y se cuestionaba la falta de democracia en el país. A seis meses del triunfo del M-26-7, Castro negaba sus convicciones comunistas y centralizaba cada vez más el poder político en su persona. No se llevaron a cabo las elecciones prometidas y el presidente fue sustituido, después que Castro renunciara a su cargo de primer ministro, con la intención de ratificar el apoyo popular. El disgusto entre Urrutia y Castro surgió debido a que el primero declaró su rechazo al comunismo ante la prensa, sin el consentimiento del segundo, quien arremetió contra él en un programa de televisión, acusándolo de conspirar en su contra. Castro ignoró la renuncia que Urrutia le hacía llegar en medio de la transmisión y en su lugar emitió un largo discurso que condenaba las actitudes del presidente." CORONA GÓMEZ, FERNANDO. "La imagen de Fidel Castro en la revista Life, 1957-1960". *Cuadernos Americanos,* México, No. 150 (2014) 61-92. p.82.83. Por otra parte debemos tomar nota de que Castro seguía negando para estas fechas cualquier relación de su persona con el comunismo o con la ideología comunista.

[697] "El misticismo de una revolución triunfante tiende a encantar y seducir tanto a los que procuraron su éxito, como a aquellos que fueron indiferentes al proyecto, pero aún más infame es que ni los que pretenden continuar ajenos a la política ni los que se oponen sin restricciones al régimen, pueden evadir las consecuencias de un ejercicio de poder que penetra, y en ocasiones contamina, todo el tejido social." CORZO, PEDRO. *Bosquejo sobre la oposición política al totalitarismo y socialismo del siglo XXI Cuba-Venezuela*. Alexandria Library Publishing House, USA, 2016. p.15.

líder revolucionario, que concluyó en la construcción popular del mito "Fidel", que lo autorizaba, inmediatamente, a adquirir un poder absoluto sobre el sujeto humano, un grado totalitario de control como nunca antes se había vivido en la Isla. ¿Será acaso que el Quijote de la Sierra Maestra – resulta emotivo que el primer libro publicado tras el triunfo revolucionario sea, justamente, el libro de Cervantes – por fin había logrado superar las barreras de la ficción y llevaba el mito y la salvación a Cuba? ¿Sería acaso una experiencia mística colectiva que asemejaba la imagen barbuda y desaliñada del joven Castro y sus huestes con las de William Wallace, Julio César cruzando el Rubicón, o José Martí en su organización de la lucha independentista? ¿Qué llevó a una sociedad como la cubana, encerrada en un cinismo generalizado y una desidia hacia la política y la democracia a dotar de divinidad a un líder político y una legitimidad religiosa a la política revolucionaria?[698] ¿Será acaso justamente esta desafección a la política democrática la que permitió la emergencia de una religión política y la divinización de Fidel Castro? Creemos que sí. Escribe Corzo:

> "¿En qué factores se fundamentó la confianza que el Pueblo depósito en un liderazgo que apenas conocía? ¿Sería por las barbas? ¿La proximidad de las navidades y el inicio del nuevo año? El simbolismo que alienó a la Nación estaría vinculado a los oportunos 'Doce', que supuestamente sobrevivieron con el líder; o simplemente era la humildad que exhalaban aquellos luchadores o la lírica profunda de un individuo que atraía a las palomas y que algunos de los fieles más enfebrecidos clamaban era la imagen materializada de Jesús. ¿Qué pasó con el ciudadano desconfiado, individualista y escéptico que caracterizó al ser cubano?, tal vez nunca lo sabremos. Lo interesante es que las promesas no eran novedosas, viejos y repudiados políticos habían utilizado los mismos dichos sin poder conmover una parte importante de la Nación, Nación que se caracterizaba por una propensión a la irreverencia, que no se distinguía por una religiosidad militante y sí por su individualismo e hipercriticismo, así como una enfermiza inclinación a ridiculizar a los héroes más venerados sin que éstos implicase el irrespeto a su gesta. Sin embargo en esta ocasión no ocurrió lo habitual y eso escapa a la comprensión de los que nunca se iniciaron y quizás también a muchos de los que

[698] "Después de los años 30, cuando los responsables de la represión machadistas fueron llevados ante la justicia, se formaron esos grupos (de acción) para perseguirlos. En los años cuarenta hacía ya tiempo que habían abandonado sus objetivos políticos y se habían convertido en bandas dedicadas a defender su territorio y a saldar cuentas entre ellas. Bajo el gobierno de Prío, la amplitud y la frecuencia de las acciones aumentaron de modo significativo. No resulta sorprendente que a principios de los cincuenta la población se tornase más cínica y más temerosa." PÉREZ-STABLE, MARIFELI. *La revolución cubana: orígenes, desarrollo y legado.* Editorial Colibrí, 1993. p.96-97.

fueron fieles. El cubano por lo regular rendía culto a la obra y no a su hacedor. Tenía sus caciques, sus líderes, pero estaba consciente de la falibilidad humana y aunque la justificasen no intentaban ocultarla. Pero en esta ocasión tal parece que se conjugaron nuestro sincretismo religioso con muchos de los peores instintos de nuestra condición humana, más las quimeras ideológicas y realidades políticas de la mitad del pasado siglo."[699]

Corzo se sorprende del cambio radical que sufren los cubanos en su actitud social cotidiana a la llegada del mito "Fidel". Por una vez, es la figura y no la obra la que se conserva. Pero creemos que esto no es una verdadera novedad en la actitud política del cubano. Si no de dónde la constante referencia política "al sueño de Martí", a Céspedes como "padre de la Patria", o a Fidel como "guerrillero heroico". Creemos que la adversa situación política de la dictadura batistiana fue proclive al deseo general de una única figura fuerte que fungiera como contramodelo de Batista, y Fidel aceptó el papel[700]. Aunque Corzo hable, acertadamente, de un reconocimiento de la falibilidad humana, que impedía un excesivo culto a la personalidad de las figuras patrióticas; si nos encontramos con una construcción mitológica de la historia de Cuba, lo que redunda inexcusablemente, en la proclamación mítica de los héroes. En el caso de Fidel, su imagen ampliamente vendida a través de la prensa internacional, permitió una exacerbación irracional de su figura lo que decantó la balanza a su favor y permitió generar un mito como nunca antes. Aunque la táctica fidelista contra el egocentrismo y cualquier provocación desde su persona a generar un culto a la personalidad, optó por un nueva levantamiento de la figura de José Martí como velo ocultador del verdadero misticismo que se estaba gestando.

Corzo se atreve a lanzar una acusación directa al señalar que la construcción del mito "Fidel" es causa de un voluntarismo colectivo que forjó una tendencia al alza en la divinización carismática. De esta manera, el pueblo no es inocente de la vivencia mitológica que surge desde 1959, sino parte ineludible del problema, al sostener con su apoyo el mito "Fidel" y el mito "Cuba". "La ceguera fue voluntaria, el pueblo ungió al

[699] CORZO, PEDRO. *Perfiles del poder*. Ediciones Memoria, 2007. p.156.

[700] "A los pocos días de la huida de Batista, la influencia de Castro sobre los cubanos era tan grande que, mientras el 1 de enero tenía solo un puñado de seguidores, al cabo de unas semanas muchos miles de personas creían que no podían equivocarse. Era su libertador: no sólo les había liberado de Batista, sino de todos los males antiguos. […] De vez en cuando, tras años de lucha y de desilusión, y por muchas razones, los pueblos deciden poner su fuerza de voluntad colectiva en las manos de un solo hombre. Desde la muerte de Martí, los cubanos habían estado buscando a este hombre. Ahora creían haberlo encontrado. No se trataba de bonapartismo 'estilo Caribe'". THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1334.

Caudillo, los 'Gracias a Fidel' estaban por todas partes, el fervor revolucionario lo impregnó todo y la palabra Revolución, como si fuera el término divino de una nueva religión, lo santificaba todo."[701]

Como escribió Hugh Thomas en su libro: "Cuba es un país donde la política, la magia y la religión son provincias colindantes, a veces sin línea divisoria."[702] El historiador inglés no se sorprendía por la política mitologizada que se construía en la Isla en los días cercanos al Triunfo Revolucionario. La situación mítica que subvertía la historia cubana tenía un origen focalizado y bien conocido, por lo cual Thomas solamente presenta cuál es la realidad de la Isla en la fecha de 1959 y sostiene que no es origen sino causa de una metahistoria construida desde el nacionalismo que se sostuvo en el mito.

La llegada del 1º de enero de 1959 representó para todos la consecución de una historia inacabada que culminaba con la presentación al mundo del máximo líder. El mito "Cuba" con su revolucionarismo intransigente debía parir al nuevo dios, y así lo hizo. De ahí que no pueda sorprendernos que ante el reclamo urgente de una figura poderosa y absoluta, el pueblo se convirtiera en un constructor activo y devoto de la dinámica mitológica del momento.

En los primeros días de 1959, no faltó la algarabía, la alegría y el entusiasmo, como símbolo del apoyo generalizado hacia Fidel y su grupo. Pero poco a poco esta situación, que no debía sobrepasar el estadio de la política, adquirió el lenguaje y el sentido religioso. Y en esto participó toda la población. El mito "Fidel" se alimentó del rompimiento con la *politiquería* del viejo sistema para promocionar la nueva Cuba; y el

[701] *Ibid.* p.148. Es tal el fanatismo religioso-político al mito "Fidel" que alcanzó el pueblo cubano en los primeros años de la Revolución, que Corzo concluye: "Fidel Castro supo interpretar a plenitud los defectos de carácter del pueblo cubano, sintetizó en su persona sueños y promesas, con lenguaje popular, costumbre de vecino humilde, promesas infinitas y un tuteo personal que le hacía fieles seguidores, fue tendiendo una red donde los incautos cayeron voluntariamente y los rebeldes fueron atrapados sin piedad. Se creó un mito de invencibilidad, omnipresencia y omnisciencia, era Dios, un Dios laico que llenó el vacío de fe de un amplio sector del país. En realidad, más que simpatía y apoyo al nuevo orden, lo que se vivió en Cuba en los dos primeros años de la nueva era, tenía más de mística que de política, aquello tenía mucho de liturgia religiosa, parecía una fiesta por la Ascensión del nuevo redentor dónde el entusiasmo y la espontaneidad eran los protagonistas. Un sector del país le entregó al Conductor todos los poderes y lo estimuló a que personificase la Nación y su destino, acatando su voluntad como un mandato final y confiando en que el hombre nuevo prometido los redimiría de las vilezas que estaban cometiendo. El Bien y el Mal dejaron de estar representados por conceptos abstractos reconocidos por todos, para encasillarse en la variabilidad de juicio del cofrade mayor. La devoción atroz con la que se aceptó aquel alumbramiento tenebroso, dio origen a un fundamentalismo donde lo más importante no era la doctrina acogida sino el individuo que la representaba. Lo importante no era la 'Religión' sino el 'Dios', Fidel Castro asumía la Trinidad de la nueva verdad, sintetizaba en su sola persona al nuevo Dios, a la Nación y a la Revolución." *Ibid.* p.158-159.

[702] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1334.

entusiasmo popular vio, por primera vez en la historia de Cuba, en un joven militar con barbas y bajo estalaje, el símbolo de un Jesús revolucionario, guerrillero y victorioso.
Entre algunos de los gestos, acciones y anécdotas que permitieron la descabellada analogía entre Jesús y Fidel, se encuentra el mito de los doce combatientes que junto a Fidel sobrevivieron del desembarco del yate Granma; la caravana de la victoria que recorrió los pueblos y ciudades de Cuba de una punta a otra, para celebrar la entrada triunfal de Fidel a la Habana, el 8 de enero de 1959, analogía de la entrada de Jesús en Jerusalén; los mensajes de obispos católicos y pastores que aseguraban, sin lugar a dudas que Fidel Castro era un escogido por Dios para salvar a la nación. Sostiene Fagen:

> "There is no lack of reports which mention that in the early stages of the Cuban Revolution Castro was regarded by large segments of the population as the heavensent [sic] savior of the nation. The religious overtones of this relationship have been emphasized by many commentators, and one prominent Presbyterian minister Cuba published an article in which he wrote: 'It is my conviction which I state now with full responsibility for what I am saying, that Fidel Castro is an instrument in the hands of God for the establishment of His reign among men."[703]

La Iglesia Católica no se quedó atrás, y junto al apoyo económico y militar que realizó a la lucha guerrillera durante los dos años anteriores, reconoció enseguida las bondades del triunfo revolucionario y el valor salvífico de Castro. El 3 de enero, el arzobispo de Santiago de Cuba, protagonizó el inicio del apoyo de la Iglesia a la Revolución y a su líder, en la circular titulada *Vida Nueva,* donde escribe:

> "El empeño tesonero de un hombre de dotes excepcionales, secundado con entusiasmo por la casi totalidad de sus comprovincianos, y por una parte muy considerable del pueblo de Cuba, apoyado por el esfuerzo decidido de sus valientes seguidores, principalmente de Oriente, siempre heroico y a la vanguardia de todo movimiento patriótico, han sido los caracteres con los cuales la Divina Providencia ha escrito en el cielo de Cuba la palabra TRIUNFO [sic], en virtud del cual el Jefe máximo del Movimiento ha podido llevar de Oriente a Occidente el laurel de la victoria extraordinariamente resonante. […] Queremos y esperamos una República netamente democrática, en la que todos los ciudadanos puedan disfrutar a plenitud la riqueza de los derechos humanos, una República en la que, sin nivelar a todos los hombres

[703] FAGEN, RICHARD. "Charismatic Authority and the Leadership of Fidel Castro". *The Western Political Quarterly*. No. 2, Part 1 (jun. 1965). 275-284. p.277-278.

totalmente, porque esto es imposible, se sientan todos tratados con dignidad, propia del ser humano."[704]

A la circular del arzobispo de Santiago de Cuba se unieron la gran mayoría de líderes católicos, tanto sacerdotes como laicos.[705] A esta construcción del mito "Fidel" ayudó, además de lo antes mencionado, un hecho anecdótico ocurrido en el primer discurso de Castro en el cuartel Columbia en la Habana, el día 8 de enero. Es el conocido relato de las palomas. El relato cuenta cómo unas palomas se posaron sobre los hombros de Fidel, y en el podio desde donde daba la alocución. Enseguida la imagen dio la vuelta a Cuba y adquirió todo un significado en todas las religiones, como la demostración del beneplácito de Dios (dioses) al triunfo de Fidel. Sobre esto escribió Quintana:

"Durante la alocución dos palomas blancas, lanzadas por algunas mujeres del Movimiento 26 de julio se posaron sobre los hombros y las charreteras del Comandante Fidel, en plan de premeditado fetiche. Ello contribuyó a alimentar la mística popular de que el joven guerrillero era el enviado de Obatalá, el dios padre de todos los hijos de la tierra y deidad más poderosa en el panteón de la religión yoruba afrocubana. Entonces se decía – el cubano es tan supersticioso – que Fidel había sido escogido por ese orisha para regir los destinos de la Isla." [706]

Richard Gott admite en una nota al pie de página sobre el acontecimiento con las palomas:

[704] PÉREZ SERANTES, ENRIQUE. "Nueva Vida". En *La voz de la Iglesia en Cuba. 100 documentos* episcopales. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. México, 1995. pp.53-59. Nos resulta del todo interesante la apreciación personal de Enrique Uría al respecto de la relación entre Pérez Serantes y Fidel. Escribe: "En mi opinión Pérez Serantes quiso ver en Fidel Castro a un nuevo Francisco Franco, victorioso militar que podía establecer una organización cristiana del Estado. Las similitudes terminaban ahí, ya que Pérez Serantes era un demócrata y jamás pidió a Castro que se convirtiera en un dictador. Para el arzobispo la solución a los problemas de Cuba eran las elecciones libres y la alternancia política, que era lo que defendía el 26 de Julio en su programa. Pérez Serantes encabezó la carta con halagos para Fidel Castro, al que denominó «Hombre de dotes excepcionales», «Jefe Máximo» o «Caudillo» […]." URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.263. La petición realizada por el arzobispo a Fidel y el gobierno está centrado en el cuidado y atención de los diferentes objetivos que, al menos hasta ese momento, eran los proyectados por el M26-7. La intención era la creación de un gobierno democrático y una sociedad firme y bien estructurada que permitiera el desarrollo integral de la persona. Aunque algunas ideas podían comulgar con un socialismo democrático, no se percibía de forma general el desenlace socialista o comunista.

[705] MONTENEGRO GONZÁLEZ, AUGUSTO. "Historia e historiografía de la Iglesia en Cuba (1959-1976). *Anuario de historia de la iglesia*, No.18 (2009) 261-294. pp.263-270; URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. pp.262-268.

[706] p.147.

> "Para los creyentes en la santería las palomas son símbolos de Obatalá, el Hijo de Dios, un dios que da forma al cuerpo humano y que gobierna la mente, los pensamientos y los sueños de todos. Las palomas que se posaron sobre el hombro de Castro fueron percibidas por los creyentes como una señal de que había sido elegido por los dioses de la santería para guiar y proteger a su pueblo".[707]

Algo semejante considera Sergio López, que sentenció sobre el carácter mágico – religioso de la Revolución Cubana, unido a las fechas que vivían:

> "A todo esto, los creyentes de la religión afrocubana sacaban sus propias conclusiones. Para ellos, el primero de enero era el día de San Miguel, donde los Orishas fijaban el curso de la historia. Y la paloma blanca era el símbolo de Obatalá, el hijo de Dios que crea y determina la vida. Obatalá eligió a Fidel Castro, debió ser la principal conclusión de los creyentes de la religión afrocubana. Es difícil exagerar. El carisma que el tejido mítico ayudo a curtir mediante la transformación de nación por revolución en la leyenda del nacionalismo intransigente cubano, alcanzó su punto álgido con la entrada de Fidel Castro en La Habana: la ciudad que desde el siglo XVIII confiscaba la autoridad pública, la actividad económica y la creación intelectual de la Isla. En esa 'arena política', Fidel Castro se acomodó en el 'centro del centro' y se dispuso a concluir la faena que había comenzado el 26 de julio de 1953."[708]

Los católicos consideraron, en esa mezcla extraña de sincretismo indulgente característico de los cubanos, que la paloma representaba al Espíritu Santo confirmando que Fidel estaba llamado a cambiar la historia, y que Cuba adquiría, finalmente, su papel en el mundo. Como podemos ver el mito "Fidel" y el mito "Cuba" se sobrealimentan uno al otro. El signo de la paloma, tal como se contó en el titular del *Diario de la Marina*, representaba un símbolo de paz y de la unidad del pueblo, liderado por Fidel.[709]

---

[707] p.249.

[708] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.202

[709] "Ese mismo día el Diario de la Marina saludó la llegada de Castro a La Habana con un editorial de portada titulado «El deber de todos los cubanos», en el que se glosó uno de los sucesos más comentados del momento: «Una paloma blanca, una de las muchas que soltó al vuelo la mano limpia de nuestro pueblo, vino a posarse sobre el hombro del Comandante en Jefe del Ejército Rebelde. Nosotros, junto a la mayoría abrumadora de todos los cubanos, no podemos creer que tal suceso haya sido una simple incidencia, una anécdota sin importancia. No; en la paloma blanca sobre la mano diestra de Fidel Castro vimos un claro signo del Altísimo, porque ese signo universal de la paz traduce e interpreta cabalmente el gran deseo, la voluntad entera, de todo el pueblo cubano»." URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique*

Todos estos ejemplos redundaron en una confirmación de Fidel: a) como líder indiscutible de la Revolución Cubana; b) como caudillo de las fuerzas militares en la Isla; c) como un elegido de Dios, o una divinidad en sí misma, llamado a combatir y alcanzar la victoria definitiva sobre el mal que padecían los cubanos. La decantación popular por el mito "Cuba" que deconstruyó la historia en favor del mito, impidió una lectura política de las primeras acciones de Castro y su grupo, y sometió cada gesto o actitud en un halo de sacralidad, lo cual redundaba en favor de Fidel. Esto es importante porque la construcción narrativa y ensayística intelectual del momento sucumbió a la concepción epopéyica-religiosa que ocurría en 1959. De ahí que también la intelectualidad, aquellos que podían generar un debate crítico serio a los primeros pasos de la Revolución en el poder, estaban igualmente atrapados en el espejismo revolucionario.[710]

Esta legitimación sagrada que obtenía Fidel a través del apoyo popular, le permitieron en la generación de una religión política, obtener el poder absoluto sobre la mente y el cuerpo de los cubanos. Un poder que se convertiría, en el devenir del totalitarismo, en un control absoluto, a través del terror, de la sociedad cubana. Fidel Castro fue el hombre que todo lo podía, que todo lo sabía, que no se equivocaba; y seguramente esta concepción popular causaría con el paso del tiempo un miedo terrible, solo semejante al del pecador que encuentra en su pecado una ofensa a Dios. Al respecto escribió López Rivero:

> "Un personaje mágico que no conoce el declive de las fuerzas o del deterioro de la salud, símbolo del poderío de la Revolución, defensor de sus valores, expectativas y tradiciones, así como azote de todo lo antitético al mundo revolucionario. No por azar, el estereotipo más divulgado de Fidel Castro por los medios de comunicación de la época, será el del máximo líder que trabaja sin descanso ni remuneración por el

Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.272.

[710] "Fidel se había convertido en el líder por excelencia de la nueva fase iniciada a partir del triunfo, y emprendía una campaña de educación popular con ayuda de la televisión, mostrando su capacidad persuasiva y su presencia física en cualquier lugar, hasta el menos esperado. Muchos intelectuales cubanos a la altura de estos años reconocen que despertó una confianza en ellos desde el primer momento y que aún y cuando no entendieran bien una medida revolucionaria, o se confundieran ante el verbo radical de sus palabras, tenían necesariamente que seguirle y apoyarle. Su inteligencia para mediar, para buscar y encontrar unidad política, para distender conflictos que no estaban en el centro de los problemas medulares que había que enfrentar, caracterizaron el papel nada despreciable que jugó en los primeros años de la Revolución, si de movimiento cultural e ideológico se trata. […] El mito que Fidel representaba nació y se consolidó no solo en los marcos del pueblo, de los sectores populares, también en el seno de la intelectualidad cubana." GONZÁLEZ AROSTEGUI, MELY DEL ROSARIO. "El conflicto ideológico en los años fundadores de la Revolución Cubana y el dilema de los intelectuales". En: BOLAÑO, CÉSAR et al. *Cuba: el legado revolucionario y los dilemas de la izquierda y las fuerzas progresistas en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires, 2018. p.81-82.

bienestar de la Revolución. la puesta al día del argumento narrativo, que lo identificaba en los poderes benéficos de la Revolución Cubana".[711]

Esta absolutidad, totalizante y totalizadora, de las capacidades y conocimientos del líder, permitieron en la población la creación de una narrativa popular, no oficial y no escrita, sobre Fidel Castro, que derivaría en elocuentes sobrenombres como "el caballo", "el cazador de huracanes", etc.

Esta construcción popular del mito "Fidel", alejado de los grandilocuentes discursos oficiales de la ideología mitologizada, permitieron un mayor acercamiento del pueblo al mito "Fidel"; al mismo tiempo que dieron lugar a la generación de nuevas anécdotas para realzar su imagen. Tres de los muchos visitantes extranjeros a la Isla, nos dan testimonios de la edificación del mito "Fidel" por parte del pueblo, y del reconocimiento del líder como un sujeto todopoderoso, capaz de resolver los más mínimos problemas del pueblo.

En su visita a Cuba, Agustín Souchy, el reconocido anarcosindicalista alemán, recoge el siguiente testimonio:

> "Terminó nuestro recorrido por la provincia de la Habana con una visita al 'fashionable' [sic] Country Club, uno de los lugares más aristocráticos de Cuba, anteriormente reservado a los socios adinerados. […] Los consternados mozos esperan inútilmente en el campo de golf a los afortunados jugadores del tiempo pasado. Aprovechando nuestra visita, fueron reuniéndose, y aliviaron sus preocupaciones con amargas quejas sobre la falta de ingresos: –Somos revolucionarios, nos dicen, pero hemos vivido de los ricos; y éstos ya no vienen. ¿Para qué sirve la revolución, si nos quita el trabajo que nos permite vivir? – Hay que presentar vuestro problema a Fidel Castro, replicó nuestro guía. *Fidel es el indiscutible líder de la revolución. Él lo resuelve todo. Fidel va a encontrar una solución para aliviar vuestra crisis actual. Fidel lo puede todo*".[712]

Por su parte, Jean Paul Sartre, que visitó la Isla en 1960 cuenta cómo ocurrió en el encuentro entre una trabajadora de un círculo social de playa y Fidel, al respecto de

[711] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.207.

[712] SOUCHY, AGUSTIN. *Testimonios sobre la Revolución Cubana*. Editorial RECONSTRUIR, 1960. p.30. La cursiva es nuestra.

algunos problemas con los electrodomésticos que debían utilizarse para la atención del público. Escribe Sartre:

> "Cuando, al cabo, se volvió hacia la mujer, le hablo severamente, pero era visible para todos que su severidad no se dirigía a ella. – Una negligencia como ésta – dijo – no sería nada porque a todo el mundo puede ocurrirle el tener que beber tibio; pero revela una falta de conciencia revolucionaria. Si en cada playa no hacemos lo máximo por el pueblo, éste pensará que no deseamos lo bastante su presencia y no vendrá. Y yo digo que si alguien no hace todo el tiempo lo que puede – y más –, es exactamente como si no hiciera nada en absoluto. Y terminó gruñendo una frase que anoté: – *díganles a sus responsables que si no se ocupan de sus problemas, los tendrán conmigo*. Desde hacía tiempo, a propósito de la reforma agraria, *yo había captado el poder de ese pensamiento totalizador: para mí, Castro era el hombre del todo, de las visiones de conjunto*. Y me bastó verle en la playa vacía, hurgando apasionadamente en un refrigerador descompuesto, para comprender que es también el hombre del más pequeño detalle. O mejor, que en cada circunstancia relaciona el detalle y el todo inseparablemente."[713]

El tercer testimonio es de Ernesto Cardenal, que visita Cuba en 1970. Muchos creen que el fervor revolucionario ha disminuido, y él constata que es así, pero que un sector importante de la población mantiene aún la esperanza en el liderazgo de Fidel. Cardenal visita la Isla en un momento muy delicado, habiendo pasado la década, los trastornos económicos, políticos y sociales de la sociedad la han llevado al delirio soviético; cada gesto acercaba más a Cuba a la sovietización. La Isla había pasado las etapas más recrudecidas del totalitarismo carismático de Castro, donde la violencia se configuró como arma política para introducir al sujeto de forma radical en la nueva sociedad revolucionaria. Como veremos más adelante, la sacrificialidad fue el elemento base de la sociedad cubana en la década de 1960. En 1969, tras la llamada Ofensiva Revolucionaria (1968)[714], Fidel convoca a todo el pueblo, en un claro interés de volver a generar un apoyo genuino a su liderazgo y a la Revolución, a participar en la zafra azucarera más grande

[713] SARTRE, JEAN-PAUL. *El huracán sobre el azúcar*. Ediciones Uruguay, Montevideo. 1961. p.126-127. Las cursivas son nuestras.

[714] GUERRA, LILIAN. *Visions of power in Cuba. Revolution, Redemption, and Resistance, 1959–1971*. The University of North Carolina Press, 2012. p.289ss; KAROL, K.S. *Guerrillas in Power: The Course of the Cuban Revolution*. Hill&Wang, New York. 1970.

hasta el momento, integrando a todo el pueblo en la misma[715]. El objetivo era el alcance de 10 millones de toneladas de azúcar, superior a las cifras récords que se podrían haber alcanzado hasta el momento. Para el proyecto se solicitó el esfuerzo conjunto de toda la sociedad y se convirtió Cuba entera en un gran central azucarero, desde 1969.

Ernesto Cardenal llega a Cuba en 1970, cuando se conocía que a pesar del esfuerzo y el enorme sacrificio económico y social (la zafra del 70 devino en una pobreza importante al mismo tiempo que en una carencia de alimentos y un déficit enorme en la mayoría de los sectores sociales, porque se movilizaron todos los recursos y fuerzas de trabajo hacia la caña de azúcar, aun en temporadas climáticas donde el cultivo era insano para la tierra), el objetivo surrealista, quimérico considerarían algunos, era imposible de ser alcanzado. Cardenal se encontraría con una población cubana efervescente y dinámica, a la espera del 26 de julio de 1970, cuando Castro daría su habitual discurso y presentaría los resultados de la zafra. Ya antes del 26 de julio se sabía del fiasco nacional de los 10 millones de toneladas de azúcar. Pero no por ello debemos dejar de confirmar el entusiasmo que generó el último gran proyecto carismático de Castro[716].

El discurso del 26 de julio del que fue testigo Cardenal fue, según él, emocionante. Ver a la población esperando por horas al gran orador y rendirle tributo aun en la derrota, aplauso tras aplauso. Para nuestra investigación, el relato de Cardenal es esclarecedor, porque: a) da muestras del apoyo conferido, aun en la pérdida económica, al líder de la Revolución, aunque no al Partido y sus dirigentes (Cardenal cuenta cómo se esperaba una gran crítica por la zafra[717]). b) Cardenal da testimonio de un uso excesivo de la violencia en el discurso, una violencia lingüística en ocasiones hacia los culpables de la zafra, tanto extranjeros como nacionales. c) El aspecto más importante que nos trae a colación el

[715] El principal investigador de los factores económicos durante la Revolución Cubana es Carmelo Mesa-Lago. Su trabajo es, sin dudas, referencia obligatoria a la hora de cualquier estudio sobre la base económica y las peripecias espontáneas de Fidel Castro y su grupo, que han dirigido la economía de la Isla en los últimos 60 años. Entre las obras que podemos referenciar para un análisis económico de lo que representó la zafra del 70, que se consolidó como el paso previo a la sovietización e institucionalización del poder del Estado, véase: MESA-LAGO, CARMELO. *La economía de Cuba socialista*, Playor, Madrid, 1985; MESA-LAGO, CARMELO. *Breve historia económica de la Cuba socialista*. Alianza, Madrid, 1996; MARQUÉS, MARÍA ANTONIA. *Estado y economía en la antesala de la revolución*. Ciencias Sociales, La Habana, 1994; SANTAMARÍA GARCÍA, ANTONIO. "La revolución cubana y la economía, 1959-2012. Los ciclos de política y el ciclo azucarero". *Anuario de Estudios Americanos*, No. 71 (2), (jul.-dic. 2014) 691-723

[716] CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. pp.334-354.

[717] "*En el día de hoy vamos a hablar de nuestros problemas y nuestras dificultades* (un aplauso lo interrumpe). Me habían dicho que se esperaba que el discurso sería de crítica a los dirigentes por el fracaso de la zafra y todas las demás cosas que no marchaban bien. El aplauso demuestra que el pueblo estaba deseando esa crítica. *Ibid.* p.338.

testimonio del sacerdote nicaragüense es el ejercicio teatralizado del autosacrificio de Castro. En varias ocasiones durante el discurso se culpa a sí mismo del fracaso de la zafra y entrega su puesto (su vida) al pueblo, para que este estime conveniente qué hacer.

Siguiendo la teoría mimética de Girard, Castro como sacerdote realiza un juego sumamente peligroso, porque el pueblo está emocionado a la par que en busca de culpables. Castro se presenta el mismo al sacrificio, esperando salir ileso de la situación; espera que el pueblo se conmocione por su entrega sacrificial y tome una dirección contraria a su persona. No solo salvaría su vida y su poder político, sino que, además, alcanzaría más legitimidad en el apoyo popular. Escribe Cardenal:

> "La ovación es casi tan grande como al comienzo. Yo pienso: el pueblo ha demostrado antes que está descontento y ahora está demostrando – (El pueblo gritaba enérgicamente el nombre de Fidel ante las palabras de su discurso) – que no está descontento de él."[718]

Sobre la autoinmolación, detalla Cardenal:

> "[…] *Lamentablemente estas autocriticas no puede ser fácilmente acompañadas de otras soluciones consecuentes.* La frase es dicha con voz temblorosa. Y después dice con voz ronca: *Mejor sería decir al pueblo busquen otro*. Y luego gritando, por encima de los gritos de la gente: *¡Incluso: busquen otros!* La Plaza estalla en gritos: ¡NO! ¡NO! ¡NO! ¡NO! Fidel se ha retirado de los micrófonos. Pareciera que se va a ir de la concentración y crece cada vez más el inmenso coro de gritos y NOS [sic] […]."[719]

Y luego dirá: "…Fidel se había expuesto a que el pueblo lo rechazara allí mismo. Con un silencio de la Plaza, cae. Pero el pueblo le había dado su voto a él, y sólo a él, en una forma que no podía haber sido más elocuente."[720]

Esta recreación con el pueblo exacerbado, es una de las principales características discursivas de Fidel Castro. Es un maestro de la oratoria y la manipulación, capaz de engendrar emociones y sentimientos en la masa que lo escuchaba durante horas. Al menos durante los primeros años de la Revolución, donde el pueblo se sentía realmente atraído por la romántica victoria rebelde y por los lazos creados entre el líder revolucionario y la

[718] *Ibid.*p.342.

[719] *Ibid.* p.344.

[720] *Ibid.* p.345.

multitud. En estos primeros años de la Revolución, se evidencia una adhesión real de gran parte del pueblo a la oratoria de Castro. Debían de pasar varios años para que el desengaño se hiciera notable, y entender que la multitud que acudía (y acude todavía hoy) a los grandes discursos en las plazas públicas está guiado, más por la rutina o el miedo, que por el fervor hacia las palabras del líder.

Para manipular a la multitud a lo largo de los años, Fidel Castro jugó con la voz, la gestualidad y la teatralidad, dando por momentos toques más dramáticos o cómicos, según necesite[721]. Su juego de violencia sacrificial, visto desde la perspectiva girardiana, bien cabría en una especie de rito, donde el rey acepta ser sacrificado en favor del pueblo, para luego dirigir su mirada acusadora hacia otra víctima sustitutoria. Nuestra conclusión al respecto, luego del análisis a varios discursos de Castro que más adelante mencionaremos, es que el líder cubano descubre, a muy temprana edad de la Revolución, el poder genuino de la teatralización sacrificial. Acepta siempre ser inmolado por todos, para que luego de generar un entusiasmo en la población (una mezcla de amor, fervor y violencia), el pueblo cubano salve su vida y dirija su molestia hacia el enemigo señalado por el propio Castro. Es este el juego ritual sacrificial del totalitarismo en Cuba, del cual nadie está a salvo.

Cardenal da muestras en su obra del control efectivo sobre la sociedad y también sobre los sujetos, que poseía Castro. Durante once años, la Revolución había generado un efectivo control de la mente humana, en una búsqueda radical de generar el hombre nuevo. Una sintonía entre la ingeniería social, la violencia y, por supuesto, la oratoria del líder, centrada en crear una nueva sociedad y un hombre nuevo, a imagen de la religión

[721] Esta no es las primeras acciones teatralizadas de Castro para obtener el favor del pueblo en un juego sacrificial sumamente objetivado. Ya en 1959, siendo primer ministro, utilizó la misma técnica para librarse del presidente Manuel Urrutia, generando una deriva violenta alrededor de esta figura, en la cual Fidel cargaba todas sus frustraciones. Días antes de la renuncia del presidente Fidel dimite a su cargo como primer ministro achancando diferencias irreconciliables con el presidente del gobierno. Así esperaba, que el pueblo optara en su favor y descargase su furia contra Urrutia. Este es, sin dudas, uno de los primeros personajes expiatorios usados por Fidel Castro en un juego de poder y atención mediática. Castro realizó un discurso de persecución contra el Presidente, Thomas asegura que: "Más que un discurso, fue una ejecución", acusándolo de ser una "carga" para la Revolución, al mismo tiempo que mantener actitudes poco revolucionarias, además de que Urrutia era acusado de anticomunista como una actitud contrarrevolucionaria. El objetivo principal de Fidel era generar una exacerbación en los ánimos de la población que, por seguimiento fiel al carisma de Castro, pedirían su retorno a la política al mismo tiempo que sacrificarían a Urrutia. El presidente tuvo que esconderse en palacio de una horda violenta que buscaba "ajusticiarlo" (asesinarlo), y luego asilarse en una embajada hasta que pudo salir del país. Castro aprendió una valiosa lección. Su carisma, junto con una dramática actuación política, más cercano al chantaje emocional que a la verdadera actitud de un político, lograba una unidad en la población que le seguía y que, efectivamente, era capaz de utilizar la violencia contra los chivos expiatorios designados por Fidel. THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1578-1579.

política que sustentaba la nación. El mito "Cuba" permitía un cambio antropológico, al situar a todos los sujetos en una dimensión supraterrenal, donde el disfrute de la sociedad nueva implicaba, necesariamente, un cambio absoluto de la persona humana.

Para ello se empleó una didáctica en la oratoria discursiva de los líderes políticos, una constante ideologización mitologizada en las escuelas y lugares de trabajo, y un control excesivo de la vida pública o privada a través de la creación de los CDR[722]. El pueblo cubano, le dirá alguien con quien se reunió Ernesto Cardenal, está sujetó por todos lados a una constante observación, y una fortísima propaganda que llevaba a todos al delirio y la paranoia. Escribe Cardenal:

> "–La Revolución está traumatizando a muchos y me parece que de aquí a 5 años esta Revolución no la entenderá sino un psiquiatra. Tal vez en vez de desarrollar al hombre lo que vamos es a trastornarlo. Nos reímos. Y él continua: - Sí. Esta Revolución es una verdadera revolución de las neuronas. ¡Puede crear un trauma! Porque a uno le destruyen las defensas. Uno es puesto en cueros en medio de la sociedad. Fidel dijo que la Revolución era un cataclismo social. Yo diría que también es un cataclismo psicológico… También contribuye a nuestro desequilibrio esa propaganda que tenemos, que es de tipo obsesivo. Por ejemplo ese 26,26,26, que se ve en todas partes ahora, en todas las paredes, en todos los pueblos, en todas las ciudades: 26,26, 26, 26. O esos otros slogans: COMO EN VIETNAM… [sic] o ahora, con el fracaso de la zafra: CONVERTIR EL REVÉS EN VICTORIA [sic]; que son obsesivos […] Aquí el pueblo vive de consignas. Y lo malo de eso es que a veces se le tiene que cambiar al pueblo la consigna, porque las condiciones son diferentes, y la gente tiene que

[722] "Las incongruencias entre el cubano y su organización económica actual han parido un feo invento: los Comités de Defensa de la Revolución. Según el propio régimen –muy orondo con sus policías– hay más de doscientos mil de estos pequeños cuartelillos domésticos. Se trata de grupos adictos que se encargan de husmearlo todo, de inventariarlo todo, de saber vida y milagros de cuanto bípedo respira en el país. No es una institución autóctona ni tampoco tiene su origen en el comunismo. Los Comités fueron una invención del Partido Nacionalsocialista alemán. Es un hallazgo de la mentalidad represiva de los nazis, y en Cuba funcionan más o menos como funcionaron en la Alemania de Hitler. Son los que instrumentan las orientaciones que «bajan» de lo alto." MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana*. Globus, 1994. p.115. Sobre los CDR, Juan J. Linz, escribe: "The Committees for the Defense of the Revolution in Cuba, with their multiple social functions, also represent a system of collective vigilance capable of arresting those threatening the political order (Fagen, 1969). Undoubtedly, the 110,000 CDR, with 2 million members, represent a capacity of political integration, socialization, and organizational implementation of various programs that goes far beyond the vigilance activities for which they initially were created to face the counterrevolutionary challenge in the 1960s, but their presence in each neighborhood and work place contributes to providing the coercive organs of the state and party with information it would otherwise not have." LINZ, JUAN J. *Totalitarian and authoritarian regimes*. Lynne Rienner Publishers, USA, 2000. p.110.

hacerse un nuevo reacondicionamiento psicológico. Uno tiene entonces que entrar en un nuevo fervor."[723]

El resultado de una propaganda estable y de la convivencia relacional en el interior de una ideología mitologizada ha permitido: a) que aflore con fuerza la religión política en Cuba, signo inequívoco del totalitarismo existente, rellenando la vida del hombre con un sentido escatológico sujeto a principios políticos religiosos; y b) que el sujeto cubano con el paso del tiempo sufriera una conversión antropológica difícil de sanar. El intento de crear un hombre nuevo dio un resultado diferente al esperado.

El último aldabonazo de la construcción del mito "Fidel" lo encontramos tras su muerte. Resulta paradójico para algunos que una Revolución declarada atea y marxista-leninista funcione siempre bajo estamentos sagrados, que la legitiman. Pero tal como defendieron Gentile, Maier, Hayek, Arendt, Schmitt o Voegelin u otros muchos, la verdad del socialismo comunista está sujeta a su concepción como religión política. Y esta realidad no se elimina del caso Cuba, tanto en su etapa de liderazgo carismático, como en su posterior institucionalización soviética.

Tras la muerte de Fidel, el 25 de noviembre de 2016, se volvió a poner de manifiesto el carácter salvífico de su figura. Se evidenció una construcción, desde el poder oficial, de recrear el mito "Fidel" y volver a encumbrar su figura, esta vez situándola de lleno, a raíz de su muerte, en lo más alto del panteón nacional cubano. El pueblo cubano "espontáneamente", optó por un dar vida nuevamente a la relación Fidel-pueblo y se generalizó el eslogan "Yo soy Fidel", dando evidencias del amplio espectro ideológico mitologizado que generó en la población, el líder cubano. La obra titulada justamente *Yo soy Fidel,* es una antología ensayística de un número importante de intelectuales cercanos al régimen político, como homenaje a la figura de Fidel.[724]

A partir de su muerte, la narrativa oficial se volcó en la reintroducción en la sociedad del mito "Fidel", un mito que fue degenerándose con los años desde la salida de Castro de la vida política del país. El objetivo principal, en esta ocasión, era renovar la identificación de cada sujeto con la vida del líder, decretando la relevancia de la imitación del modelo revolucionario, que se había fijado en la imagen Castro. Esto no solamente aniquila la

[723] CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.319-320.

[724] SAXE-FERNANDEZ, JOHN (coord.). *Yo soy Fidel. Pensamiento y legado de una inmensidad histórica*. CLACSO, Buenos Aires, 2018. En especial el primero de los ensayos de Stella Caloni refleja un alto nivel de propaganda pro-fidelista, ejerciendo un juego narrativo de correlación de fechas, y elevando la figura del líder político, ya no al panteón revolucionario nacional, sino hasta lo sagrado universal.

identidad del sujeto tras las máscaras de la toma de posesión de una identidad ajena al mismo, sino que da muestras de la falta de libertad de elección y de capacidad de crítica que todavía hoy sufre el pueblo cubano, incapaz de defenderse ante un modelo de imitación totalizante. Nadie en el pueblo es capaz de liberarse de la obligación de esta identidad con Fidel. Unos por miedo a perder el poder y todas las bondades que le ha dado la Revolución, otros porque en su crítica se esconde la sentencia de cárcel o muerte; todos, unos y otros, están obligados a mirar como se les impone aceptar una identidad que no les corresponde, pero de la cual no pueden desprenderse sin sufrir.

Sin pensarlo demasiado, reconocerse como Fidel implicaba, según la lógica del Estado, identificarse con el único y verdadero revolucionario, a la par que mantener vivas sus ideas. El eslogan "Yo soy Fidel" vuelve a traer a la vida el mito "Fidel" en una delicada adecuación con el mito "Cuba", reconociendo a Fidel como el salvador de la Isla, al mismo tiempo que desconociendo la ingente cantidad de próceres y mártires de la Patria. Fidel se constituye de esta manera en Cuba. Y se identifica a la figura del líder con la nación. Si esto es así, era claramente necesario, que para mantener vivo el mito "Cuba", era necesario mantener vivo el mito "Fidel", y la construcción lirica del "Yo soy Fidel", permitía decir que no se da la muerte de la Revolución o del socialismo en la Isla, entendidos ambos como el futuro de la nación.

Por otro lado, tras su muerte, el cantautor cubano Raúl Torres presentó la canción "Cabalgando con Fidel", un homenaje artístico que no puede pasar desapercibido, por el contenido sacralizante de su letra y por la comparación que realiza en el estribillo de la figura de Fidel Castro, a la de Jesús y de Olofi, principal divinidad del panteón sagrado yoruba en Cuba. Canta la letra:

"Dicen que en la plaza en estos días/ Se les ha visto cabalgar a Camilo y a Martí
Y delante de la caravana, lentamente sin jinete /Un caballo para ti
Vuelven las heridas que no sanan
De los hombres y mujeres
Que no te dejaremos ir
Hoy el corazón nos late afuera
Y tu pueblo aunque le duela
No te quiere despedir
Hombre, los agradecidos te acompañan
Cómo anhelaremos tus hazañas

Ni la muerte cree que se apoderó de ti
Hombre, aprendimos a saberte eterno
Así como Olofi o Jesucristo
No hay un solo altar sin una luz por ti
Hoy no quiero decirte comandante
Ni barbudo, ni gigante
Todo lo que sé de ti
Hoy quiero gritarte, padre mío
No te sueltes de mi mano
Aún no sé andar bien sin ti
Dicen que en la plaza esta mañana
Ya no caben más corceles llegando
De otro confín
Una multitud desesperada
De héroes de espaldas aladas
Que se han dado cita aquí
Y delante de la caravana
Lentamente sin jinete
Un caballo para ti"

La canción se volvió una especie de himno mortuorio que respondía al anhelo incesante de hacer presente a Fidel, al mismo tiempo que lo reconocen como divinidad. El mito "Fidel", sobreabundado, permitió luego de su muerte generar legitimidad al nuevo gobierno, tanto de su hermano Raúl Castro, como del actual presidente. Lo que un día fue el "sueño de Martí", se convirtió ahora en la continuación de la "obra de Fidel", un motor primario de acción que da energía a todos los engranajes del aparato político post-Fidel, y que permiten mantener viva la ilusión política de lo que algunos aun insisten en llamar, aunque no todos, Revolución Cubana. [725]

[725] Se dio un excelente debate sobre cuando terminó la Revolución Cubana, que reunió a los más reconocidos pensadores de la diáspora para responder a la pregunta del final de lo que se denomina aun, después de sesenta años, Revolución Cubana. Cf. GRENIER, YVON et al. "¿Cuando terminó la Revolución cubana? Una discusión". *Cuban Studies,* Vol. 47 (2019) 143-165.

3.5. El hombre nuevo: el ideal antropológico de la Revolución.

La creación del hombre nuevo es el máximo interés de cualquier sistema totalitario[726]. Todos los esfuerzos y fatigas están orientados a la consecución de este objetivo. Parece existir la creencia general en el interior de estos regímenes de que su supervivencia a lo largo del tiempo depende, única y exclusivamente, de la regeneración radical de la persona humana. En gran medida tienen razón, pues solo la emergencia de un hombre nuevo en una sociedad nueva puede impedir que el sujeto, dotado de razón critica, cuente con las armas necesarias para atacar el sistema totalitario.

¿Qué es el hombre nuevo? Es el epítome de la modernidad. Desde la Revolución Francesa encontramos un remarcado interés por dar vida a un hombre nuevo[727]. Desde el superhombre nietzscheano hasta los debates sobre el transhumanismo, encontramos las huellas que nos delatan la presencia de esta ideología en el mundo. Es sin dudas una adquisición tergiversada del rito de Bautismo que reza: *"*[…] *para que el hombre, creado a tu imagen y limpio en el Bautismo, muera al hombre viejo y renazca, como niño, a nueva vida por el agua y el Espíritu.*"[728] Como recitaba en varias ocasiones Chesterton: "[…] el mundo moderno está lleno de virtudes cristianas que se han vuelto locas"[729]. El hombre nuevo es la respuesta a la secularización y a la construcción de una sociedad sin Dios, donde el sujeto humano, desprovisto de todos los atributos naturales, responde de manera simplona ante la vida, y se enfrenta al mundo, ciego y buscando, en lo inmanente, aquello que daba sentido a la vida y que rechazó – o mató –.

En nuestra investigación tratamos, dentro del marco de estudio de las religiones políticas, el fundamento del mito del hombre nuevo. Expusimos cómo el hombre nuevo se va

[726] "El objetivo final de todos los socialismos es la producción de un hombre nuevo. El objeto central del totalitarismo es el hombre. Y el totalitarismo es inevitablemente socialista aunque se proclame internacional." NEGRO, DALMACIO. "El mito del hombre nuevo (y II). *Verbo*, No. 461-462 (2008) 59-95. p.59.

[727] "[…] ya en la época de La Revolución Francesa, se vio nacer la idea de la creación de una sociedad completamente nueva, de un hombre nuevo, como si fuera posible y necesario construir sobre tabula rasa. Ahora se afirma la fe en una edificación permanente del socialismo, la visión de un 'radiante porvenir' que justifica todas las acciones presentes y, en particular, los sacrificios impuestos a las generaciones durante la transición." LEFORT, CLAUDE. *La invención democrática*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires. 1992. p.49.

[728] Rito de Bendición del Agua. Liturgia del Sacramento del Bautismo. Ritual de los Sacramentos, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

[729] CHESTERTON, G.K. *Ortodoxia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. p.54. (Traducción al castellano de Alfonso Reyes).

generando, como cree Gentile, bajo una revolución antropológica, y cómo se transforma en el ideal humano de los sistemas totalitarios. Por su parte Vladimir Tismaneanu consideró en su obra que el hombre nuevo ha sido la vieja pretensión del socialismo a nivel internacional, evocando un cambio radical de la persona tras el molde del proletario comunista transfigurado. Estos conceptos, claramente cristianos, pero trastornados bajo la égida de la religión política, comprenden que tras un ingente esfuerzo por parte del Estado, tanto el hombre como la sociedad puede ser transmutados en favor de un único objetivo: el control total del Estado y el líder sobre la persona humana. Aunque hemos de aclarar que el primer concepto que desaparece en esta revolución antropológica es el de persona humana, intercambiándolo por masa.

En el caso cubano, el hombre nuevo adquiere un nuevo significado, puesto que se convierte en un objetivo de la Revolución, por lo cual pasa de un mero ideal político a un imperativo social que, además, delimita el estado de los sujetos en el interior de la sociedad. La Revolución Cubana adquiría desde el triunfo en 1959, el interés por generar una sociedad nueva, el mito "Cuba", una sociedad que nacía como solución a los males anteriores. De este hecho se desprende la necesidad de un hombre nuevo, capaz de construir la nueva Cuba y superar la enfermedad social que corroía a la Isla. De ahí que desde sus comienzos, en la Revolución se instaurase un espacio privilegiado para el cambio antropológico. Su principal portavoz, sin embargo, no era Castro, sino Ernesto "Che" Guevara, quien mantuvo siempre la idea en sus años de lucha en la Sierra Maestra y que encontraba en Cuba, por disímiles hechos, el espacio idóneo para dar vida al hombre nuevo.

Es un hecho que el objetivo del hombre nuevo está situado en las esferas políticas de izquierda; por tanto es lógico que el Che, que ya desde sus años de guerrillero en el M26-7 admitía un coqueteo constante con las ideas marxistas, se entusiasmara con la idea. Y de ahí que también entusiasmase a Fidel, como líder máximo, de semejante ideal. Fidel y el Che buscarían durante los primeros años tras el triunfo revolucionario, generar la mayor Revolución de todas, el cambio en la estructura misma de la naturaleza humana. Uno, el Che, enamorado de un ideal socialista que prometía al ser humano la total libertad y la total autosuficiencia en un paraíso terrenal donde el hombre, revestido ya con las ropas de la libertad y libre del yugo capitalista, podría dedicarse al crecimiento intelectual y el mejoramiento de toda la comunidad. El otro, Fidel, entusiasmado con la posibilidad de alcanzar lo más profundo del ser humano, e instalarse ahí, de forma que el apoyo a *su*

causa, a la que consideraba *su Revolución*, fuera permanente. En otras palabras, Fidel encontraba en la creación del hombre nuevo una manera de perpetuarse en el poder y dar vida *a su imagen y semejanza*, como modelo, al sujeto revolucionario, patriótico, internacionalista, antiimperialista y anticapitalista.

El hombre nuevo en Cuba era, por encima de todo, un imperativo moral: el único sujeto realmente libre de las cargas externas e históricas que podría dar vida al cambio social en Cuba; por lo tanto, ya en los albores de la Revolución Cubana en 1959, se determinó que todos ellos eran, sin lugar a dudas, incapaces de entrar en la Tierra Prometida sin pasar, necesariamente por un fuerte proceso de transformación que los expiase. Varias generaciones convertidas en un Moisés errante que, una vez alcanzadas las costas de la nueva Cuba, no podrían disfrutar de ella, por estar maleados de las viejas enfermedades que asolaban el archipiélago caribeño. Así que toda la pretensión de la nueva Cuba estaba dirigida y llamada a ser realidad con una nueva generación de cubanos que, al nacer dentro de la nueva Cuba estarían libres del pecado de sus padres.

> "Resumiendo, la culpabilidad de muchos de nuestros intelectuales y artistas reside en su pecado original; no son auténticamente revolucionarios. Podemos intentar injertar el olmo para que dé peras; pero simultáneamente hay que sembrar perales. *Las nuevas generaciones vendrán libres del pecado original*. Las probabilidades de que surjan artistas excepcionales serán tanto mayores cuanto más se haya ensanchado el campo de la cultura y la posibilidad de expresión. Nuestra tarea consiste en impedir que la generación actual dislocada por conflictos, se pervierta y pervierta a las nuevas. No debemos crear asalariados dóciles al pensamiento oficial ni 'becarios' que vivan al amparo del presupuesto, ejerciendo una libertad entre comillas. Ya vendrán los revolucionarios que entonen el canto del hombre nuevo con la auténtica voz del pueblo. Es un proceso que requiere tiempo. En nuestra sociedad, juegan un gran papel la juventud y el partido. Particularmente importante es la primera; por ser la arcilla maleable con que se puede construir al hombre nuevo sin ninguna de las taras anteriores."[730]

Claro que esto es una paradoja hipócrita, pues pretendían obviar que los "maestros" de esta nueva generación eran esos hombres y mujeres que venían del antiguo régimen, junto con los líderes de la Revolución. De ahí que se conceda tanta importancia, en el mito del

[730] GUEVARA, ERNESTO "CHE". *El socialismo y el hombre nuevo*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid. p.14.

hombre nuevo, a la purificación extrema de los antiguos pecados. Sin duda una especie de profilaxis que protegiera a la nueva generación de cualquier contacto con los males pasados. El Che Guevara arguye que no es posible generar una nueva sociedad unida al pasado capitalista, sino en una radical limpieza que elimine estos males y, sobre todo, con una nueva educación diseñada en crear buenos revolucionarios. Identifica la necesidad de una nueva cultura económica que vaya acompañada de un nuevo hombre, liberado de las pretensiones y las formas clásicas de los regímenes democráticos movidos por el capitalismo. "Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material, hay que hacer al hombre nuevo".[731]

La postura guevariana, tal como la idealización de las nuevas generaciones y del hombre nuevo en detrimento de la sociedad que existía previa a la Revolución, parece una crítica directa a la fórmula expresada por Lenin. El político soviético consideró importante construir el comunismo en la realidad social del momento y no bajo la ficticia creación de un nuevo sujeto. Escribió:

> "Podemos (y debemos) emprender la edificación del socialismo no con un material humano fantástico ni especialmente creado por nosotros, sino con el que nos ha dejado como herencia el capitalismo. Esto es, sin duda, muy 'difícil'; pero cualquier otro modo de enfocar el problema es tan poco serio que no merece la pena hablar de ello."[732]

Para Samuel Farber, el ideal del hombre nuevo en Guevara puede ser considerado, aun en su forma velada, como una crítica a los errores de la Unión Soviética, tanto en el desarrollo de la economía como en la estructuración de la sociedad. De ahí que Guevara insista en que el hombre nuevo es un imperativo para la sociedad; única forma de generar verdaderamente una sociedad nueva, capaz de superar el sistema previo a la Revolución. Aunque para Farber, Guevara insiste, para no discutir directamente con Marx y sus versiones soviéticas, en que Cuba vivía una etapa no pensada del comunismo, diferente a la creación del comunismo pensada por Marx, donde el proletariado se levantaría como una fuerza contraria al capitalismo y las clases sociales. Para Farber el modelo guevariano esconde un voluntarismo sin precedentes centrado en una *nueva conciencia*, dirigida a

[731] *Ibid.* p.7.

[732] LENIN, V. I. *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo*. p. 34. En LENIN, V. I. *Obras completas. Tomo 41, mayo-noviembre* 1920. Editorial Progreso, Moscú, 1986.

organizar el voluntariado sacrificial como medio de producción y de verificación del verdadero revolucionario.[733]

La creación del hombre nuevo en Cuba, como tarea revolucionaria estaba centrada en dos aspectos fundamentales según expresan los distintos investigadores cubanos. En primer lugar una excesiva educación de las nuevas generaciones enfocada en la adecuación del sujeto al molde del revolucionario[734]. Esta educación proviene de la ideología

[733] In *Socialism and Man in Cuba,* Guevara argues that socialism cannot be built with the worn-out weapons of capitalism and that the new man must 'construct communism simultaneously with the material base of our society.' According to Guevara, the instruments to be used to mobilize the masses to achieve these ends must be of a fundamentally moral nature, although material incentives, especially those of a social nature, can also be used. Guevara did not clarify whether he was simply criticizing, by implication, the economic practices resulting in increasing inequality in the Soviet Union or whether his critique extended to the views of Marx himself as formulated in the *Critique of the Gotha Program* and other writings. Instead, he obfuscated Marx's views on the transition from capitalism to socialism. Thus, *in Socialism and Man in Cuba*, Guevara stated that 'we are not before a pure transition period such as that envisioned by Marx in the *Critique of the Gotha Program*" and indicated that we are instead facing 'a new phase not foreseen by him—the first period in the transition to communism or in the construction of socialism.' It is impossible to tell what Che Guevara had in mind when he wrote these lines, but they certainly failed to convey anything that substantially differed from Marx's view about the transition to the higher form of communism. At the time, this might have been Che's way of avoiding a frontal confrontation with Marx's political economy precisely because Guevara was actually putting forward, in overall terms, a far more voluntarist theory and perspective (the simultaneous construction of communism and socialism) than that of the German socialist pioneer." FARBER, SAMUEL. *The politics of Che Guevara. Theory and Practice.* Haymarket Books, Chicago, Illinois. 2016. p. 77-78.

[734] Es claro que en una Cuba que vive bajo una religión política, el hombre nuevo adquirió como molde del revolucionario, a Castro como líder – aunque luego la Revolución generó una mitología alrededor de Ernesto Che Guevara que le confirió ser también un molde de revolucionario, de ahí la manida y repetida frase de "Pioneros por el comunismo, seremos como el Che". Pero no cabe duda de que el molde revolucionario estaría impuesto por la imagen Castro y el mito Castro, de ahí que llegásemos a considerar en nuestra investigación, que Castro se configuró, gracias al ejercicio de la narratología oficial en un modelo totalitario. Esto significa que sería la figura de Castro, su imagen, su actitud, su ideología, la que configuraría el rango de acción y de emulación en el interior de la Cuba revolucionaria. De esta forma, ser revolucionario era ser otro Fidel, y esto determinó, gracias a la relación Fidel-pueblo, un condicionante radical para los cubanos, que veían como un imperativo el seguir fervientemente a Castro en todo, sin posibilidad de estructurar una crítica a los pensamientos u acciones del líder. Carlos Montaner, siempre en un tono duro y fulminante, aseguró no solo que Cuba perdía el rumbo en la divinización de Castro y de la Revolución, sino que había un cambio paradigmático en la actitud de cada sujeto. Escribió: "And what were the revolutionaries like? They were pretty interesting. First of all, they had no ideas of their own. They subscribed to Fidel's ideas across the board, and went as far as summing up that parasitic symbiosis in a deplorable refrain that they repeated at Revolution Square or posted at the doors of their houses: 'If Fidel is a Communist/ Put me on his list. Castro monopolized the function of thinking. One could not be a revolutionary and disagree with the official line, and the official line covered all of history. To be a revolutionary meant to believe what Castro thought of the past: that the republic was a sewer, a Yankee colony; that the revolutionaries had emerged from the best mambisa tradition of the 19th century to save the Cubans from their unhappy contemporary abjection. You had to believe that the Cuban revolution had invented decency and dignity among the inhabitants of that land so ill-treated by Washington. […] A revolutionary was expected to believe in the radiant destiny of communism and in the unquestionable triumph of the good Marxist forces against the evil demons of capitalism. And if anyone in a classroom or in a workers' rally or an official meeting dared to shyly express an opinion that the economic, scientific and technological symptoms pointed in a different direction, and that it seemed that communism showed huge contradictions and weaknesses that did not predict a splendid future, that person was immediately stigmatized and excluded from the group. Castro was also master of tomorrow. And this is where the New

mitologizada que sostiene la religión política. Al analizarla se observa un cuidado extraordinario de los calendarios patrióticos, de la observancia revolucionaria, y de la crítica al sistema; en particular en esto último, la educación del hombre nuevo está fija en deconstruir la persona humana fuera de la repetición imitativa de patrones de conductas y lemas predefinidos. Como decíamos antes, el hombre nuevo es más que un ideal, un fenómeno de transformación de la naturaleza humana, que intenta por todos los medios eliminar la libertad, la razón y la voluntad del sujeto, fuera de los espacios determinados por el Estado. De esta manera, toda la vida humana desde sus más tiernos pasos, gira en torno al sistema político que le da una razón y una voluntad. La educación, en este aspecto, se constituye como un ejercicio propagandístico edificado para proteger, a través de los engranajes didácticos, a la Revolución, de las posibles críticas. De ahí un cuidado excesivo en qué debe pensar, qué debe leer, o cómo debe actuar el nuevo hombre revolucionario.

Por otro lado, el hombre nuevo tiene como segundo aspecto fundamental, un especial interés por la reeducación forzosa, en manos del gobierno, de la sociedad que entró en la nueva Cuba. El objetivo principal era la identificación de los sujetos con el modelo de revolucionario, y a este debían someterse tanto aquellos que eran cercanos a la lucha en la Sierra Maestra o el movimiento urbano, como aquellos que no participaron en el derribo de Batista. Como presentamos antes, el Che consideraba imprudente hablar de un hombre nuevo en aquellos que estaban viciados por el pecado del antiguo régimen, por lo cual se hacía necesario un ejercicio depurativo desde los primeros días del triunfo revolucionario. Una depuración radical que separaría la paja del trigo, identificando a los sujetos que, por su condición o su actitud, no podían ser considerados revolucionarios. De esta manera, nos encontramos, y lo veremos en los ejemplos futuros, que durante toda la década de 1960, se dio una cacería purificadora de aquellos males antiguos que podían mantenerse en la nueva sociedad; una cacería discriminadora que suplantaba a la justicia y superponía al país bajo una moralina determinista y cerrada, de la cual debían solo sobrevivir los

Man makes his triumphant entrance. The New Man subscribes to Castro's worldview, adding certain attitudes and behavior that can only be considered angelic. The New Man is a man full of hope, disinterested, obedient, who has surrendered his mind to Fidel and the Party to be equipped with ideas, beliefs and judgments that match up minutely with the Party line, because he lacks the faculty of thinking with his own brain. He is a character who has also donated his arms to the revolution, who will work seven days a week — oh, those marvelous Red Sundays! — and will march with the militia on Saturdays without expecting any additional reward for his tireless labor. All he expects is moral compensation, as proclaimed by Che Guevara, because material incentives are just nauseating remnants of a capitalist past that will never come back. The New Man is, undoubtedly, a saint." MONTANER, CARLOS ALBERTO. *Journey to the Heart of Cuba. Life as Fidel Castro*. Algora Publishing, New York, 2001. p.127-129

verdaderos hombres revolucionarios. En la imposibilidad de eliminar tantas generaciones que vivían en la Cuba antigua, el plan fue la reeducación forzosa como medio didáctico de introducir a estos sujetos en el mito "Cuba"[735]. Aun así, se cuentan por miles los depurados, sacrificados y atormentados bajo el criterio del alcance del nuevo hombre, tanto por elementos emocionales, políticos o sexuales. Varios discursos de Fidel y del Che, junto con aspectos deleznables de la historia revolucionaria, sirven como ejemplo fiel de esta política depurativa que utilizó la violencia como medio coercitivo de metamorfosear al sujeto humano.

Ambos aspectos del hombre nuevo se fundamentan en la generación de una nueva *conciencia* como forma de articular al hombre bajo los parámetros revolucionarios. La conciencia revolucionaria antípoda de la racionalidad y capacidad crítica de las personas, apuntaba a la construcción de la nueva sociedad, por lo cual emitía nuevos significados a términos como sacrificio, abnegación, o esfuerzos, a la par que delimitaba la violencia en favor de la defensa de la Patria (de la Revolución) como un actitud propia del nuevo hombre. Todos estos conceptos se trasladarían al campo semántico del romanticismo político, donde el sujeto podría ser participe, en primera fila, del cambio histórico que acontecía.[736]

Ernesto Cardenal narra su encuentro con el piloto del Che en África y pone en voz de este la siguiente escena:

> "Nos decía [el Che] que el socialismo era sobre todo una revolución en los hábitos y en la mentalidad. Una revolución en el espíritu. El verdadero revolucionario para él

[735] "Educating the working class was the avenue to overcoming the old mentalities. The revolution had instituted radical changes, and these created the groundings for a new *conciencia.* When these accomplishments were not persuasive enough on a daily basis, party and union cadres were supposed to convince workers -educated them- so that they understood the new conditions. The affirmation of national sovereignty, the promulgation of social justice, and the integrity of the revolutionary leadership – the dynamic of Fidel-Patria-revolution - were the basis of new politics. Within the logic of the revolution, there was no legitimate opposition to *la Patria* and socialism, and opponents suffered repression or exile." PÉREZ-STABLE, MARIFELI. *The Cuban Revolution. Origins, course, and legacy.* Oxford University Press. New York, 1993. p.105.

[736] "According to the grand narrative of the Revolution, the majority of Cubans would never be able to make up for their lack of participation in the original epic struggle that Fidel and his men had forged in the Sierra Maestra Mountain range. Cubans therefore atoned for their absence (and in the case of younger generations, the historical impossibility of their presence) by complying with Fidel's messianic call to unanimity and obedience in the conquest of Cuba's national sovereignty and economic development. To share in the fruits of triumph, prosperity, and freedom required greater and greater degrees of sacrifice as well as greater and greater degrees of obedience to the state." GUERRA, LILIAN. *Visions of power in Cuba. Revolution, Redemption, and Resistance, 1959–1971*. The University of North Carolina Press, 2012. p.5-6.

era el que vivía en función de los demás, el hombre que pensaba en otros, el que se sacrificaba por la comunidad. Ser revolucionario era sobre todo tener un gran espíritu de sacrificio. Los sacrificios de la Sierra Maestra había que repetirlos en la vida cotidiana. Siempre hablaba de sacrificio. El dirigente debía ser el más sacrificado. […] El revolucionario debía sufrir como propio todo sufrimiento ajeno, y ser sensible ante cualquier injusticia. […] El revolucionario ante todo tenía que ser muy humano. Y tener amor. Decía: ¿Quién ha dicho que el marxismo no tiene alma? Lo más importante era la creación del hombre nuevo, el hombre del siglo 21. Este hombre nuevo era el hombre solidario y entregado a los demás. […] la formación de una nueva conciencia en el hombre era para él más importante que la producción. Un socialismo meramente económico, sin esa nueva conciencia, no le interesaba, decía. El mercado, el dinero, el interés material, eran las categorías de la vieja sociedad. Los estímulos materiales no debían ser ahora los móviles psicológicos de la producción, sino estímulos morales."[737]

La idea guevariana del revolucionario encaja, ciertamente con un ideal cristiano secularizado, llevado al marxismo y apropiado por este como una novedad. El Che no podía aceptar que el hombre nuevo tuviera una raíz cristiana, de ahí, creemos, proviene la radicalización del ideal antropológico. El hombre nuevo debía ser un constructo de la propia Revolución; debía surgir de ella, de forma espontánea, la nueva conciencia que guiará el devenir de cada cubano. Esto es importante porque Guevara consideraba, y así vendió la idea a Castro, que con la Revolución se daría un cambio en el sujeto sustentando por la vivencia de esta nueva realidad divinizada. La nueva conciencia imbuía al hombre de un sentido heroico en su vida cotidiana, transformando así, como relató Cardenal, cada acto del hombre en una lucha revolucionaria por mejorar la sociedad.

Esta heroización de la vida común implicaba un cambio en la mentalidad social de los sujetos, y la experiencia económica que habían aprehendido en el sistema anterior. El hombre nuevo, llamado a ser el hombre del futuro, no estaba esposado a las cadenas de las necesidades materiales, sino que ponía su esfuerzo en un logro superior: la Revolución. La nueva conciencia estaba llamada a dilapidar el estilo económico capitalista, en favor de una entrega voluntaria del sujeto a los objetivos impuestos por el Estado. De tal modo que el mito del hombre nuevo se situó en el espacio político–económico pero, inspirado sin duda por una ceguera mitológica, causada por el romanticismo revolucionario de los primeros años del triunfo. Así, tanto Fidel como el

[737] CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.137.

Che creyeron que el pueblo cambiaría su actitud social y sus estilos económicos solamente llevados por una dicha moral de ser buenos servidores de la Revolución. El hombre nuevo estigmatizaba el dinero y le daba al valor de su trabajo una apreciación moral y cuasi religiosa, porque servía para alcanzar el mito "Cuba".

Desde aquí se inicia un proceso de organización de trabajos voluntarios, de esfuerzos no remunerados, de sacrificios en favor de la Revolución y de reconocimientos públicos a los trabajadores más "aguerridos"[738]. Este término final, somete a juicio la semiótica oficialista del momento, que adjetiva a los sujetos bajó denominaciones bélicas, de manera que un trabajador es aguerrido o revolucionario o patriótico, cuando hace Revolución desde su lugar de trabajo, y mantiene un ataque constante hacia el enemigo exterior o interior, aumentando la producción. El trabajador revolucionario, el hombre nuevo, es aquel que supera los límites de su labor cotidiana y entrega la plusvalía al Estado que será quien lo distribuya o use mejor. De ahí nace todo un debate en los primeros años revolucionarios, hasta 1970, sobre los incentivos morales contra los incentivos económicos por el trabajo extra. Escribe Horowitz:

> "En lugar de encarar las debilidades y límites del socialismo monoproductor, Castro insistió en que Cuba hiciera una revolución basada en la premisa de crear un hombre nuevo y no solamente un sistema nuevo. Este énfasis constante en el nuevo humanismo del hombre nuevo, que fue originalmente un instrumento útil para combatir a la burocracia, condujo finalmente a la teoría general de los incentivos morales. Castro y Guevara elevaron ciertas tendencias del leninismo y del estalinismo al nivel de la teoría. Se declaró que el pueblo trabajaba, o bien por el dinero (para convertirlo en productos de utilidad material) o en términos de objetivos futuros (un incentivo con propósitos éticos)."[739]

Guevara defendió hasta su muerte en 1968 que el hombre nuevo superaba todo apego material y se lanzaba a cumplir la tarea de la Revolución, por lo cual solo el incentivo moral, aquel que respondía a lograr una sociedad justa y renovada a futuro, serían suficientes. El incentivo moral fue, sin dudas, uno de los ejercicios deconstructivos de la

[738] KAPCIA, ANTONI. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen Story.* Zed Books, London, 2014. p.32-33.

[739] HOROWITZ, IRVING L. *El comunismo Cubano: 1959-1979*. Biblioteca Cubana Contemporánea, Editorial Playor, Madrid, 1978. p.130.

naturaleza humana, llamando a los sujetos a implicarse más en el trabajo, sin el mayor incentivo que la esperanza de una sociedad comunista futura que habían de construir. Para Horowitz esto es un ejercicio bucólico, donde se refleja que la economía revolucionaria fue trasladada de sus espacios cotidianos al espacio de lo moral y lo volitivo, infligiendo con ello un daño terrible a la sociedad cubana.[740] Louis A. Pérez Jr. escribió

> "The campaign implied more than a commitment to forming a new economy. It involved also dedication to forging a new consciousness. Mobilization strategies after 1965 were based on appeals to selflessness and sacrifice. Cubans were exhorted to subscribe to a new code, nothing less than a new morality. Emphasis was given to *conciencia*, the creation of a new consciousness that would lead to a new revolutionary ethic. The goal was the making of a new man (*hombre nuevo*), motivated not by expectation of personal gain but by the prospects of collective advancement. The *hombre nuevo* was disciplined, highly motivated, and hard-working. Work was an end unto itself, the means by which to purge persisting bourgeois vices and complete the transformation into the *hombre nuevo*."[741]

Este juego de la voluntad, de la creación de la nueva conciencia y de los incentivos morales, se tradujo en una devaluación del trabajo, en una idealización de las tareas de la Revolución que generaba el peligro de no cumplirse, y en una frustración objetiva de la sociedad que veía que a pesar de sus esfuerzos, el futuro no llegaba. Así nace en el sujeto cubano una doble personalidad, llamado a cumplir con labores regulares no remunerada con una "alegría revolucionaria", al mismo tiempo que detestaba la situación de precariedad económica e iniciaba un proceso de desafección a la Revolución. Esto no quiere decir, por nuestra parte, que no creemos que en varios momentos de la historia de Cuba, el trabajo voluntario no obtuviera un apoyo masivo. Creemos que esto sucedió especialmente en los primeros años de la Revolución, y tras la muerte del Che, donde se

[740] "La anomalía consiste en que los lideres cubanos han espiritualizado los problemas de la producción cubana y de la distribución. Ellos son los primeros idealistas verdaderos que han emanado de la tradición socialista-marxista. Este resultado filosófico no debería haber sido inesperado, ya que la revolución cubana siempre pareció ser una cuestión de voluntad y un problema de teoría de la decisión, más bien que una cuestión de determinismo o de historia. La dirigencia post-revolucionaria cubana ha llevado adelante esta teoría volitiva o idealista de la revolución, y ha hecho del éxito de la economía socialista también un asunto de la voluntad, lo que implica finalmente problemas de elección moral." *Ibid.* p.133.

[741] PÉREZ, LOUIS A. *Cuba: between reform and revolution.* Third Edition. Oxford University Press, New York, 2006. p. 259.

volvió a recuperar, para la zafra del 70, una idealización de los objetivos de la Revolución. De ahí que toda la sociedad se volcase en la consecución de la homérica tarea.

Pero es justamente en el inicio de la década de 1970, y con el fracaso de la zafra donde encontramos el inicio de la frustración, la desidia del cubano al voluntarismo revolucionario y el surgimiento de la doble personalidad paranoica: una cara que sonríe a la Revolución y a sus líderes, que va a las marchas y mítines, mientras que sueña con una vida mejor. El fracaso del hombre nuevo llegaría pronto, aunque vemos en la zafra del 70 sus orígenes[742]. Además es también en la zafra del 70 donde queda claro que a nivel económico, los incentivos materiales dieron mejor resultado que los morales. Como escribió Pedro Corzo, con toda la razón:

> "El resultado del Plan del Hombre Nuevo fue un individuo sin fe ni esperanzas en la sociedad. No importa en la frontera que haya estado, los sacrificios aportados o en la orilla que vegete, nada le interesa, la frustración es su compañía más fiel. Puede que no haga daño pero su disposición a hacer el bien pasa la mayoría de las veces por el meridiano de sus intereses. Desconfía hasta de una sombra dormida. Considera que el mundo le obsequió todas las angustias y vive para sí y sus intereses más preciados. Acata la autoridad pero no la respeta. Se cree merecedor pero nunca es dador. En fin, en su corral o en su concha, se encierra para no participar en el funeral o nacimiento de un nuevo proyecto nacional. Por supuesto que el envilecimiento del tipo que sea es potestativo de quien lo ejecuta. El acto de repudio, el abucheo, la golpiza, el hostigamiento, son acciones voluntarias que practica el sujeto activo por su conveniencia y no por convicciones."[743]

El hombre nuevo en Cuba, además de ser un fracaso en el plano económico, educativo y social, marcó la tendencia sacrificial y purgante que dirigió al totalitarismo en Cuba por

[742] Esto no quiere decir que el proyecto del hombre nuevo no supere los años 70. Tad Szulc considera que fue siempre un anhelo de Castro, más allá incluso de la sovietización de la Isla, y de los distintos fracasos económicos. El hombre nuevo debía heredar la tierra, y no importa el costo, este fue el imponente sueño de Fidel para los cubanos, deseo al que no renuncia aunque lo vea lejos. Escribe Szulc: "After three decades of experimentation, of costly zig-zagging in economic plans, of vast national effort and sacrifice, and increasing Soviet subsidies, Fidel's overarching revolutionary goal—the creation of a new 'Socialist Man' in an efficient socialist system—still eludes him. And to make matters worse, old and new Cuban generations are paying a heavy price—the denial of personal and political freedoms—for the social gains that do exist today." SZULC, TAD. "Fidelismo: The unfulfilled ideology". p.86. En HOROWITZ, IRVING LOUIS; SUCHLICKI, JAIME (eds.). *Cuban Communism* 1959-2003. 11th Edition. Transaction Publishers, New York, 2003. pp.86- 96.

[743] CORZO, PEDRO. *Perfiles del poder*. Ediciones Memoria, 2007. p.176.

más de cinco décadas. Nos interesa a partir de ahora el análisis de cómo funciona el sacrificio violento en Cuba, dirigido justamente hacia aquellos sujetos que debían ser depurados y purificados, para poder disfrutar de la Cuba nueva. Bajo toda una percepción política de la realidad, se ocultan los mecanismos religiosos que realmente sostienen la Cuba en Revolución. Tanto el mito "Cuba" como el mito "Fidel", como el hombre nuevo, son reflejo de la religión política que se gestaba en la Isla caribeña y que tenía claro desde el principio que en el camino del disfrute de la sociedad perfecta, eran necesarios los sacrificios como medio de purificación. Esta sacrificialidad que sostendría el poder político en la Isla, creemos que refleja el carácter mágico-religioso con que se dirigió el sistema totalitario en Cuba.

4. Sacrificios violentos en el totalitarismo cubano. Formas, casos y ejemplos.

4.1. Los primeros problemas. Inicio de la violencia sacrificial como lenguaje político.

Aquellos que piensen que en un totalitarismo solo mueren las personas, se equivocan. Junto al hombre muere la cultura, la historia, la libertad y todos los grandes logros de la persona. Así el totalitarismo se constituye como la antítesis misma de la humanidad. El terror y la violencia desplegadas como signo y símbolo de estos regímenes mata a la persona humana y todas las bondades que de él proceden, y dejan, finalmente, un subproducto del hombre, tanto del que padece el mal, como de quien lo produce. Una subespecie que ha perdido no solo el contacto con la realidad, sino que requiere de una sanación profunda en su naturaleza que ha sido totalmente destruida.

El caso cubano es ejemplo de esto. Durante décadas hemos vivenciado cómo toda la identidad del cubano, su historia, sus tradiciones, su forma de ser, su naturaleza, han sucumbido ante la irracionalidad de convertir a la Revolución en la totalidad del sujeto. Si un hombre se identifica de lleno con un régimen político no puede más que padecer el destino de este. La Revolución Cubana, incólume y esperanzadora en sus orígenes, ha concluido en una deformidad política monstruosa, maligna, y esto ha distorsionado la realidad y a la persona misma a un nivel que aun somos incapaces de prever. La naturaleza del cubano, su autoconcepción en el mundo, su estilo de relación intersubjetiva, han sufrido el daño que produce el totalitarismo en Cuba. Como escribió, tristemente, Carlos A. Montaner:

> "Más de tres décadas de castrismo les han agotado a muchos cubanos la esperanza en un exitoso destino como pueblo. Ese generalizado desconsuelo pone en duda la propia viabilidad de la Isla como entidad nacional encaminada hacia la prosperidad material y la felicidad espiritual. Esa actitud pesimista es totalmente nueva en la historia de Cuba, puesto que, pese a los errores y catástrofes políticas y económicas de la república, siempre primó el criterio de que la Isla –de corcho, insumergible según la apreciación popular– saldría adelante a pesar de los contratiempos. Existía la muy extendida superstición de que el país «era rico», de que el cubano «era listo» y de que

a largo plazo a la nación le esperaba un radiante porvenir. Ese sano optimismo, sin duda exagerado, pero sin el cual es imposible acometer un proyecto nacional constructivo, ha dado paso al más radical pesimismo. El presente castrista se percibe como un terrible fracaso, pero el futuro se avizora como algo tal vez peor. Un enorme porcentaje de los nuevos emigrantes, aun antes de echar raíces en el extranjero, tiene la secreta decisión de no regresar jamás a aquella tierra, gobiérnela, Castro, o sus adversarios, exista en ella el comunismo o el capitalismo. Ni siquiera hay nostalgia. Más bien rezuma cierto comprensible rencor porque se asocian los recuerdos a espantosas experiencias vitales. No se trata, por supuesto, de «malos» cubanos. Esa sería una injusta calificación. Se trata de cubanos muy heridos, muy lastimados, muy doloridos, que han hecho del olvido una obsesión personal. El castrismo ha generalizado entre los cubanos la más cruda insolidaridad. Allí –y en vastas zonas de la emigración– se ha instalado una nefasta actitud de «sálvese el que pueda» y se pisa y se atropella al prójimo para salvar el pellejo de un invisible incendio que crepita por todas partes. El pesimismo no sólo se manifiesta en no creer en el destino de la Patria, sino en tampoco creer en «los cubanos», en el vecino de carne y hueso. La ingenua y tradicional aseveración de que el cubano era noble se ha transformado en la torcida presunción de que el cubano es malvado. No sólo se ha perdido la fe en la Patria como entidad abstracta, sino que también se ha perdido la fe en el compatriota. De un risueño prejuicio positivo se ha pasado a un horrendo prejuicio negativo. El castrismo ha provocado la total alienación de los cubanos en tanto que ciudadanos, convirtiéndolos en legiones de destructivos vándalos."[744]

Desde el primero de enero de 1959 todos los cubanos aceptaron una lógica meta-realista que pasaría factura con el tiempo. Se accedió, como hemos presentado en la investigación, a un espacio más allá de la historia y del tiempo, una especie de ensoñamiento mitologizado que funcionaba para el romanticismo épico de aquellos días. Una entelequia como nunca antes había sucedido en la Isla. Nadie fue libre de una interpretación mágico religiosa de los líderes, los gestos y las actitudes del pueblo. De una etapa en crisis y una violencia desatada, se pasaba a formar parte de un nuevo tiempo que reclamaba a todos ser partícipes de la nueva Cuba. La prensa, la sociedad civil, las instituciones, la religión:

[744] MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana.* Globus, 1994. p.128.131.

todos comprendieron que llegaba una nueva etapa de la Historia de Cuba, y pusieron en ellas sus esperanzas. Es esto demasiado humano como para no identificarlo.

Quizás es lo idílica de esta situación, el apoyo popular a un grupo de jóvenes rebeldes y barbudos que desentonaban con la realidad, el entusiasmo por el final de una guerra civil que cobraba cientos de vidas y atemorizaba a toda la Isla, lo que permitió el desarrollo velado de una religión política, epítome del totalitarismo que se desarrollaría poco después. No podemos ser fieles a la verdad que ha vivido Cuba sin asegurar que no fue Fidel Castro y su grupo, únicamente, los culpables de la realidad futura de la Isla. El pueblo tuvo mucho que ver con el desarrollo y expansión del totalitarismo en la Isla. Dieron su apoyo a las acciones y políticas más descabelladas, al mismo tiempo que, como masa, aceptaron los designios violentos del líder-sacerdote-caudillo. Quizás el tiempo fuera el oportuno para estas decisiones tomadas por Castro. Sus palabras se consideraban *factum*, un acto irrenunciable para el pueblo de Cuba, de ahí que su definición de enemigo y la impresionante capacidad del líder para distinguir al buen del mal revolucionario, ejercieron una fuerza coercitiva inconsciente en la actitud de la masa, que se dirigió libremente hacia el sacrificio violento.

Expresamos que fue libremente, porque la masa acogió sin espacio de dudas las arbitrarias decisiones de Fidel, sobre quién era el culpable de las crisis del país. Además la masa en plena ebullición, fruto de la didáctica fidelista de aproximación personal, en sus discursos, entendía el llamado sacrificial como un bien para la Revolución, por lo tanto, como un hecho legítimo.

Es justamente en este planteamiento donde surgió nuestra investigación. En la formulación de una hipótesis novedosa, donde la teoría mimética girardiana, en particular el mecanismo del chivo expiatorio, funcionaría como metodología de análisis para los acontecimientos políticos y sociales en el interior del totalitarismo en Cuba. De ahí también que presentásemos con ahínco que Cuba, como sistema totalitario, estaba sustentado en una religión política, y que estas son, sin duda, religiones sacrificiales violentas.

Desde el inicio de la Revolución, y escondido tras el entusiasmo popular de la misma, se convenció al pueblo de ingresar en una ritualización de la violencia que se transformó en el lenguaje político. De esta manera la nueva sociedad exigía que el pueblo determinara a los enemigos, al mismo tiempo que los eliminaba. El sacrificio como lenguaje político

permitía dar legitimidad a la violencia, evitando – o eso creían – una crítica sobre la misma. Desde el primer día del año 1959, sin esperar un apaciguamiento de la crisis política e institucional del país, los dirigentes revolucionarios optaron por el sacrificio y la violencia en la política. Primero dirigido hacia los antiguos dirigentes batistianos, hacia las fuerzas militares represivas y hacía los grandes grupos paramilitares que infligieron un daño terribilísimo a la población, con torturas, muertes y desapariciones. Luego la misma violencia se tornaría contra la sociedad en general, y se convocaría el sacrificio expiatorio de todos aquellos que no comulgaban con la nueva realidad sacralizada. Así, todo aquel considerado contrarrevolucionario – ya veremos lo amplio de este concepto – debería pasar por el tamiz sacrificial para purificarse, o debía desaparecer.

Junto a las personas, el totalitarismo cubano sacrificó las instituciones, la historia y las formas cubanas. ¿Qué es sino el excesivo control totalitario a la cultura, el arte, la intelectualidad, la prensa y las ciencias? Denota, creemos, una sujeción efectiva sobre aquellas fuerzas e instituciones que pudieran presentar una crítica avezada contra los males que se estaban desarrollando y que el pueblo, libremente, no quiso presenciar. ¿Sería que la luminosidad, que ellos mismos habían otorgado al líder, a los barbudos y a la Revolución, les cegaba de las circunstancias que vivían? Solo podemos afirmar que en los primeros días de la Revolución, todo aquello que pudiera denotar una relación con el pasado, fue estigmatizado y atacado, de manera que obligaba a generar una nueva cultura acorde a la nueva Cuba. Pero si la cultura surge desde una mitologización de la historia ¿no está ella misma determinada por el mito y apresada en este?

La transformación de la historia en mito que sucedió en Cuba a partir de 1959, impidió una reincorporación de la sociedad cubana a la historia habitual. Al mismo tiempo que todo hecho histórico nacional e internacional adquiría un trasfondo mitologizado, el Estado se convenció de su papel providencial y salvífico, lo cual conllevó, irremediablemente, al uso de la violencia como medio de corrección de los males sociales, en favor de la masa que lo exigía.

Nuestros siguientes análisis se basan en la observación de los hechos históricos, algunos de ellos, donde podemos observar cómo el mecanismo del chivo expiatorio coadyuvó a la construcción de una sociedad totalitaria, al mismo tiempo que mitologizó la historia y el devenir de la Isla. Por otro lado, los siguientes, son los ejemplos de los casos donde vemos que en Cuba la violencia se irradió desde el poder político hacia la sociedad, como un lenguaje y un símbolo. Los chivos expiatorios en Cuba fungirán como sostén para el

poder y el control político de la sociedad, tanto en su capacidad coercitiva, por el terror que generaron en la población, como por su capacidad unitaria, por la cohesión que se formaba alrededor de la violencia y de la paz posterior a la misma.

Los juicios revolucionarios: sistema de justicia y arbitrariedad sacrificial.

Escribe Thomas en su libro que: "Las primeras ocupaciones del gobierno revolucionario fueron de revelar, acusar y castigar,"[745] dando a entender así que los primeros esfuerzos de la nueva Cuba estaban encaminados al uso de la violencia como principio determinante del antes y el después del triunfo. Más adelante Thomas vuelve a decirnos:

> "Pero el principal problema del Gobierno durante las primeras semanas fue el de los arrestos y castigos. ¿Cómo se podían hacer? los principales policías de Batista habían huido, o estaban escondidos, o habían sido detenidos por el Ejército. Los que no fueron acusados de asesinato, tortura o cualquier otra forma de conducta criminal podrían continuar en sus puestos: 'Todos los que tuvieran un expediente digno y correcto serían revalidados'."[746]

Tras el triunfo revolucionario, uno de los principales objetivos del Movimiento rebelde era la celebración de juicios a aquellos batistianos que, antes de 1959, habían llevado a cabo torturas u asesinatos. Por una parte, y manteniendo la teoría mimética como eje central de nuestra investigación, parecería que no podríamos debatir sobre una victimización en los juicios a batistianos. Es lógico en toda revolución un uso de la violencia como mecanismo de supresión del *ancien regime*; y es dado por supuesto por todos los estudiosos de la época, que este objetivo para el gobierno cubano era imprescindible.

Bajo este criterio, los juicios revolucionarios, que así se denominaron a los juicios abiertos y en ocasiones televisados, de los antiguos militares o paramilitares, cumplían con el método común de cualquier revolución, que se reserva el derecho a dirimir la violencia que puede ejercer contra los anteriores regímenes. Existe una legitimidad dada por el

[745] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1375.

[746] *Ibid.* p.1376.

propio proceso revolucionario, al uso de la violencia colectiva. Como escribe López Rivero: "En cualquier caso, en el proyecto emergente el derecho colectivo sustituía al derecho individual 'natural e inviolable' y ofrecía moralidad a las acciones de los hombres."[747]

Según Rivero, los primeros momentos de una revolución, ajetreados, convulsos y con grandes cargas emotivas, eran los espacios propicios para la violencia y, justamente, se eliminaba el derecho individual dando espacio solo a un "derecho" de la masa, donde se legitima por conveniencia colectiva el uso de la violencia como medio de justicia. Pero, ¿qué justicia? ¿Cómo podemos hablar de juicios, que definen la existencia de un sistema de justicia imparcial, cuando los juicios revolucionarios fueron llevados a cabo en los primeros días de la Revolución, cuando todavía no existía un orden, y la sociedad aún se sumía en el caos? Para atender los primeros ejemplos del mecanismo del chivo expiatorio en la Isla posterior a 1959, es importante detallar tres aspectos importantes: a) la justicia en Cuba tras el triunfo de la Revolución; b) los juicios sumarios y la conversión de la comunidad en masa furibunda; c) la actitud de conductor del sacrificio violento por parte del líder-sacerdote-caudillo.

a) Tras el triunfo de la Revolución, se propone la creación de una Ley Fundamental en 1959. La misma estaba formada por las distintas prescripciones que se habían insinuado durante los años de lucha en la Sierra Maestra y en el alegato de autodefensa de Castro en 1953. El objetivo principal era generar de un conjunto de leyes que rigieran la nación hasta la posibilidad de un retorno a la democracia y a la Constitución de 1940. El propio título de Ley Fundamental tiene como base está idea: un número de prescripciones organizativas con carácter transitorio que permitiera mantener el control y el orden durante cierto período, hasta el retorno constitucional. El regreso a la democracia debía suponer el fin último de estas disposiciones legales, lo que debía garantizar una justicia eficaz en la transición revolucionaria, cosa que no sucedió. Aun así es importante destacar que esta Ley Fundamental no vio la luz hasta febrero del año 59, y que desde los primeros días de enero, la violencia contra los batistianos era cotidiana en toda Cuba. Esto se constituyó, a nuestro juicio, en un principio consuetudinario que permitiría ejercer la violencia contra unos y otros, con tan solo denominarlos batistianos o contrarrevolucionarios.

[747] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.128.

Sobre los juicios revolucionarios previos y posteriores a la Ley Fundamental (LF), escribe Reboll:

> "Pero donde se hace más patente la arbitrariedad de la tiranía castrista es en la facultad que se reserva de suspender todos los derechos sin más complicación que lanzar la acusación de «contrarrevolucionario». La LF, siguiendo punto por punto a la Constitución de 1940, consagra el principio de que «nadie será procesado ni condenado sino por el juez o tribunal competente» (LF, art. 28); pero se hace la excepción de que los Tribunales Revolucionarios no reclamen esa competencia para sí. Respecto a la retroactividad de las leyes persiste en reconocer que «... se aplicarán las sanciones y calificaciones de la ley vigente en el momento de delinquir», y a renglón seguido se niega «en los casos de delitos cometidos al servicio de la tiranía derrocada el 31 de diciembre de 1958» (LF, art. 21). La declaración del *habeas corpus*, literalmente extraído de la Constitución inspiradora, fue objeto de una suspensión casi permanente (LF, art. 29) hasta que, finalmente, la ley de 29 de octubre de 1959 agregó a la LF la disposición transitoria adicional sexta, según la cual el art. 29 no será aplicable a las personas acusadas por actos contrarrevolucionarios."[748]

Las primeras medidas para el ejercicio competente de un sistema de justicia en la Cuba revolucionaria, dejaba escollos, como demuestra Reboll, para la legitimización de la violencia contra los antiguos batistianos. La supresión de los derechos personales en favor de los colectivos dejaba claro que la justicia era arbitraria y objetivada. No podían esperarse juicios revolucionarios tras el fallo sistémico de las instituciones judiciales. Así que los juicios previos y posteriores a la Ley Fundamental, responden más a juicios sumarios y sacrificios violentos, que a verdaderos ejercicios de justicia. No olvidemos la línea defendida por Girard en *La violence et le sacre* sobre el sistema de justicia y la violencia sacrificial[749]. Para Girard era claro que la existencia de un sistema de justicia era una evolución del sacrificio expiatorio, y que concentraba la violencia en cuotas preestablecidas por el Estado, que se mantenía como garante de la violencia y que evitaba una renovación de las cadenas de venganza. En la falta de un sistema de justicia eficaz

[748] REBOLL, ANTONIO LÁZARO. "Cuba: las leyes constitucionales de la Revolución". *Revista de Estudios Políticos*, Nº 119, (sept/oct 1961) 199-215. p.204.

[749] Supra p.224

solo podemos encontrarnos con la violencia sacrificial. Aunque Thomas reconoce que los juicios tenían un aspecto positivo, y era la detención de la venganza privada. Escribe:

> "Muchos de los que fueron fusilados lo merecían ampliamente, según el criterio de la mayoría. Si los hubieran encarcelado y después los hubieran soltado, indudablemente habría habido muchos actos de venganza privados."[750]

En su discurso del primero de enero en Santiago de Cuba, el propio Fidel Castro atajó el asunto presentando que se haría justicia y que no sería un escalafón de venganzas o de matanzas indiscriminadas. Admitió que sólo serían culpables aquellos que fueran ajusticiados:

> "Seremos generosos con todos, porque, repito, aquí no ha habido vencidos, sino vencedores. Serán castigados sólo los criminales de guerra, porque ese es un deber ineludible con la justicia, y ese deber puede tener la seguridad el pueblo de que lo cumpliremos. Y cuando haya justicia, no habrá venganza. […] Esta vez no se frustrará la Revolución. Esta vez, por fortuna para Cuba, la Revolución llegará de verdad a su término […] ¡Ni ladrones, ni traidores, ni intervencionistas! ¡Esta vez sí es una Revolución!"[751]

No es menester de nuestra investigación dar un salto al espacio del derecho judicial, y menos aún proclamar como inocentes a los que padecieron los juicios revolucionarios. Gran parte de las críticas contra Girard están contenidas en estos aspectos: la denominación como víctimas de aquellos que sufren el sacrificio violento. La concepción girardiana de víctima evita cualquier insinuación a la carga de verdadera culpabilidad ante los hechos que se le imputan, y se queda con una crítica a los ejercicios masivos violentos. A Girard no le interesa tratar sobre sí la víctima es culpable o no, sino más bien, cuán culpable es la masa que accede a generar una violencia contra un único sujeto, de forma arbitraria. Lo que podríamos condenar según Girard en los juicios revolucionarios cubanos es, justamente, la arbitrariedad y la falta de protecciones jurídicas que sufrieron

[750] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1381.

[751] Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, en el Parque Céspedes de Santiago de Cuba, el 1º. de enero de 1959. http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f010159e.html (Última revisión 23/03/2022).

los batistianos[752], sin que esto vaya en detrimento tanto de la posibilidad legítima de la Revolución de protegerse como Estado, y de ejercer una justicia reclamada por el pueblo[753].

La justicia revolucionaria trabajará desde dos espacios muy distintos según el criterio de crimen que se maneje. Aquí Girard vuelve a auxiliarnos, al denostar cómo trabaja el sistema de justicia en Cuba. Los delitos se pueden separar en dos. Aquellos delitos comunes, económicos o de otra índole, son atendidos por la justicia procedimental. En estos casos, las leyes funcionan sin mayor rigor que en el cumplimiento de la eficacia de la legislatura del momento. Por otro lado, los delitos contra la seguridad del Estado, que así son denominados, como la contrarrevolución, el espionaje, la disidencia política, etc., son tratados en la forma sacrificial[754]. El Estado se arroga el derecho a ejercer toda la violencia masiva hacia ellos, pero sin ejercer un verdadero principio de justicia. La justicia queda relegada y da paso al sacrificio victimario cuando se denomina a los sujetos como contrarrevolucionarios. Así, muchos "gusanos", "traidores a la Patria", y "burguesitos", fueron considerados como batistianos a pesar de no tener ningún contacto con estos. Entendemos que denominar a los disidentes como batistianos, tiene como único

[752] Thomas asegura, igual que defendería Girard en su día, que: "[…] ni este hecho, ni el de que los acusados suelan ser culpables, excusan la indignidad que ha caracterizado a estos casos." THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1861.

[753] "Para los jóvenes revolucionarios la 'violencia justa' era imprescindible y la sociedad debía aceptarla como un signo de los nuevos tiempos. […] Mientras que los reconocimientos internacionales y las promesas sociales eran la cara amable de la revolución, las ejecuciones indiscriminadas comenzaron a manchar su imagen. El 10 de enero los medios de comunicación divulgaron que 1.300 personas esperaban juicio en La Habana y 262 en Santiago. Ernesto Guevara se justificó ante la opinión pública por la violencia revolucionaria, algo que el pueblo tenía que ver como simple justicia: '*Los fusilamientos son, no tan sólo una necesidad del pueblo de Cuba, sino también una imposición de este pueblo'*. Ciertamente, después de los años de dictadura había una obsesiva y radical sed de justicia." URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.272-273. Por su parte, el comandante Huber Matos, encargado de la provincia de Camagüey, relata lo delicada de la situación al disminuir los juicios revolucionarios en la zona de Ciego de Ávila. "En ciertas situaciones me veo forzado a intervenir directamente. Una de éstas surge de la acusación que en el área de Ciego de Ávila le[s] hacen a unos oficiales de Batista por el asesinato de revolucionarios. El tribunal militar de Camagüey viaja a esa localidad y regresa con una preocupación que me traslada de inmediato: – Comandante Matos, la gente de Ciego de Ávila quiere que se fusile a varios militares por su participación en una emboscada que dejó como saldo algunos rebeldes muertos y heridos. Creemos que no hay razón válida para fusilarlos porque actuaron dentro de las convenciones de la guerra. Los que cayeron allí no fueron asesinados, murieron en un combate. Hay protestas porque no los hemos fusilado y amenazas de una paralización total de la ciudad si no se aplica la justicia según ellos entienden." MATOS, HUBER. *Cómo llegó la noche*. Tusquets Editores, Barcelona, 2002. p. 306. La cursiva es nuestra. Matos contará otras muchas anécdotas sobre el apoyo a los fusilamientos, y la petición del pueblo de la violencia.

[754] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. pp.1860-1863.

interés generar una legitimación simbólica al sacrificio de los futuros chivos expiatorios[755].

b) Los informes históricos demuestran que en los primeros días de enero, se dieron los fusilamientos y asesinatos de unos doscientos batistianos.[756] Y escribe luego:

> "[…] el propio Castro reconoció la existencia de 20 000 presos políticos; un pesimista podría sospechar que la cifra se aproxima más a los 40 000 que dicen los exiliados, incluyendo a los que están haciendo trabajos forzados o se encuentran en campos de 'rehabilitación'. El número total de ejecuciones llevadas a cabo por la Revolución probablemente era de 2000 a principios de 1961, y quizás de 5000 en 1970."[757]

Como vemos, los juicios revolucionarios adquirieron legitimación en el mismo proceso que les dio vida, el espacio apolítico que se apodera de la sociedad entre la salida del régimen anterior y la llegada de los revolucionarios al poder. Pero además, abrieron una veda en la jurisprudencia revolucionaria que trataría a todos los que considerase como contrarrevolucionarios de la misma manera, sin derechos[758].

---

[755] "En aquellos fusilamientos, indiscriminados y televisados, estaba, *in nuce*, el terror de los años siguientes, cuando los opositores, identificados en bloque como «batistianos», serían fusilados por centenares. Aquellas ejecuciones, cuya «necesidad» defendió Ernesto Guevara en la OEA, no eran sólo un castigo a los criminales de la dictadura, sino, también, la expresión de una violencia revolucionaria abocada a hacer *tábula rasa* de las instituciones de la República. Más que en esa espontánea violencia popular que Piñera describiera en su crónica, el totalitarismo castrista tiene su origen en aquella «justicia revolucionaria» donde, siempre en nombre del pueblo, comenzaba con sangre la nueva dictadura. Fue justo en nombre de la soberanía popular y nacional que se reinstauró, desde los primeros días de 1959, la pena de muerte —limitada en la Constitución del 40 para casos de alta traición militar—, que se suspendió el habeas corpus a fines de noviembre y que se volvió corriente, en ese y los años siguientes, el grito de «¡Paredón!»." DÍAZ INFANTE, DUANEL. "Revolución's wake". *Revista Encuentro*, 48/49 (primavera-otoño 2008) 214-222. p.216.

[756] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1381.

[757] *Ibid.* 1862. Cifras similares maneja SOREN TRIFF, EDUARDO. *Affective narratology and Revolutionary Discourse in Spain (1931-36) and Cuba (1955-61)*. Doctoral dissertations. University of Connecticut, 2019. p.192. https://opencommons.uconn.edu/dissertations/2360/ (Última revisión 19/03/2022).

[758] "On 6 November 1959, Fidel formally explained what "defending the Revolution at all costs" meant. Specifically, he announced the end of judicial independence, decrees expanding the definition of counterrevolution, and the application of capital punishment to traitors. Most dramatic of all, Fidel announced the reopening of the Revolutionary Tribunals, closed since June 1959 once their temporary mandate of trying batistiano war criminals had ended. He also decreed a new slate of counterrevolutionary laws that implied guilt by sympathy, association and, for the first time, class affiliation." GUERRA, LILIAN. *Visions of power in Cuba. Revolution, Redemption, and Resistance, 1959–1971*. The University of North Carolina Press, 2012. p.91.

Una vez que hemos determinado, por su arbitrariedad y falta de garantías judiciales, que estamos ante el uso del mecanismo del chivo expiatorio, no podemos pasar por alto el efectivo apoyo masivo de la población, que no solamente legitimó los juicios, sino que participó de ellos. Este episodio es, sin lugar a dudas, uno de los más oscuros de la historia reciente de Cuba. Un pueblo que gritaba ¡Paredón! ¡Paredón![759] a los acusados de crímenes del gobierno batistiano. Así, los primeros días de la Revolución se regaron con la sangre de cientos de sujetos del régimen anterior, como una escenificación de la violencia futura que padecería la Isla. Por otro lado, se evidenció un sadismo sin igual en la ciudadanía y en toda la sociedad, que televisaba los juicios y, en ocasiones, los fusilamientos en la fortaleza de la Cabaña en la Habana, y en Santiago de Cuba[760]. Una macabra escena que generó una ola de respaldo y de crítica, nacionales e internacionales, a la Revolución. Escribe Prentzas:

> "Beginning in January 1959, more than 200 former policemen, government officials, and Batista supporters faced trial in Havana's main sports stadium. Cuban television stations provided live broadcasts of the trials. Large, seething crowds filled the stands shouting for justice. Cubans traumatized by the violent repression during Batista's

[759] Que macabro recordar que uno de los juegos favoritos de los niños cubanos es, justamente, un juego con pelotas donde se lanzan unos a otros la misma, y quien pierde, debe pasar por un paredón, donde todos los participantes les lanzan la pelota cada vez más fuerte. En una página web que recuerda los juegos infantiles de los niños cubanos leemos: "Como antes decíamos, siempre nos gustó lanzar cosas. Y si los lanzamientos implicaban golpear a alguien en su anatomía, pues mejor. Esa era la base de los quemados: cualquier pelota servía para "encender" a quién tuviéramos más cerca. Aunque a veces se jugaba con pelotas de caucho, no fueron pocos los suicidas que intentaron hacerlo con pelotas de béisbol, conocidas como "poli", eso sí, usando la mano menos hábil para tirar. A cualquiera que violara las reglas, que básicamente era no tirar a la cabeza y alguna más, le tocaba "el paredón", situación en la que todos los demás hacían tiro al blanco." https://www.cubalite.com/juegos-o-juguetes-que-marcaron-la-infancia-de-los-cubanos/ (Última revisión 24/03/2022)

[760] Jacobo Machover escribe un libro sobre los tribunales revolucionarios, que merece mucho la pena leerse. En el mismo presenta información de la divulgación realizada tanto a los juicios como a los fusilamientos y de las consecuencias de esta propaganda. Al mismo tiempo, considera que el principal objetivo de la apertura total sobre cómo se llevaban a cabo los procedimientos de "justicia" revolucionaria, era generar un terror sobre los futuros disidentes a la Revolución, al mismo tiempo que demostrar un Estado de fuerza, violencia y poder, en la Isla. Escribe: "[…] los fusilamientos eran filmados y proyectados por los mismos canales. Los diarios y las revistas no quedaban a la zaga. Las fotos, a veces secuencias fotográficas completas, ocupaban las portadas y la casi totalidad de las publicaciones. […] ¿Podrán, acaso, pretender que no sabían, cuando el propósito deliberado del gobierno era precisamente el dar a conocer sus exacciones al mayor número posible, dentro y fuera de Cuba, para infundir, a la vez, el terror (inspirado por el de la Revolución Francesa) en los que pretendieran levantar una voz de protesta, y una complicidad en los que se callaran?" (p.10) Y más adelante afirma rotundamente: "La publicidad dada a esos hechos responde a la vez a la voluntad de desafiar a la opinión pública, sobre todo americana, a un deseo de venganza frente a las exacciones cometidas por la dictadura anterior y, también, sin duda, a la decisión de implantar el miedo, o el terror, contra los opositores, pasados, presentes y futuros. Los juicios se celebran en pocos minutos y la aplicación de las sentencias, salvo en casos contados, es casi inmediata." MACHOVER, JACOBO. *El terror "humanista". Tribunales revolucionarios y paredón en Cuba* (1959). Editorial Hispano Cubana, 2011. p.16.

reign supported the tribunals. They wanted justice—and vengeance—for themselves and other Cubans. About 150 defendants were found guilty and executed. The apparent score-settling and executions shocked some wealthy Cubans and intellectuals, who quietly began to question the fitness of Castro and government officials to lead the country. Newspapers in the United States and Europe portrayed the tribunals as show trials, in which the verdicts and punishments had already been decided. For many Cubans and foreign observers, the executions tarnished the revolution."[761]

A pesar de las críticas formales recibidas tanto por miembros de la sociedad civil como por el estupor reinante en países extranjeros[762], los juicios sumarios fueron llevados a cabo con una cierta tranquilidad, mucho más, hubo intentos por parte del liderazgo de justificarlos, como un deseo de la sociedad[763]. Aun así se observa que los juicios mantenían un amplísimo apoyo de la ciudadanía, en sectores de la sociedad, donde no se esperaban los mismos. No solamente el pueblo apoyó la deriva violenta hacia la que estaban dirigidos los juicios sumarios, sino la Iglesia, que ya antes había brindado su apoyo al triunfo revolucionario, volvió a alzar su copa para tomar postura en una problemática política. Uría retrata la situación y la actuación de la iglesia ante los juicios. Entre ellos cuenta cómo Pérez Serantes, arzobispo de Santiago de Cuba, legitimó los fusilamientos masivos en una burda comparación con los acontecimientos del régimen batistiano.

"Pérez Serantes comparó entonces las cifras de muertos de la dictadura con los fusilamientos de los «criminales de guerra» batistianos y realizó una crítica sutil a los que se escandalizaban con los recientes ajusticiamientos: 'Este proceder, según ellos,

[761] PRENTZAS, G. S. *The Cuban Revolution.* (Milestones in Modern world history), Chelsea House, New York, 2012. p.72.

[762] Véase: PAZ-SÁNCHEZ, MANUEL DE. *Zona rebelde. La diplomacia española ante la revolución cubana (1957-1960).* Taller de Historia, 1997. p.136. Richard Gott relata: "La impopularidad de aquellos juicios contra los criminales de guerra se acrecentó por la decisión de celebrarlos en el estadio de deportes de La Habana, mostrándolos en directo en la televisión. La visión de multitudes apasionadas que pedían justicia revolucionaria horrorizó a muchos corresponsales extranjeros en la ciudad." GOTT, RICHARD. *Cuba. Una nueva historia*. Ediciones Akal, S.A., Madrid, 2007. p.222. (trad. Juan María Lópezde Sá y de Madariaga). p.250-251; THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. pp. 1381-1383; GUERRA, LILIAN. *Visions of power in Cuba. Revolution, Redemption, and Resistance, 1959–1971*. The University of North Carolina Press, 2012. pp. 44-49.

[763] "[…] como señalaron los abogados del régimen revolucionario, incluido Castro, los juicios de guerra cubaos fueron legalmente superiores a los de Nuremberg: 'Los que aplaudieron a los tribunales de Nuremberg no pueden oponerse a nuestros consejos de guerra', argüía *Revolución* el 13 de enero". THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1379.

> no es cristiano […], a buen seguro habrán leído, como hemos leído todos, que no pasarán de 400 los que posiblemente sean condenados a muerte, incluyendo los ya ejecutados, como presuntos culpables de 20.000 muertes en toda Cuba. ¿Son muchos?' La cuestión de fondo no era el número, muchos o pocos, sino que los 'escandalizados' podían calificar esos fusilamientos como anticristianos sin riesgo a equivocarse. Más aún si se considera que el arzobispo tenía información fidedigna de sacerdotes de la archidiócesis que confirmaban los excesos cometidos en Santiago de Cuba por los escuadrones de Raúl Castro. Sin embargo, el vaso de la paciencia episcopal aún no había rebosado y, pese a ser un 'amante de la justicia', el prelado reconoció: 'el derecho que asiste a los Estados a decretar la pena de muerte, la cual está en vigor en muchos de ellos, incluyendo el Estado mismo de la Ciudad del Vaticano'."[764]

Uría se atreve a realizar una fuerte crítica a la actitud del prelado por primera vez, en su libro, ante la barbarie que acontecía en la Isla. No se trata, creemos, de una crítica ofensiva, sino más bien de un efectivo cuestionamiento a la actuación del prelado ante la violencia, teniendo en cuenta por supuesto los tiempos que vivía el arzobispo oriental[765]. Pero su crítica va de la mano de una serie de testimonios que fueron llevados, por distintos sacerdotes, al arzobispo santiaguero – una orden dada por el propio prelado –, y que corroboraban la violencia sacrificial y la ausencia de garantías penales o de derechos que sufrían los fusilados.[766]

Ante la conducta de Pérez Serantes, la máxima voz de la Iglesia Católica en Cuba en esos momentos, (pero no el único obispo o sacerdote que justificó los tribunales revolucionarios); en su súplica de clemencia y comprensión a las acciones violentas de Castro y el gobierno revolucionario, no es de extrañar que fueran muchos los católicos

[764] URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.291.

[765] "Cierto es que esta circular se escribió con la revolución en pleno éxtasis y el reconocimiento general de que era soberana para dictar la pena capital. Sustraerse a ese ambiente hubiese sido heroico, pero deseable en un sacerdote. Según monseñor Meurice: 'La realidad es que no protestó con la debida fuerza'". *Loc. Cit.*

[766] "Me dijo que quería saber qué pasaba y cómo se desarrollaban las cosas. Fue un encargo que cumplí durante seis meses, aunque al final solicité abandonarlo porque estaba «quemado». Los juicios eran una farsa y terminaban, indefectiblemente, en fusilamiento. A veces conseguíamos que la pena de muerte se convirtiera en una condena de treinta años mediante un procedimiento pueril: convencer a uno de los tres magistrados que no firmara la sentencia. Si eso se lograba, la pena de muerte se convertía automáticamente en treinta años de cárcel". *Ibid.*pp.260-262.

que aceptaran los fusilamientos[767], sino además en claro apoyo a los mismos, en una franca laxitud. Concluye Uría:

> "En una época en la que los obispos tenían una influencia decisiva sobre los laicos, no resulta extraño que, si Pérez Serantes toleraba los fusilamientos, el resto de católicos los aceptara en masa. La causa de ese fanatismo radicó en la falta de escrúpulos de una generación educada en la violencia y entregada a un pueril nacionalismo que lo justificaba todo. En el caso de los católicos con la circunstancia agravante de que muchísimos eran cubanos antes que católicos y, por tanto, dispuestos a que su fe se plegara a los dictados de una cubanía mal entendida y peor vivida."[768]

A pesar del importante apoyo que durante los primeros momentos dio la Iglesia a la Revolución, a sus consignas y a sus acciones – violentas o no –, veremos cómo, en la construcción de la religión política y del totalitarismo en Cuba, la Iglesia se convertiría también en una víctima de la fuerza y del terror del Estado revolucionario y del líder.

c) Como último aspecto importante para defender nuestra posición sobre el uso del mecanismo sacrificial, se encuentra el papel determinante del líder-sacerdote-caudillo en el sacrificio victimario. Como defendimos en la primera parte de nuestra tesis, aunque a Girard en ocasiones se le pasa desapercibido, existe una figura en la sombra de la multitud que es la encargada de organizar y dirigir las acciones de la masa, direccionándola justo hacia el "culpable". Este papel es fundamental a la hora de determinar los rasgos victimarios. En Cuba, este papel pertenece única y exclusivamente a Fidel Castro, quien se encarga en distintos momentos de enardecer a la masa, a través de sus discursos, reflejando que los males de la sociedad son causados por enemigos internos y externos. Así el sentido sacrificial se cumple cuando el líder revolucionario altera el curso de los acontecimientos, entrometiéndose en la dirección de la masa y objetivando un enemigo a quien destruir.

---

[767] Escribe el embajador español en Cuba, Juan Pablo de Lojendio e Irure: "Los católicos se unieron a la algazara general, hubo *Te Deums* en las Iglesias y se aplaudió desde todos los ángulos del catolicismo cubano las disposiciones del Gobierno, las promesas de Fidel Castro y hasta la práctica de la justicia revolucionaria mereció el aplauso de algunos sacerdotes […]. Sin embargo, en los nombres que se daban a conocer para ocupar los altos puestos del Gobierno no figuraba ningún católico militante y en las palabras del líder de la revolución no se escuchaba la menor alusión religiosa ni la apelación a la ayuda de Dios, habitual en la oratoria política del continente." DE PAZ SÁNCHEZ, MANUEL. *Franco y Cuba. Estudios sobre España y la Revolución*. Ediciones Idea, 2006. p.179.

[768] URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011.p.292.

En el caso de los tribunales revolucionarios, Fidel Castro se mantuvo al margen en cierta etapa, pero aun así exigió el pleno cumplimiento de la violencia revolucionaria y solicitó el apoyo popular. Escribe Uría:

> "Fidel Castro se mantenía calculadamente ajeno a esta polémica, aunque no perdía ocasión de enardecer a las masas. Así, el 21 de enero en un acto gigantesco en La Habana, pidió a la multitud que no rebajara su apoyo a la revolución y afirmó que la pena de muerte era inevitable para los que hubiesen cometido delitos políticos. Los cientos de miles de asistentes respaldaron el planteamiento homicida al grito de: «¡Paredón! ¡Paredón!»."[769]

Existe en la historiografía cubana un suceso que no ha sido borrado de los libros, aunque la historia oficialista intentase borrar las huellas del mismo, y es el caso de un tribunal revolucionario que procesaba a 43 aviadores de la Fuerza Aérea del Ejército (FAE). En el mismo, se pone de manifiesto el control de Castro de la justicia y de la verdad, signo indudable del inicio del totalitarismo y reflejo del poder caudillista y carismático del líder revolucionario.

Entre los muchos historiadores que relatan el fatídico acontecimiento, se encuentra Carlos Franqui, una de las figuras más importantes de la primera parte de la historia de la Revolución en la Isla. Franqui relata en una de sus obras:

> "Las sombras de la revolución, nacidas más que del fusilamiento de los acusados de crímenes, de la falta de legalidad de los juicios, y del aplicarse a los menos responsables, en un clima más de venganza que de justicia, culminan en el juicio de los aviadores batistianos, acusados de bombardear zonas campesinas de Oriente y de provocar muertos en la población civil. Los aviadores eran, con razón, odiados por sus impunes bombardeos, pero el tribunal revolucionario, presidido por el comandante Félix Pena, uno de los héroes de la guerra, y por el aviador revolucionario Yabur Mitchel, encontró las pruebas del delito, pero no a los culpables. Pidió jurisprudencia a las Naciones Unidas y no encontró ninguna manera legal de condenarlos, de modo que absolvió a los aviadores. No eran tiempos de derecho, se vivían de revolución. Fidel Castro, indignado, anuló el juicio, nombró a otro tribunal obediente que condenó

[769] *Ibid.* p.275-276.

a los aviadores absueltos. El comandante Félix Pena, abochornado por las duras palabras de Fidel Castro, se suicidó."[770]

El suceso de los pilotos tiene varias versiones. Algunos consideran, como expresa Horowitz en sus investigaciones, que Castro no tuvo más papel que atender a la súplica del pueblo que exigía una demostración de fuerza y "justicia", revocando el veredicto final. Escribe Horowitz:

"Liberals and moderates were appalled by what appeared to them as a flagrant disregard for due process, the fashion in which Fidel Castro and his supporters spurned legal forms and juridical procedures. When forty-four Batista air force pilots were acquitted on charges of bombing civilian centers, widespread popular indignation prompted Castro to denounce the verdict and demand a new trial. In a second trial the pilots were convicted and sentenced to long prison terms. Liberals and moderates were exasperated, and had growing doubts and suspicions about the intentions of the *fidelistas*. Those who defended law and legal form conflicted with those who demanded immediate justice. Liberals expected the state to uphold the rule of law and defend individual rights and private ownership. Castro insisted that the state dispense justice and defend the collective over the individual, the public over the private. Fidel found sanction in the moral imperatives of the revolution. 'Revolutionary justice,' Castro insisted on the occasion of the pilots' acquittal, 'is based not on legal precepts, but on moral conviction'."[771]

Bajo esta interpretación, Castro solamente sería un instrumento más de la lógica macabra que movería la violencia en el corazón de los hombres y en el centro de la sociedad cubana. Una especie de causalidad maléfica, tal como la propone Poliakov, que sometería a todos al imperio de la violencia, siendo simples marionetas del juego sacrificial. Pero existen otras versiones, creemos que más cercanas a la realidad, donde Castro no es un simple peón del sacrificio, sino su principal orquestador. Escribe César R. Aguilera:

---

[770] FRANQUI, CARLOS. *Vidas, aventuras y desastres de un hombre llamado Castro*. Planeta, Barcelona. 1988. p.143.

[771] PÉREZ, LOUIS A. *Cuba: between reform and revolution.* Third Edition. Oxford University Press, New York, 2006. p.240. Algo parecido cuenta Thomas en su libro, donde escribe: "El tribunal consideró que las pruebas no eran suficientes para probar la culpabilidad de los pilotos, y a pesar de los discursos que hizo el fiscal por radio, los absolvió. Esto provocó una tormenta de protestas en Santiago. Los pilotos no fueron puestos en libertad. Entonces Castro declaró por televisión en La Habana que la absolución había sido un error y exigió una segunda vista del juicio." THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1541-1542.

> "La misma noche del 2 de marzo de 1959, Fidel Castro se presentó ante las cámaras de la Televisión Cubana, montó su show mediático, anuló el juicio, convocó a un nuevo tribunal e incluyó en el mismo, entre otros, a Manuel Piñeiro. Unos pocos días después decenas de pilotos inocentes fueron condenados a largas penas de prisión y el antiguo presidente del tribunal, el comandante Félix Pena, apareció muerto."[772]

Lo interesante de este asunto no es la posición de Thomas, de Aguilera, de Horowitz o del resto de investigadores que encontraron un horror en los tribunales revolucionarios. Lo interesante es justamente la participación activa de Fidel en la toma de decisiones. No es importante si Fidel estaba obligado por la masa a revocar el resultado o si su ansia de venganza, como cree Thomas, lo llevó a cambiar los acontecimientos. Sea por un caso o por otro, la participación activa del mismo refleja un poder antes nunca visto en la actitud política de los líderes cubanos.

Este hecho no determina únicamente la falta de garantías penales, constitucionales o de derecho en el nuevo estado político revolucionario, sino el papel principal que protagonizó el líder-sacerdote-caudillo, capaz de erigirse como fuente última del derecho y de la vida, sobre cada uno de los sujetos de la Isla. De ahí nuestra intención de denominarlo líder-sacerdote-caudillo. Como el César ante el teatro romano, su poder era el de dar y quitar la vida. Una interpretación que no pasó desapercibida a López Rivero, quien arguye:

> "La decisión de subir o bajar el pulgar correspondió a Fidel Castro, al igual que cuando fusilaron al 'Chino' Chang y perdonaron a sus tres compañeros de aventuras, porque consideró que merecían una oportunidad."[773]

Y más adelante, insiste:

> "Huyendo de respuestas simples, diríase que cuando Fidel Castro asumió el poder de prohibir a otras personas continuar viviendo, lo añadió a su papel de representante de las urgencias de legitimación de los revolucionarios cubanos: apropiándose tanto de las expectativas de legitimidad como del derecho de juzgar, donde el lenguaje del poder adquiere forma jurídica. Una señal de que en el mundo de los revolucionarios

[772] AGUILERA, CÉSAR REYNEL. *El soviet caribeño: la otra historia de la revolución Cubana*. Editorial Lendel. 2018. (versión Kindle). p.253.

[773] LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007. p.132.

> Fidel Castro ocupaba el pináculo del grupo, lo cual hacía combustión al combinarse con su función de dispensador de la escala de los prestigios. […] Para decirlo presuntuosamente: en asuntos de poder desde el año 1958 a Fidel Castro le bastaba ser lo que era en el Movimiento Revolucionario 26 de Julio, para ser lo que era necesario ser. Con todas las prioridades que necesitaba para autoconsagrarse y que definen por sí mismas el poder simbólico: el poder que supone el reconocimiento, o sea el desconocimiento de la violencia que se ejerce a través de él."[774]

Rivero es, sin dudas, un lector serio de la realidad, a la par que un intérprete avezado del sentido mágico-religioso que formaba un aura alrededor de Castro. Solo a una figura mistificada como Fidel, se le podía dar el poder sobre la vida y la muerte de cada uno de los sujetos. De ahí su papel sacerdotal y caudillista. Un control efectivo sobre todo, hasta para dirimir, como una divinidad, aquellos que merecen recompensas y aquellos que merecen castigos. Fidel Castro se fue apropiando, desde los primeros días de la Revolución en el poder, del fundamento divino de la elección. Por ello juega tan bien el papel de seleccionador de las víctimas sacrificiales futuras, y de ahí procede, cada vez más, su gloria.

A Fidel Castro se le estaba otorgando (¿o se confería a sí mismo?) la posibilidad de determinar al enemigo del pueblo. Esto gracias a sus logros previos que lo capacitaban como principal figura a la hora de determinar los males de la sociedad cubana. Esto es, a su vez, un principio populista y paternalista, que con los años en el gobierno no harán sino acrecentarse. Castro obtenía su poder del rédito sagrado que le confería el pueblo cubano por sus acciones antiguas y nuevas. Y siempre estaba listo, en la hora del peligro, para utilizar el mecanismo del chivo expiatorio como exutorio de los males que, quizás, el mismo provocaba. Como veíamos anteriormente, en ocasiones sus descabelladas ideas económicas y sociales, culminaban en un irredento fracaso y dejaban al pueblo ante un estado de peor miseria que el anterior. Era en estos momentos, y con una determinación diabólica sin duda, donde Castro depuraba responsabilidades sobre otros. Y como un César moderno, lanzaba sus armas tanto contra enemigos internos y externos, como hacia sus más cercanos colaboradores. De ahí que siempre sobre cada cubano penda una espada de Damocles, estado que genera una paranoia y un delirio de persecución constante. Todos pueden morir, menos Fidel – por ello el constante uso del chivo expiatorio, de la

[774] *Ibid.* p.133.

víctima sustitutoria –, porque la muerte de Fidel es el fin de la Revolución, y de Cuba. Fidel, adquiere de esta forma, una esencia superior a todo, y volvemos a recaer en el estado que antes mencionábamos de Fidel es Cuba.

A partir del juicio de los aviadores, y canalizando en sus decisiones las expectativas violentas de la masa, Castro se iniciaba como líder-sacerdote-caudillo. Las decisiones sacrificiales recaerían en él, un sujeto ávido de todo el poder y con un inconmensurable deseo de ser siempre centro de atención. Su concepción como juez, ya no de la justicia, si no de la posibilidad de seguir siendo contado entre los vivos, le confirió una potestad sobre todos los cubanos que es sin dudas totalitaria. Solo el líder totalitario cree poder ser, sin equivocarse, el dador de los beneficios y el vocero de las condenas. A partir de aquí, Castro está en el centro del mecanismo del chivo expiatorio, como lo plantea Girard, sino siendo el maquinista del engranaje sacrificial, siendo portavoz y seleccionador de las víctimas. Sea cual sea su papel, desde las tribunas, Castro vivificaba el poder de las divinidades; se instauraba como una, y adquiría toda la gloria por los sacrificios expiatorios. Sus discursos eran discursos de persecución, que determinaban el papel de cada sujeto en el drama totalitario de la Isla, y sus decisiones, como representación de la *vox populi*, se convertían en *vox dei*.

La libertad de expresión, la censura y el fin de la prensa libre. Palabras a los intelectuales. El sacrificio de la cultura bajo el totalitarismo.

El experimento totalitario en Cuba, como todo régimen totalitario, se centró en un control efectivo de la población a través de la desaparición, casi desde el inicio de 1959, de los espacios púbicos y de la sociedad civil[775]. Cuba era un país adelantado, en su período republicano, en lo que se refería al poder de la sociedad civil. Los espacios estaban bien

[775] "Como todo régimen totalitario comunista, la Revolución Cubana se propuso clausurar el espacio público y suprimir la política en tanto esfera de derechos. Si el pueblo había llegado al gobierno, entonces ya no eran necesarios el Congreso, ni la prensa, ni las libertades públicas, ni el habeas corpus, ni la autonomía universitaria, ni la separación de poderes, ni los partidos... Es decir, todos aquellos mecanismos de representación que garantizaban el vínculo entre el pueblo y el gobierno eran desechables desde el instante en que ese pueblo y ese gobierno se acoplaban herméticamente, desde el momento en que la Nación y el Estado, la sociedad civil y la sociedad política se fundían para siempre. Era, por tanto, el fin de la política y, sobre todo, el fin de lo político. Los líderes creían saber adónde iba el país y, lo que es más ambicioso, creían saber adónde iba el mundo, mientras la población aceptaba tácitamente aquella certeza. A partir de entonces todo era cuestión de mantener el rumbo y, si la nave se desviaba, corregir a tiempo." ROJAS, RAFAEL. "Políticas invisibles". *Revista Encuentro,* 6/7 (otoño/invierno 1997) 24-35. p.25-26.

delimitados, y aseguraban una independencia de los distintos sectores sociales, de los poderes políticos. Aún en el período dictatorial iniciado por Batista, en 1952, descubrimos una capacidad de crítica y disidencia organizado en la sociedad civil. Ejemplo de ello son la constante reflexión política en la prensa nacional e internacional sobre el golpe de Estado; las distintas manifestaciones de descontento popular contra el poder ilegítimo, principalmente organizadas por las juventudes ortodoxas y liberales y por los estudiantes universitarios; y los intentos violentos de retomar la deriva democrática a través de la fuerza de las armas, principalmente el frustrado intento de Rafael García Bárcenas de tomar el Cuartel Columbia (La Habana) el 5 de abril de 1953[776] y, por supuesto, el Ataque al Cuartel Moncada orquestado por Fidel Castro.

Incluso en el período del Batistato, la sociedad civil mantenía un espacio público suficiente, tanto para que germinaran las demandas sociales, como para el ejercicio de la violencia. Lo que comúnmente se denominó dictablanda, por la pasividad dictatorial de Batista, se transformó en dictadura, en un verdadero baño de sangre y masacres, en un control de la población y una censura a la prensa, tras el ataque al Cuartel Moncada y la guerra civil que se inició en Cuba, en 1955 con la formación de la guerrilla del M26/7 en la Sierra Maestra.

A partir del triunfo de la Revolución en 1959, Castro cambió radicalmente la postura política que defendía durante los años de revolución. La deriva totalitaria estaba iniciándose y se propagaba con rapidez. En primer lugar con el control de la violencia por parte del Estado que, desde los primeros días ejecutó, a través de los tribunales revolucionarios, a cientos de personas, acusados de complicidad con las atrocidades del antiguo sistema. En segundo lugar con el control sobre el poder armamentístico del pueblo. Cuba era una nación violenta y era fácil encontrar y adquirir armas. El pueblo cubano estaba rodeado del poder de las armas, y algunos hacían uso de ellas como voz política, ¿de dónde sino lograría Fidel y su grupo el material necesario para el ataque al Moncada? ¿De dónde si no existirían grupos de gánsteres que utilizaban la violencia y el amedrentamiento como factor decisivo en la política universitaria y nacional? En su discurso del 8 de enero en el Cuartel Columbia, Fidel Castro impone un decisivo control sobre las armas en manos del pueblo, incidiendo a través de su oratoria de la innecesaria tenencia de armas, una vez que ha triunfado la verdadera Revolución.

[776] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. pp. 1032-1034.

> "Yo les voy a hacer una pregunta: ¿Armas para qué?, ¿para luchar contra quién?, ¿contra el Gobierno Revolucionario, que tiene el apoyo de todo el pueblo? (*Exclamaciones* de: "¡no!") ¿Es acaso lo mismo el magistrado Urrutia gobernando la República que Batista gobernando la República? (*Exclamaciones* de: "¡no!") ¿Armas para qué?, ¿hay dictadura aquí? (*Exclamaciones* de: "¡no!") ¿Van a pelear contra un gobierno libre, que respeta los derechos del pueblo? (*Exclamaciones* de: "¡no!"), ¿ahora que no hay censura, y que la prensa es enteramente libre, más libre de lo que ha sido nunca, y tiene además la seguridad de que lo seguirá siendo para siempre, sin que vuelva a haber censura aquí? (*Aplausos*), ¿hoy, que todo el pueblo puede reunirse libremente?, ¿hoy, que no hay torturas, ni presos políticos, ni asesinatos, ni terror?, ¿hoy que no hay más que alegría, que todos los líderes traidores han sido destituidos en los sindicatos, y que se va a convocar inmediatamente a elecciones en todos los sindicatos? (*Aplausos*.) Cuando todos los derechos del ciudadano han sido restablecidos, cuando se va a convocar a unas elecciones en el más breve plazo de tiempo posible, ¿armas, para qué?, ¿esconder armas, para qué? ¿Para chantajear al Presidente de la República?, ¿para amenazar aquí con quebrantar la paz?, ¿para crear organizaciones de gánsteres? ¿Es que vamos a volver al gangsterismo?, ¿es que vamos a volver al tiroteo diario por las calles de la capital? ¿Armas, para qué?"[777]

Aunque no podemos asegurar el sentido totalitario como un objetivo claro en las ideas de Castro, al menos en estos primeros días de 1959, el control de las armas en manos de la población civil, demuestran que Castro entendía que un sector importante de la población estaría dispuesto a llevar a cabo acciones violentas contra los actos futuros de la Revolución. Castro no desconocía, pues era uno de sus principales exponentes, el revolucionarismo y la tendencia a la violencia que caracterizaba al pueblo cubano. El

[777] Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, a su llegada a La Habana, en Ciudad Libertad, el 8 de enero de 1959. http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f080159e.html#:~:text=Yo%20les%20voy%20a%20hacer,No!%E2%80%9D)%20%C2%BFArmas%20para (Última revisión 28/03/2022). Del grito de "¿armas para qué?", Cuba pasó, como siempre una nación llena de paradojas históricas, a una militarización de una importante parte de la población. Del desarme popular, se trasladó a la creación de las milicias, para la constante defensa de la Revolución. Escribe Franqui: "Aun antes de ser atacada de afuera o de dentro, antes de surgir una oposición violenta, en la guerra de palabras con Estados Unidos, batistianos, latifundistas y 'traidores', el espíritu bélico invadía el país, bajo la estupenda dirección del jefe máximo, que exaltaba, enardecía, aquello que él llamaba: 'el pueblo armado'. Automilitarización, trabajo, estudio y fusil eran las palabras de orden, a las que seguirían las más dramáticas 'Patria o muerte', 'paredón, paredón', 'venceremos', 'el pueblo unido jamás será vencido'." FRANQUI, CARLOS. *Vidas, aventuras y desastres de un hombre llamado Castro*. Planeta, 1988. p.151.

control de las armas le permitía un control de la población civil que no tendría formas de defenderse, ante la arrolladora fuerza coercitiva que representaría el Ejército. Las armas entregadas tras un discurso tan elocuente y llenó de algarabía popular por el triunfo, daban a Castro un dominio sobre las futuras acciones de la ciudadanía.

Una vez logrado el control de las armas del pueblo, se podría llevar a cabo el sometimiento de la población, con el auspicio de la misma. Y esto se lograba a través de una fortísima instauración de propaganda ideológica mitologizada, que reforzaba el mito "Fidel" y el mito "Cuba", y que convocaba a todos a ser partícipes de la historia. La prensa escrita, la radio y la televisión fueron los principales mecanismos de interacción de Fidel con el pueblo, a la vez que el principal mecanismo para consolidar el poder "legítimo" del líder, hacia la dirección que este fuera[778].

No había un espacio en el cuarto poder que no estuviera copado por Castro, tanto en aquellos que estaban en manos privadas como públicas. Fidel era alabado y defendido por toda la prensa nacional, elevando sus discursos a lecciones magistrales que debían ser conocidas y comentadas por todos. Se vivía aún bajo el espejismo bucólico y la alegría por el triunfo, y pocos veían el experimento totalitario que iba surgiendo.

El carácter mítico de Fidel Castro pudo servir como coto de contención de la prensa, de forma voluntaria, durante un importante período de 1959, pero pronto la imagen Fidel se ensombrecería a través de las acusaciones constantes sobre su relación con comunistas y con la URSS, que recibió desde distintas direcciones. Fue ahí el inicio de la decadencia de la imagen Fidel, tanto a nivel nacional como internacional. Su relación con los soviéticos que iba acrecentándose, al mismo tiempo que daba autoridad, en la cadena de poder, a reconocidos comunistas[779], fue desmontando la imagen de Castro, que se vio

[778] Agustín Souchy se percata de esto en su visita a Cuba, y relata: "pero en la radiante primavera revolucionaria se advierten también algunas nubes: la sincronización de la prensa a una sola tónica, el adoctrinamiento unilateral por la radio y la televisión, la nueva política internacional que lleva al país directamente bajo la férula del dominio del imperialismo rojo y, sobre todo, la organización de una economía estatal dirigida por el Gobierno, no son de agrado popular, aunque se quiera hacer ver lo contrario." SOUCHY, AGUSTÍN. *Testimonios sobre la Revolución Cubana*. Editorial Reconstruir, 1960. p.19. Ya desde su visita Souchy reconoce algunos de los patrones totalitarios que evidenció en su visita a la URSS años antes. Aunque no exponemos demasiado al respecto, junto al dominio de las armas, de la radio y la televisión, Castro se esforzó por un control económico del país. La 1ra ley de reforma agraria (1959), junto a distintas nacionalizaciones fueron llevando la economía cubana a manos de Castro y su círculo interno.

[779] Esto resulta sin dudas paradójico, pues una de las primeras purgas de la Revolución estuvo dirigida al poder sindical y político del PSP, el grupo comunista cubano. Esta purga, quizás ficcional y orquestada para ocultar la relación de Castro con los comunistas, despojó del poder a antiguos comunistas, poniendo

obligado a eliminar a distintos sujetos de la escena política, principalmente al presidente Urrutia y al Comandante Huber Matos, que directamente le acusaron de haber traicionado a la Revolución y de dirigirla hacia el comunismo.

Ya en 1960 y algo disipada la nube mitológica, se evidencia una mayor intervención de la prensa y un fortalecimiento del discurso de persecución que asimilaba los conceptos de anticomunista a contrarrevolucionario[780], esto aún antes de la proclamación socialista del Estado.

La crítica abierta a Castro, la acusación que se le hizo de ser comunista por parte de la prensa libre, y los comentarios denunciando la actitud arbitraria y violenta de la policía y el ejército, frente a aquellos que se manifestaban contra el comunismo creciente[781],

---

en su lugar a miembros del Movimiento 26 de julio. Una purga que, sin dudas, debía ocultar aunque sin mucho éxito, los rencores pasados de Castro y del M26/7 al PSP. Aún a pesar de este descalabro para el partido comunista, Castro mantuvo relaciones con algunos de sus miembros, y comenzó desde inicios de 1959 conversaciones con la URSS para entablar distintas relaciones entre Estados. Las relaciones conflictivas M26/7-PSP fueron ampliamente estudiadas. GOTT, RICHARD. *Cuba. Una nueva historia*. Ediciones Akal, S.A., Madrid, 2007. p.236-237. (trad. Juan María López de Sá y de Madariaga); KAPCIA, ANTONI. *A short history of Revolutionary Cuba. Power, authority and the State since 1959*. Bloomsbury Academic, United Kingdom, 2021. p.19; PÉREZ-STABLE, MARIFELI. *The Cuban Revolution. Origins, course, and legacy.* Oxford University Press. New York, 1993. P.79; HOROWITZ, IRVING L. El comunismo Cubano: 1959-1979. Biblioteca Cubana Contemporánea, Editorial Playor, Madrid, 1978. p.15; FARBER, SAMUEL. *The origins of the Cuban Revolution reconsidered*. The University of North Carolina Press, United States, 2006. p.122; KAPCIA, ANTONI. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen Story.* Zed Books, London, 2014. p.79ss. Aun instaurado el comunismo en la Isla, nos encontramos con la "caída en desgracia" de los grupos comunistas que estaban en el poder. Distintas purgas se han sucedido dentro de los estamentos políticos, pero ninguno ha sido tan sonado como la caída de Aníbal Escalante y sus allegados, que fueron acusados de crear una microfacción que atentaba directamente contra la unidad que siempre reclamaba Fidel, y contra el poder del líder mismo. La microfacción fue perseguida, estigmatizada y finalmente juzgados y encarcelados. THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1870-1873.

[780] "En Antilla, por ejemplo, la policía detuvo a uno de los repartidores y el párroco tuvo que ir a buscarlo. En la carta que remitió este sacerdote, el P. Redín, a Pérez Serantes le dijo: «Yo estoy quietecito para no exacerbar al Comunismo que en esta pobre Antilla se va apoderando de mandos y de todos los que, de alguna manera, representan la Revolución. Ayer tuvieron los Comunistas un acto para sus fines y el propio alcalde o comisionado subió a la tribuna a decir en cuatro minutos que «el que atacara el Comunismo o distribuyera hojas anticomunistas, era enemigo de la Revolución. Y que si volvían a repartir alguna hoja contra el Comunismo, entregaría a los repartidores al pueblo para que lo torturasen y fusilasen». Cogí sus palabras con una grabadora, pues el acto lo celebraron en el paseo que hay frente a la iglesia. Mi postura es de inhibición, pero creo delante de Dios que debemos adoptar otra postura de combate. Yo quisiera escribir al propio Fidel acerca de la situación peligrosísima a la que el comunismo ha abocado a Antilla […] y suplicarle que corte esto». […] Llaman la atención las habituales referencias a Fidel Castro, líder absoluto y único hombre que podía detener la extensión del comunismo. A la vez, confirman que su prestigio seguía intacto a pesar del progresivo control de la educación, la prensa y los sindicatos." URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p. 335.

[781] Una importante crítica a la represión policial se realizó tras los acontecimientos ocurridos durante la visita de Anastas Mikoyan, viceprimer ministro soviético, en febrero de 1960 (visita que dio lugar, además, a las relaciones comerciales, militares y políticas, que llevaban fraguándose desde 1959, entre la URSS y

engendró una batalla entre las líneas editoriales de los periódicos que estaban a favor de Castro, y los periódicos que empezaban a censurar sus actos. A favor de Castro encontramos especialmente el periódico *Revolución*, *Sierra Maestra* y *Combate*, junto con algunos antiguos periódicos comunistas que fueron rescatados tras el triunfo revolucionario como *Hoy*, periódico oficial del Partido Socialista Popular. Por otro lado, la prensa libre estaba representada por *Diario de la Marina*, *Prensa Libre*, *Avance* o *Diario de Oriente*.

El control de la prensa, un poco después del control de la televisión, estaba sometido por el uso que Fidel Castro y su grupo, hacían de los propios medios de comunicación. Castro utilizaba su carisma personal para propagar un control efectivo de los medios, a través de estos, dando grandes discursos de acusación contra la prensa libre. Es irónico que la libertad de expresión, que dio espacio a las palabras de Castro, fueran el final de la prensa libre en Cuba. El control de la prensa y la censura se llevaba a cabo en dos frentes distintos. Por un lado, una propaganda revolucionaria extenuante, en los propios medios de comunicación, que alaban la imagen de Fidel y condenaban cualquier ataque a su figura. Por otro lado, un hostigamiento constante a los medios de comunicación que aún estaban libres del control fidelista. Este hostigamiento se refleja en los discursos de Castro, al mismo tiempo que en la petición a la población de ataques coordinados contra los dueños y periodistas de estos medios. Se inició con la principal emisora de La Habana, CMQ, que fue confiscada a sus dueños, Abel y Goar Mestre, y junto con ella se dio un control de todas las televisoras, que pasaron inmediatamente a gubernamentales[782]. El pueblo cubano apoyaba estas medidas, sometido a los cantos de sirena de los hermanos Castro, que condenaban a la prensa libre, y les acusaban de haber trabajado para Batista. De nuevo vemos el uso de la acusación de ser agentes batistianos a aquellos sujetos que serían sacrificados, para hacer efectivo el totalitarismo en Cuba.

Cuba). Un grupo de jóvenes se manifestaron contra la visita del soviético, manifestación que fue reprimida sangrientamente. Una manifestación extraña, pues los jóvenes universitarios, principalmente de la Universidad de La Habana y de la Universidad Católica Santo Tomás de Villanueva, gritaban contra el mandatario ruso, a la vez que alababan a Castro y a la Revolución, pidiendo que se alejara del comunismo. (véase *ABC*, Sevilla, 6 de febrero de 1960). Los periódicos se enzarzaron en una batalla editorial de críticas contra uno y otro grupos, donde unos exigían la liberación de los jóvenes detenidos, y otros el castigo inmediato, a la par que alababan las relaciones cubano-soviéticas.

[782] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1631.

Sería en mayo de 1960, dirá Thomas donde "[…] vino el fin de la prensa libre". El gobierno adoptó una medida agresiva y violenta, con el apoyo popular, para obtener el control inmediato de la prensa y la televisión. Relata Uría:

> "Apenas un mes más tarde, el 11 de mayo, un grupo de milicianos armados llegó al conservador Diario de la Marina y cerró el periódico sin orden judicial. Su director, el católico Pepín Rivero, fue acusado de anticomunista y contrarrevolucionario y tuvo que asilarse en la embajada del Perú. Entre tanto, unos estudiantes comunistas se apoderan de la escalinata de la Universidad de La Habana para festejar el cierre y efectuar un entierro simbólico del decano de la prensa cubana. […] El 15 de mayo Fidel Castro compareció en el Canal 2 de televisión y comentó la confiscación del Diario de la Marina, al que calificó como «el único mal que ha durado cien años en Cuba». Entonces dictó una sentencia pública que se ejecutaría al día siguiente: «Lo que debimos hacer fue confiscar todos los periódicos, pero no quisimos para que no nos consideraran intolerantes o enemigos de las libertades […] Lo que le pasó al *Diario de la Marina* le tiene que pasar a todos los periódicos contrarrevolucionarios.» El efecto fue inmediato. La influyente CMQ, que tenía congeladas las cuentas bancarias desde el mes de marzo, fue oficialmente confiscada y al día siguiente, 16 de mayo, una turba cercó el edificio de Prensa Libre y se apoderó del periódico, que no volvió a ser publicado. El resto de televisiones y radios de Cuba fue entonces fusionado por decreto en el Frente Independiente De Emisoras Libres (FIDEL, según su pueril acrónimo) bajo la dirección de José Pardo Llada. Estos cierres o intervenciones supusieron el final de la libertad de prensa y el control estatal de todos los medios de comunicación de Cuba."[783]

Para Thomas, el control de la prensa fue más fácil gracias a la vinculación que realizó el oficialismo entre estos periódicos y el gobierno de Batista. Una vinculación real, como demuestra el historiador inglés, y que sirvió como principio determinante del fin de la prensa.

> "La desaparición de la prensa libre en Cuba habría sido más difícil de explicar (o de efectuarse) si no hubiera sido por el hecho de que, como los líderes sindicales, todos estos periódicos no solo habían colaborado con Batista, sino que en realidad en muchos casos habían recibido ayuda financiera de su Gobierno y de los de sus predecesores.

[783] URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p. 374.

Estas subvenciones de la prensa se habían hecho corrientes (como todavía lo son en México) que varios periódicos confiaba en completamente en ellas."[784]

Con el poder sobre la prensa escrita, radiofónica y televisiva, se determinó un dominio sobre el pensar de los sujetos. Tener el poder sobre los medios de comunicación permitía un mejor manejo de los sujetos, a la par que representaba el fin de la sociedad civil, en Cuba. Castro se apoderó de la capacidad de dar voz a las personas, y esto influyó en la cultura de forma determinante. El pueblo cubano se adecuaría con los años a verse despojado de cualquier capacidad política o pública que no estuviera sujeta a las directrices de Fidel y del Partido, de forma que olvidaron cualquier posibilidad de dirimir abiertamente contra los actos del gobierno. La propaganda y el utilitarismo revolucionario se hicieron con el control de los medios y todo respondía a una sensibilización de la población con el mito revolucionario. Con la nacionalización, un poco más tarde, de las escuelas y universidades, y la abolición y persecución de todos los partidos políticos a la voz de "¿Elecciones para qué?[785]", Cuba se transformó, finalmente, en un totalitarismo. Primero con claras referencias fascistas, porque el poder estaba en manos del líder; luego con una clara identificación con el totalitarismo soviético, donde el poder estaba representado en el Partido. Junto a este control de la sociedad civil, el totalitarismo en Cuba sería visible por el uso cotidiano del mecanismo del chivo expiatorio, contra los desafectos o aquellos que sufrieron por las acciones de la Revolución. Cuba sería el país de la purga y el sacrificio constante.

Como ejemplo final para evidenciar la muerte de la cultura en el interior del totalitarismo, a la vez que el arraigo de la censura y el control de los medios, está el llamado "palabras a los intelectuales", en 1961.

El año 1961 fue un año decisivo para la historia de Cuba, tanto en lo político como lo social. En enero de 1961, las relaciones cubanoamericanas llegaron al final, a causa de las nacionalizaciones y la oratoria constante de Fidel contra los Estados Unidos. En abril se da el intento de acabar con la Revolución a través de la llegada de un grupo de soldados

[784] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1639.

[785] FRANQUI, CARLOS. *Vidas, aventuras y desastres de un hombre llamado Castro*. Planeta, 1988. p.142. Franqui demuestra cómo Castro desmiente sus propias palabras sobre el retorno a la democracia, al mismo tiempo que desconoce cualquier posibilidad de voto secreto. El totalitarismo se afincó junto a una "democracia de mano alzada". Solo nos queda la duda, ¿y la mayor parte de la población que no asistía presencialmente a las discursos públicos?

(La Brigada 1506) por Playa Girón, organizados y armados por la CIA, pero finalmente sin el apoyo del gobierno de Kennedy, concluyó con la victoria de Castro y sus huestes, y la denostación internacional de los Estados Unidos. El ataque a Playa Girón consolidó la unidad del pueblo ante un enemigo común, al mismo tiempo que volvió a generar una mística sobre Castro y sus triunfos. Fidel y Cuba representaron la nueva versión histórica de David y Goliat, donde una pequeña nación pudo contra el ataque del gran imperio del norte.[786] Por otra parte, el ataque por Playa Girón significó una nueva fase del control totalitario y la violencia en Cuba, cuando antes de dejar la Habana, Castro ordenó el encierro de cerca de 35 mil cubanos para evitar un apoyo interno a los brigadistas.[787]

A raíz del ataque, y aprovechándose de la tristeza nacional por los bombardeos del día 16 de abril, Fidel utilizó la emoción para declarar el carácter socialista de la Revolución Cubana. Un uso pragmático de los sentimientos colectivos para dar a conocer la ideología nacional oculta que él y su grupo interno mantenía.[788] A finales de año Fidel se declararía comunista ante la atónita población, que lo alabó aun cuando reconoció que había engañado a todo el país. El año 1961, era el año de los grandes cambios que reforzarían el totalitarismo en Cuba.

"*Palabras a los intelectuales*" fue uno de los eslabones principales para establecer el totalitarismo en Cuba. Era el aldabonazo final a la sociedad civil que vería delimitado el poder creacional de la intelectualidad y de la cultura, a través de la instauración de cánones culturales y artísticos. El contexto histórico de este discurso se sitúa en un

[786] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1730ss; ROJAS, RAFAEL. *Historia mínima de la Revolución Cubana.* Turner Publicaciones, 2015. p.101ss; ZANETTI LECOUNA, ÓSCAR. *Historia mínima de Cuba*. El Colegio de México, 2013. pp.273-278; PÉREZ-STABLE, MARIFELI. *The Cuban Revolution. Origins, course, and legacy.* Oxford University Press. New York, 1993. p.80,94,96,99,108,126,204-205; URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p. 467ss; RODRÍGUEZ, JUAN CARLOS. *Girón. La batalla inevitable*. Editorial Capital San Luis, La Habana, 2005.

[787] GOTT, RICHARD. *Cuba. Una nueva historia*. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 2007. p. 298. (trad. Juan María López de Sá y de Madariaga).

[788] "Eso es lo que no pueden perdonarnos, que estemos ahí en sus narices ¡y que hayamos hecho una Revolución socialista en las propias narices de Estados Unidos! (Aplausos y exclamaciones de: "¡Pa'lante y pa'lante, y al que no le guste que tome purgante!") ¡Y que esa Revolución socialista la defendemos con esos fusiles! (Aplausos); ¡y que esa Revolución socialista la defendemos con el valor con que ayer nuestros artilleros antiaéreos acribillaron a balazos a los aviones agresores! (Aplausos y exclamaciones de: "¡Venceremos!"; "¡Fidel, Jrushchov, estamos con los dos!", y otras consignas revolucionarias.)". Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, Presidente de la República de Cuba, en las honras fúnebres de las víctimas del bombardeo a distintos puntos de la República, efectuado en 23 y 12, frente al cementerio de Colón, el día 16 de abril de 1961. http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f160461e.html (Última revisión 28/03/2022).

período convulso de la política nacional, donde Castro repliega todas sus fuerzas con el único objetivo de dinamitar cualquier posible crítica a la Revolución. De ahí que cuando surgen problemas en el ambiente intelectual, Fidel se asegure de apagar la última mecha de racionalidad que podría generar un discurso contrario al suyo.

El discurso surge a raíz de la incautación y expresa prohibición de presentar al público el documental *P.M.*, acusado de ser un documental que promovía las formas clásicas de burguesía y que, por lo tanto, era cercano a un retroceso del proceso revolucionario. Guillermo Cabrera Infante que vivió estos días de forma especial escribe:

> *"P.M.* fue la primera obra de arte sometida en Cuba a acusaciones de índole política, llevada a juicio histórico y condenada por contrarrevolucionaria. Que no haya habido reo más inocente en la historia de las relaciones entre el Gobierno Revolucionario cubano y la cultura del país no hace más que enfatizar si no la naturaleza por lo menos el destino escogido como único por un proceso histórico que comenzó siendo paradigma de la libertad y cada día aparece más unívocamente totalitario. El juicio político a que se sometió a *P.M.*, a sus realizadores y a los defensores de ambos no ha terminado. Todavía diez años después se perseguía a muchos de los que participaron en aquel proceso por crímenes tan diversos como «infantilismo de izquierda», «homosexualismo» o «solicitud de emigración contrarrevolucionaria». Es signo de que las acusaciones contra *P.M.* eran etiquetas para encubrir un designio más que político, policial."[789]

Tras el juicio político que se realizó al documental y la instauración de una institución revisora de las obras artísticas denominada Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), Fidel optó por una última demostración de fuerza en un revelador discurso. Un discurso extraño además, dirá Cabrera Infante por la corta duración (1 hora) y lo conciso del mismo. Era un discurso bien pensado, donde dejaría entrever las posturas totalitarias que mantendría por décadas. Una forma, creemos, de decirle a los intelectuales cuál era su lugar, al mismo tiempo que limitaba la cultura a un ejercicio propagandístico en favor de la Revolución.

De "*Palabras a los Intelectuales*" quedó el recuerdo de una famosa frase de Fidel que retrataba su concepción política con respecto a la cultura:

[789] CABRERA INFANTE, GUILLERMO. *Mea Cuba.* Editorial Alfaguara, España, 1999. p.43.

> "Y la Revolución tiene que tener una política para esa parte del pueblo, la Revolución tiene que tener una actitud para esa parte de los intelectuales y de los escritores. La Revolución tiene que comprender esa realidad, y por lo tanto debe actuar de manera que todo ese sector de los artistas y de los intelectuales que no sean genuinamente revolucionarios, encuentren que dentro de la Revolución tienen un campo para trabajar y para crear; y que su espíritu creador, aun cuando no sean escritores o artistas revolucionarios, tiene oportunidad y tiene libertad para expresarse. Es decir, dentro de la Revolución. Esto significa que dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada. Contra la Revolución nada, porque la Revolución tiene también sus derechos; y el primer derecho de la Revolución es el derecho a existir. Y frente al derecho de la Revolución de ser y de existir, nadie —por cuanto la Revolución comprende los intereses del pueblo, por cuanto la Revolución significa los intereses de la nación entera—, nadie puede alegar con razón un derecho contra ella. Creo que esto es bien claro. ¿Cuáles son los derechos de los escritores y de los artistas, revolucionarios o no revolucionarios? Dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, ningún derecho (aplausos)."[790]

No existe un mejor retrato del totalitarismo en la Revolución Cubana. Tanto en su control sobre las personas y sus acciones, como en la deriva violenta sacrificial que despersonaliza a los sujetos, y les quitan los derechos fundamentales. La Revolución se convertía, así en el espacio idóneo para la creación cultural, pero una creación cultural sometida a la ideología imperante, que meses antes se definió como socialista. Los intelectuales eran llamados ahora a formar parte productiva de la población, en su propio trabajo. Esto, lógicamente, limitaba la capacidad creativa, pero convertía a unos pocos en las defensas intelectuales del sistema revolucionario. Poniendo en una balanza de valores a la Revolución y a la Cultura, Castro optó por hacer desaparecer la cultura que no permitiera la supervivencia del régimen político. Así, toda cultura que no estuviera llamada a servir a los propósitos de la Revolución, era una cultura que no debía nacer. Afirmó Castro:

[790] Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, Primer Ministro del gobierno revolucionario y secretario del PURSC, como conclusión de las reuniones con los intelectuales cubanos, efectuadas en la biblioteca nacional el 16, 23 y 30 de junio de 1961.
http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html (Última revisión 28/03/2022).

> "Quiere decir que vamos a imponer lo que la gente tiene que escribir? No. Que cada cual escriba lo que quiera, y si lo que escribe no sirve, allá él. Si lo que pinta no sirve, allá él. Nosotros no le prohibimos a nadie que escriba sobre el tema que prefiera. Al contrario. Y que cada cual se exprese en la forma que estime pertinente y que exprese libremente la idea que desee expresar. Nosotros apreciaremos siempre su creación a través del prisma del cristal revolucionario. Ese también es un derecho del Gobierno revolucionario, tan respetable como el derecho de cada cual a expresar lo que quiera expresar."[791]

Castro definía un orden de nacimiento y protección, y presentaba a la Revolución antes que a la cultura, hecho determinante que a) ejecuta la cultura anterior a 1959 como descartable e inservible (esto va muy de la mano de sus constantes ataques y denominaciones, a la Republica como "neocolonia"); b) obligaba a la instauración de una nueva cultura sometida a los patrones ideológicos mitologizados que se vivían en estos tiempos, a la vez que impelía a los intelectuales a demostrar sus fidelidades al nuevo proceso. Los intelectuales debían acoger estas palabras, cree Mely del Rosario, como una invitación a reconfigurar sus ideas y a participar activamente en la construcción de la estructura revolucionaria.

> "La Revolución, con un proyecto que había conmovido y trastocado tan profundamente las ideas y los sentimientos de todos los cubanos, ahora exigía elaboraciones intelectuales más revolucionarias, porque ya no dependía de lo que en el fondo es decisivo en el capitalismo: la reproducción de tipo capitalista de las relaciones, sino de una intencionalidad creadora de relaciones, y claro, de instituciones y otras cosas más. De manera que la necesidad y el carácter del proceso exigía un pensamiento reflexivo y una radicalización hacia cambios que se acercaran a los ideales más subversivos de la historia de Cuba, vinculados a la búsqueda de una sociedad más justa, más digna, antimperialista y humana. La política se imponía inevitablemente en el entorno, y exigía de definiciones en al campo de la cultura."[792]

[791] *Loc. Cit.*

[792] GONZÁLEZ AROSTEGUI, MELY DEL ROSARIO. "El conflicto ideológico en los años fundadores de la Revolución Cubana y el dilema de los intelectuales". p. 85. En: BOLAÑO, CÉSAR et al. *Cuba: el legado revolucionario y los dilemas de la izquierda y las fuerzas progresistas en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires, 2018.

La política adquiere relevancia en todos los espacios culturales hasta coparlos. De ahí que del Rosario considere una intromisión a gran escala y un dominio, por parte del espacio político, de todos los espacios sociales. Con la supeditación de la cultura y la creación artística a los nuevos códigos revolucionarios, se llega a uno de los escalones más altos en el totalitarismo cubano. La política degenera la cultura y el arte, pues las convierte en un engranaje más de la estructura gubernamental, donde los intelectuales y artistas solo encuentran su espacio en los estamentos ideológicos. "*Palabras a los intelectuales"* derivó en un control total de la realidad cultural cubana, alterándola y transformándola desde sus raíces. El poder del Estado interrumpirá la ingente creación artística de la que siempre se vanaglorió la Isla caribeña, y dejará, como cree Rojas por el título de uno de sus libros, un *Estante vacío*, ante la supeditación de las artes a la Revolución. Las futuras grandes creaciones artísticas verían la luz, según Rojas, en el exilio. A partir de 1961, se pondrá cota a la nueva creación intelectual, los que pasaran por el tamiz de la censura tendrían que aceptar las cuotas de publicidad que el gobierno les otorgaba. Así es como el totalitarismo cubano, desde sus primeros días, asesinó la cultura en Cuba, un sacrificio del cual la Isla, todavía, no se ha repuesto.

4.2. Los discursos de persecución y la estereotipación victimaria. Sentido aséptico-depurativo de los discursos políticos.

En la parte primera de nuestra tesis nos detuvimos a analizar la importancia que da Girard a los discursos de persecución, como un medio de elegir a la víctima por sus rasgos estereotipados[793]. Esto es fundamental, porque se entronca con la necesidad de un enemigo cohesionante, a la par que determina y distingue elementos que puedan reunir a la masa hacia un punto común.

El discurso de persecución puede ser considerado como un ejercicio sacrificial previo. Un acto ritual de selección y acondicionamiento de la víctima para su sacrificio. De ahí que Girard le dedique una importancia a su estudio en *Le bouc émissaire*. El discurso de persecución adopta la doble tarea de distinguir a la víctima y condicionar a la masa. Por un lado, en el discurso se escoge a la víctima, atendiendo a los distintos rasgos diferenciables que hacen de ella un sujeto discordante del grupo. Esta elección comulga con las intenciones violentas de la masa, que no pasan desapercibidas al orador o escritor, al mismo tiempo que previenen – de ahí la objetivación – una nueva cadena de venganzas. Por otro lado, el discurso debe condicionar a la masa, en la generación de un odio/miedo al diferente, de forma que el ritual se lleve a cabo en la unanimidad "espontánea". ¿Qué mejor para esta tarea que utilizar un sinfín de calificativos que agranden las capacidades malignas del culpable, al mismo tiempo que generen más miedo en la masa? Es una relación recíproca y simbiótica. A mayor miedo, mayor odio y mayor violencia. El mecanismo del chivo expiatorio, es diabólico por su capacidad de retroalimentarse y aprender cada vez más.

Otro detalle que no pasa desapercibido a Girard, y que se encuentra ya en la verborrea rousseauniana, es la necesidad de un enemigo público que pueda generar el suficiente miedo y odio como para distinguirlo[794]. Los discursos de persecución ayudarán en esta

[793] Ver Supra, capítulo 3.3. p.155 donde se hablan de los arquetipos victimarios y los discursos de persecución.

[794] No debemos olvidar que Rousseau fue una de las lecturas principales de Fidel Castro, que tenía *El Contrato Social* como uno de sus libros de cabecera. De Rousseau, Castro aprendió rápidamente el poder cohesionante que representa la existencia de un enemigo común, por lo cual no tardó, una vez alcanzado el triunfo del Ejército Rebelde, en distinguir a diferentes sujetos, y naciones, como el principal enemigo de Cuba y de su glorioso futuro. Escribe Thomas sobre la relación conflictiva que surgió rápidamente entre el gobierno de Fidel y los Estados Unidos: "El propio temperamento de Castro requería una tensión, probablemente postulaba un enemigo; a ser posible, una situación en la que pudiera pasar, o seguir pasando, por el jefe rebelde en pie de guerra, rodeado de enemigos (de ahí lo pronto que empezó a aludir a los

tarea, preparando el terreno idóneo tanto para exacerbar los ánimos, como para legitimar la violencia. En ocasiones, el discurso de persecución sirve para definir al enemigo, en una especie de sorteo vinculante donde las características positivas engendran las negativas y viceversa. Esto quiere decir que juegan con un maniqueísmo regular, donde la definición de las características de la masa como buenas, convierten inevitablemente, a las características contrarias, en perversas. Si la masa es buena, quien no pertenezca a la misma es el malo, el culpable, el enemigo. La fórmula oficial la conocemos: "Si no estás conmigo, estás contra mí".

Una lógica binaria tan simple pretende ser, a la vez, un arma de doble filo, pues en esta ocasión la masa cohesionada no funciona como un único ente, sino como un sistema de revisión de las características y actitudes de cada sujeto, para dirimir si cumplen con las características generales de la misma. De tal forma que en el instante en que a un individuo, en el interior de la masa, se le descubra una carencia de alguna de las características generales, se convierte automáticamente en un enemigo del colectivo. Esto obliga a una constante revisión personal, por cada uno de los sujetos, de su estado ante la realidad, cosa que permite un efectivo y mejor control de quien maneja los hilos de la masa, en la sombra. Cada sujeto se autorregula para alcanzar y mantener los distintos rasgos positivos que definen a los miembros de la masa, al mismo tiempo que desea, por encima de todo, perderse en ella y salvarse. Esto es, creemos, otro de esos juegos totalitarios donde el sujeto adquiere una doble personalidad y vive bajo un constante delirio de persecución, signo de una personalidad esquizofrénica paranoide, surgida del control y el terror.

El discurso de persecución tiene, entonces, todo el poder de generar en cada sujeto el ánimo violento, al mismo tiempo que el pánico. De esta manera el discurso se constituye como el mejor arma del totalitarismo, pues encierra al sujeto en una masa que lo legítima para descargar su violencia contra un enemigo, a la vez que le causa un pánico terrible el

enemigos de la Revolución o contrarrevolucionarios). Además, como él mismo indicó dos años más tarde, – [*Obra revolucionaria¸*25 de enero de 1961, No. 6: 'una revolución que no fuese atacada, en primer lugar no sería, positivamente, una verdadera revolución. Además, una revolución que no tuviera delante un enemigo correría el riesgo de adormecerse'.] – el tipo de revolución que él planeaba, incluso en enero de 1959, estaba claramente enfocado de cara a un enemigo, a un oponente al que podía utilizar, a base de jugar con el nacionalismo, para afirmar las diferencias nacionales." THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1359-1360. La existencia de un enemigo común fungía como principal reclamó para la *unidad* que fue, desde los primeros días de enero de 1959, uno de los puntos cardinales del trabajo y la oratoria castrista.

ser distinto o distinguido del colectivo. La diferencia muere de forma inmediata por el miedo y, de esta manera, el totalitarismo gana.

Nuestras palabras anteriores son el resumen de nuestra reflexión personal sobre los discursos de persecución en Cuba. Consideramos que en el caso caribeño, estos discursos han permitido una sumisión, a la vez que un compromiso cómplice a la Revolución y a su líder. La sumisión viene del deseo de supervivencia de casa sujeto, por lo cual se somete a la masa y accede a perder su individualidad en ella para no ser víctima de la misma. De ahí las incontables historias de personas que renunciaron o denostaron su fe o su religión públicamente, para no ser despedidos del trabajo o poder acceder a estudios universitarios; o aquellos que renegaron de su familia que emigró, para no ser discriminados por la sociedad[795]. El sistema totalitario arremetió contra todo lo humano, sometiendo al cubano a ritos públicos de apostasía y purificación para demostrar su inmaculada fe y compromiso con la Revolución, incapaz de vivir sin observar cada acto y cada palabra, con miedo[796].

Por su parte, el compromiso cómplice viene de la adquisición de una culpabilidad ante la violencia totalitaria, de la que cada sujeto se hace participe. Esto es más doloroso, quizás, que la sumisión por miedo. En este caso, cada cubano que acepta los designios propuestos en los discursos de persecución de Castro, y que acepta lanzar su piedra contra un disidentes, o que grita ¡Paredón! contra unos y otros, o llama gusano a aquel que emigra, se vuelve cómplice y participe directo de la violencia sacrificial. De ahí que no pueda menos que justificar y apoyar la "violencia (justicia) revolucionaria". Porque en su crítica a la misma, salen a la luz sus propios pecados.

Girard es claro con respecto a esto. La violencia se enmascara y se justifica trasladándola de manos humanas a manos divinas, como una orden externa al hombre. En el discurso de persecución cubano, la violencia de cada sujeto que ataca a la víctima para descargar

[795] Un ensayo interesante y claro ha sido redactado por Ivette García para la web de *Joven Cuba*. Trata el tema de la fractura familiar a raíz de las políticas gubernamentales y de la emigración forzosa, al mismo tiempo que reconoce que hubo siempre una orden de rechazo entre uno y otro familiar, cuando alguno de estos era catalogado de contrarrevolucionario. https://jovencuba.com/familias-conflicto-nacional/ (Última revisión 27/03/2022).

[796] "El mecanismo de asociación, que unía un acto, un gesto de la solidaridad humana, la conversación, el encuentro casual, un saludo a la familia de un preso, todo era sospechoso. Con el apestado la más mínima relación era sospecha, y la sospecha crimen contrarrevolucionario. La revolución dejaba de ser una libertad compartida, una suma de actitudes diferentes, de opiniones disimiles, unidas en la lucha, ahora se volvía disciplina, obediencia, terror." FRANQUI, CARLOS. *Vidas, aventuras y desastres de un hombre llamado Castro*. Planeta, 1988. p.150.

sobre ella sus propias frustraciones, se esconde tras el "pueblo cubano" que exige una justicia revolucionaria o una protección a la Patria. Es el mismo argumento sagrado, pero trasladado al espacio de la política. Es una divinidad, en este caso el líder y el Estado, que piden a todos el sacrificio personal, y luego victimario, por Cuba y la Revolución. La única forma de cada sujeto de no cargar, moral o judicialmente con la violencia que desprende sobre otro, es siendo miembro de una masa violenta, que además, está obligado a defender y legitimar. Esta defensa de la violencia colectiva no tiene nada que ver con un arraigo hacia la masa, o hacia el discurso de persecución, sino en una defensa egoísta de sí mismo, que pretende maquillar sus actos en el interior del colectivo.

Dentro de este compromiso cómplice con la Revolución y su justicia, se hallan también aquellos que sin aceptar el llamado a la violencia, sin actuar de forma violenta, padecen un inmovilismo neutral ante la misma. Aquí se encuentran cientos de miles de cubanos. La defensa de la víctima convierte al defensor en víctima. De ahí que muchos consideren que el espacio idóneo es la neutralidad. Pero Girard es sumamente crítico ante estos, y nosotros también, entendiendo que la neutralidad o la indiferencia, es sin duda, una forma de complicidad, que está en niveles de culpabilidad más bajo a nivel moral, pero que no escapa al delito.

En el caso cubano descubrimos que todo discurso político es un discurso de persecución, pues ninguno carece de un espacio para la crítica y el señalamiento de un enemigo público. El discurso político, como discurso de persecución, determina categorías estereotipadas e identifica al enemigo de la Patria con el contrarrevolucionario o el antifidelista. En el caso cubano, que por supuesto no es el único, se realiza una interpretación simbólica de la masa como pueblo, y de la Patria como Revolución. De aquí que se derive una reinterpretación radical de las fidelidades de los sujetos. Pues aquellos que tengan dificultades para integrarse de lleno en la Revolución, – los primeros años del triunfo revolucionario dan muestra de ello, y más cuando acontece la declaración socialista de Fidel Castro – o que critiquen algunos aspectos de la misma, son vistos como ajenos al pueblo, y enemigos de la Patria. ¿Qué quiere decir esto? Que en la concepción tripartita que detalla Pérez-Stable de "*Fidel-Patria-revolución*", no acontece solamente una asociación entre estos conceptos, sino también una delimitación del status político y social de cada sujeto. Porque cuando un sujeto es ajeno a Castro o crítico con algunos aspectos de la Revolución se convierte, automáticamente, en el enemigo de la Patria y del pueblo. Ya este celo monstruoso de un patriotismo enajenante y diferenciador, a la vez

que el malévolo uso del patriotismo como un sistema discriminatorio, fue analizado por el padre Varela a principios del siglo XIX; pero la realidad es que Cuba nunca se libró de ese patriotismo sacrificial.[797]

El enemigo de la Revolución, que no necesariamente tiene que ser un enemigo acérrimo de la causa revolucionaria original o de la Patria cubana – esto lo demostraremos con los distintos ejemplos de víctimas expiatorias que fueron violentadas por Castro y la masa, a pesar de haber sido grandes combatientes por la causa revolucionaria –, se va construyendo en el discurso político, por etapas. Así cada etapa adquirirá un nuevo enemigo al que todos puedan sacrificar, con un claro tratamiento clínico hacía distintos sectores sociales[798]. El totalitarismo en Cuba no es estático, y las víctimas del mismo van superponiéndose unas a otros. Lo que no se altera es la linealidad ritual que convierte al discurso político en un discurso de persecución. Fidel Castro ha sabido siempre valerse de su oratoria, carisma y simpatía para acrecentar el fervor religioso violento en la masa, que determina al enemigo personal de Castro como un enemigo de la Revolución y de la

[797] "La injusticia con que un celo patriótico indiscreto califica de perversas las intenciones de todos los que piensan de distinto modo, es causa de que muchos se conviertan en verdaderos enemigos de la Patria. El patriotismo cuando no está unido a la fortaleza (como por desgracia sucede frecuentemente) se da por agraviado, y a veces vacila a vista de la ingratitud. […] Véase, pues, cuál es el resultado de la imprudencia de algunos y *la malicia de muchos,* en avanzar ideas poco favorables sobre el mérito de los que tienen contraria opinión. Cuando ésta no se opone a lo esencial de una causa ¿por qué se ha de suponer que proviene de una intención depravada? Yo me atrevo a asegurar que muchos que difieren totalmente, aun en cuanto a las bases de un sistema político, no tienen un ánimo antipatriótico; y que bien manejados variarían ingenuamente de opinión, y serían útiles a la Patria. ¿Quién no sabe que la palabra bien público es un Proteo que toma tantas formas cuantos son los intereses, la educación, o los caprichos de los que la usan? ¿Por qué hemos de suponer depravación y no error en los que piensan de un modo contrario al nuestro? Hay casos en que claramente se conocen las intenciones perversas de algunos hombres, y para este conocimiento sirve mucho el que tenemos de su inmoralidad; pero otros muchos casos son totalmente aéreos, y nos figuramos enemigos donde no existen. ¿Cuál es el resultado? Formarlos en realidad, y quitar por lo menos el prestigio a la buena causa suponiendo que experimenta más oposición que la que verdaderamente sufre. Nada es tan interesante en un sistema político como la idea de que no tiene enemigos, y por consiguiente nada le es tan contrario como fingírselos. El verdadero político trata por todos los medios de ocultar los verdaderos ataques que experimenta la causa pública, y se contenta con impedirlos si puede en secreto. ¡Qué distinta es la conducta de algunos, cuyo patriotismo consiste en decir que no hay patriotas, y en buscar crímenes aun en las acciones más indiferentes! Sucede en lo político lo que en lo moral, que el rigorismo conduce más de una vez a la relajación. TORRES-CUEVA, EDUARDO; IBARRA CUESTA, JORGE; GARCÍA RODRÍGUEZ, MERCEDES (comps.). *Félix Varela y Morales. Obras (Volumen I).* Biblioteca de clásicos cubanos, La Habana 2001. p. 438-439.

[798] "El impulso de visualización social de enemigo, en tanto demanda del proceso de construcción de la nueva legitimidad revolucionaria, es fácilmente documentable en los años sesenta y setenta. El enfoque marxista-leninista le agregaba un discurso clínico, desde el punto de vista psicológico y sociológico, que procedía por medio de la localización de aquellos sectores sociales proclives a desarrollar simpatías por el enemigo. Se trataba, de acuerdo con las teorías de la psicología y la sociología soviética, de 'partes blandas o corruptibles' de la sociedad socialista, cuyos vínculos hereditarios con el antiguo régimen permitían la creación de una quinta columna del enemigo externo dentro de la Isla." ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido. Mito, historia y poder en Cuba*. Penguin Random House Grupo Editorial, México, 2012. p.49. (edición Kindle).

Patria[799]. Quizás sea en sus discursos donde más descubramos el papel de líder-sacerdote-caudillo que juega Fidel en la religión política totalitaria cubana.

En la actualidad es imposible realizar un estudio pormenorizado a la prolífica obra discursiva de Fidel Castro. Se calculan, más o menos, en unos 2500 discursos los del líder cubano, hasta su salida de la política nacional en 2006. Esta cantidad vuelve imposible realizar un estudio pormenorizado de los discursos de Fidel. Pero no por ello es imposible determinar, que en cada etapa de la Revolución, los discursos de Castro se han caracterizado por un engendramiento del odio y la violencia hacia enemigos señalados. Aun en aquellos discursos que rinden homenaje a ciertos acontecimientos de la historia, o que se centran en aspectos comunes de la sociedad, apertura de hospitales, fábricas, felicitación de maestros, despedida a personalidades extranjeras, etc., podemos encontrar espacios donde el sentido sacrificial se hace presente. De ahí nuestra afirmación de que no existe un discurso de Fidel Castro donde no se señale un enemigo, sea interno o externo.

Dada la amplitud de la oratoria castrista, creemos conveniente señalar y referenciar, algunos de los sentidos que, creemos, descubren el carácter persecutor que se adhiere al discurso político cubano. Creemos que junto a las distintas etapas que vivió la política revolucionaria cubana, se dieron distintos enunciados de selección victimaria que podemos distinguir en la oratoria de Fidel. Para nuestra investigación los más importantes son:

a) El sentido recriminatorio y despectivo contra la política existente antes de 1959, denominando la República como neocolonia norteamericana.[800]

[799] Carlos Franqui y otros autores dan voz a distintos amigos del pasado de Castro que una vez obtenido el triunfo revolucionario, fueron encarcelados o fusilados por este, categorizándolos de contrarrevolucionarios. Franqui menciona de forma particular a Ernesto de la Fe, que en algunas ocasiones salvó la vida de Castro en su etapa de "pegatiros" (gánster) "[…] a quien como gracia Castro condenaría a veinte y tantos años de prisión." FRANQUI, CARLOS. *Vidas, aventuras y desastres de un hombre llamado Castro*. Planeta, 1988. p.51. La justicia revolucionaria sirvió como exutorio privado a las rencillas, rencores y venganzas de Fidel Castro.

[800] Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la concentración popular efectuada en la Plaza de la Revolución "José Martí", en honor del compañero Leonid Ilich Brezhnev, Secretario General del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, y la delegación que lo acompaña, el 29 de enero de 1974. (Anexo 1, p.596.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Gala de Homenaje a los mejores atletas del siglo XX, efectuada en el Coliseo de la Ciudad Deportiva (02/03/2001). (Anexo 1, p.603.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz con motivo del Día Internacional de los Trabajadores, en la Plaza de la Revolución, 1º de mayo del 2001. (Anexo 1, p.604.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Mesa

b) El sentido depurativo posterior a la Revolución, como un medio de eugenesia social.[801]

c) El sentido higiénico y moralista en especial en la persecución a los homosexuales, los vagos y otros sujetos categorizados como escoria o lumpen. [802]

d) El sentido sacrificial violento hacia los sujetos que Fidel Castro nombró como gusanos, contrarrevolucionarios y antipatriotas; además del enemigo principal omnipresente: Estados Unidos.[803]

Redonda sobre los más recientes acontecimientos en nuestro país y el incremento de las acciones agresivas del gobierno de Estados Unidos contra nuestro pueblo. (25/04/2003). (Anexo 1, p.606.).

[801] Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el Desfile efectuado en la Plaza Cívica, el 2 de enero de 1961. (Anexo 1, p.561.); Discurso pronunciado en la conmemoración del VIII Aniversario del Ataque al Cuartel Moncada, en la Plaza de la Revolución "José Martí", el 26 de julio de 1961. (Anexo 1, p.567.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Primera Gran Asamblea de los Comités de Defensa de la Revolución, en la Plaza de la Revolución "José Martí", el 28 de septiembre de 1961. (Anexo 1, p.571.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz resumiendo los actos para festejar el tercer aniversario de la Revolución Socialista de Cuba, en la Plaza de la Revolución, el 2 de enero de 1962. (Anexo 1, p.580.); Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, primer secretario de la Dirección Nacional de las ORI y primer ministro del Gobierno Revolucionario, en la plenaria azucarera, celebrada en la Provincia de Camagüey, el 14 de mayo de 1962; Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro, en la concentración celebrada por motivo de conmemorarse el 9no Aniversario del 26 de julio, en Santiago de Cuba, el 26 de julio de 1962; Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la inauguración de los Primeros Juegos Deportivos Escolares en el Estadio de Becarios, el 22 de agosto de 1963. (Anexo 1, p.589.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el mitin efectuado en Houstka, con la población de Praga, Checoslovaquia, el 25 de junio de 1972. (Anexo 1, p.595).

[802] Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la clausura del Congreso Nacional de Alfabetización, en el teatro "Chaplin", el 5 de septiembre de 1961. (Anexo 1, p.571.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, en la clausura del acto para conmemorar el VI Aniversario del Asalto al Palacio Presidencial, celebrado en la escalinata de la Universidad de la Habana, el 13 de marzo de 1963. (Anexo 1, p. 584); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la concentración frente al Palacio, con motivo de la aprobación de dos proyectos de ley sobre el aumento de los precios de algunos artículos y la expropiación de los bultos postales, el 31 de octubre de 1963 (Anexo 1, p.590.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el resumen de los actos conmemorativos por el VII aniversario de la derrota del imperialismo yanki en Playa Girón, celebrado en Playa Girón, el 19 de abril de 1968. (Anexo 1, p.591); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la inauguración del complejo de la salud "Ernesto Che Guevara", en la provincia de Las Tunas, el 14 de junio de 1980. (Anexo 1, p.602).

[803] Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el desfile efectuado en la Plaza Cívica, el 2 de enero de 1961. (Anexo 1, p. 561.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el acto de inauguración de la ciudad escolar "Abel Santamaria", donde antes estaba el Cuartel Militar "Leoncio Vidal", en la Ciudad de Santa Clara, el 28 de enero de 1961. (Anexo 1, p.562); Discurso pronunciado en la conmemoración del VIII Aniversario del Ataque al Cuartel Moncada, en la Plaza de la Revolución "José Martí", el 26 de julio de 1961. (Anexo 1, p.567.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el Parque Central de Melena del Sur, primer territorio municipal libre de Analfabetismo, el 8 de noviembre de 1961. (Anexo 1, p.579.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Primera Gran Asamblea de los comités de Defensa de la Revolución, en la Plaza de la Revolución "José Martí", el 28 de septiembre de 1961. (Anexo 1, p.571.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz resumiendo los actos para festejar el tercer aniversario de la Revolución Socialista de Cuba, en la Plaza de la Revolución, el 2 de enero de 1962.

La gran mayoría de estudiosos de los discursos de Castro delimitan su investigación en alguno de estos sentidos, privándose, por la amplísima bibliografía, de investigar los otros principios de selección victimaria, ocultos en la narrativa revolucionaria.

Otra aspecto importante a señalar en los discursos de persecución revolucionario, y que investigó Girard también en sus estudios, es bestializar al enemigo. Esta degradación es un signo inequívoco del trasfondo ideológico mitologizado que sostiene los discursos políticos, al mismo tiempo que descubre el principio higienizador y profiláctico que se le atribuye a la Revolución, guiada por Castro en sus sabias decisiones. La animalización del enemigo ha sido sumamente eficaz para generar cohesión en la masa, que entienden la simbología animal como reflejo del patente poder de los sujetos o naciones que representan.

En su tesis doctoral Ana María Corrarello realiza un análisis a la oratoria de Castro y expone:

> "'*Los enemigos de la Patria'* como categoría nominalizada, observada en la cita siguiente, está conformada por un campo referencial que alude a animales impuros, simbólicamente, por su condición de rastreros o por su condición de oportunistas. La representación del enemigo, siguiendo este modelo, atribuye predicaciones negativas que pretenden cohesionar al pueblo revolucionario que no se ve identificado con ellas: Y si frente a las dificultades del pueblo, los enemigos de la Patria, los odiosos agresores extranjeros, y su cohorte de vendepatrias, parásitos, farsantes, expulsados como pus del seno de la sociedad cubana, lombrices de todos los tipos, sanguijuelas, chupadores de sangre, criminales de todo tipo […] si han soñado por un minuto siquiera que pueden volver a convertir en parias a nuestros campesinos, en esclavos a nuestros obreros, a seres humillados a los hombres y mujeres humildes de nuestro pueblo […]

(Anexo 1, p.580.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro en la concentración celebrada con motivo de conmemorarse el 9no Aniversario del 26 de julio, en Santiago de Cuba, el 26 de Julio de 1962. (Anexo 1, p.581); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el segundo aniversario de la Victoria de Playa Girón, en el Teatro "Chaplin" de Miramar, el 19 de abril de 1963. (Anexo 1, p.586.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el acto de graduación de trescientas maestras del Instituto Pedagógico "Makarenko" y fin de curso de diez mil campesinas de la escuela "Ana Betancourt", en la Ciudad Deportiva, el 6 de diciembre de 1963. (Anexo 1, p.591.); Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz en el acto central conmemorativo del XV Aniversario del Ministerio del Interior, celebrado en el teatro "Karl Marx", La Habana, el 6 de junio de 1976 (Anexo 1, p.599.); Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el acto central con motivo del XXVIII Aniversario del asalto al Cuartel Moncada, celebrado en Las Tunas, el 26 de julio de 1981.

¡sepan que para liquidar a esta Revolución tendrán que liquidar al pueblo de Cuba…!(La Habana, 17-5-62).”[804]

Corrarello considera en su investigación, que el uso de la animalización sirve como acicate retórico en la violencia revolucionaria contra el enemigo. En la bestialización se concentran los adjetivos despectivos que deben resonar en la población, para un identificación binaría del *nosotros-ellos*, donde el *otro* pierde toda identidad real constituido como un peón en el juego político de las potencias externas. La identificación del disidente con las características geófagas de gusanos y otras especies animales, alude a una simbolización de la intención de los denominados “antipatriotas” de destruir la tierra y darla, servilmente, a los enemigos de la Revolución[805]. Además el uso del término gusano sugiere al movimiento de esta especie animal que se “arrastra” por el suelo; ejemplo que alude al servilismo de algunos agentes a los Estados Unidos.

La animalización, por su parte, genera en la población una respuesta a los discursos – conversaciones con el líder. La respuesta del pueblo mantiene en el centro el sentido purificador de la justicia revolucionaria, a la par que alude a la violencia como acto curativo y preventivo. La respuesta popular se centraba en una dialéctica despectiva y amenazadora[806], alusiones a una violencia higienizadora y, más en acto, los denominados actos de repudio[807], verdaderos ejercicios sacrificiales. Estos actos de repudio nos recuerdan aquellos denominados “dos minutos de odio” en la obra de Orwell *1984*, donde

[804] CORRARELLO, ANA MARÍA. *Adecuación estratégica en el Discurso de Fidel Castro de la etapa fundacional al proyecto socialista soviético (1963-1989). Un análisis retorico-discursivo*. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2016. p. 154.

[805] *Ibid.* p. 153.

[806] Se popularizó una frase: ¡Sacude la mata!, que se refería al ejercicio violento como forma de manejo de las tendencias “antisociales” en el interior de la Revolución. Encontramos varias referencias a esta frase tanto en discursos de Castro y la dirigencia revolucionaria, como artículos y editoriales periodísticas. Pero la principal referencia a esta frase se encuentra en el folleto de José Pardo Llada, titulado justamente *Fidel: sacude la mata y… ¡adelante!* Véase: PARDO LLADA, JOSÉ. *Fidel: sacude la mata y… ¡adelante!* Edición de Cadena Oriental de Radio, Cuba, 1959; Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz en la Clausura de la Plenaria Nacional de los Círculos Sociales, efectuada el 16 de diciembre de 1960; MARRERO GONZALEZ, JUAN. “Fidel sacude la mata”. (30/10/2009) http://www.fidelcastro.cu/es/articulos/fidel-sacude-la-mata (Última revisión 27/03/2022).

[807] Rafael Rojas definió los mismos como: “Los actos de repudio son la variante cubana del pogromo o el escrache y consisten en que un grupo de partidarios del Gobierno cubano se reúne para gritar consignas políticas, descalificaciones morales y ofensas personales contra un desafecto, un disidente o un opositor”. Cf. https://www.efe.com/efe/america/politica/el-regreso-de-los-actos-repudio-en-cuba/20000035-4373676 (Última revisión 27/03/2022). En *El Nuevo Herald*, del 12 de septiembre de 2003 leemos, también de Rojas: “[…] [en los actos de repudio] emergía verbalmente toda la violencia, todo el odio, toda la envidia y todo el resentimiento que era capaz de trasmitir a la ciudadanía el gobierno de Fidel Castro.” https://www.cubanet.org/htdocs/CNews/y03/sep03/12o7.htm (Última revisión 27/03/2022).

cada sujeto lanzaba improperios hacia el enemigo televisado. Cada uno dejaba desatar su violencia en un ejercicio catártico donde, siendo parte de una masa más fuerte, podían destruir con su voz y sus actos, al enemigo. Relata Duanel Díaz Infante:

> "En esa olvidada revista de la Unión de Jóvenes Comunistas (*Revista Mella*), podemos encontrar sobrados ejemplos de deshumanización de los opositores políticos. «Hay que hervirlos», proclamaba en grandes letras en 1965, sobre un dibujo que mostraba unas larvas en un recipiente lleno de líquido. «El agua de pozo hay que hervirla. Pero es que hay 'microbios' mucho más peligrosos que las amebas… y a esos también hay que hervirlos…». La «medida de profilaxis» con la que, según la revista, todo el pueblo estaba de acuerdo, no era otra que la llamada «depuración» universitaria, esto es, la expulsión de los «gusanos» y de los homosexuales de la enseñanza superior. La equiparación de la homosexualidad y la contrarrevolución, como enemigos comunes del proceso revolucionario que, por tanto, había que comprender en una única depuración, legitimaba, justo en un momento en que la oposición armada estaba prácticamente derrotada, esa forma extrema de la violencia de Estado que cobró forma en los campos de trabajo entre 1965 y 1968."[808]

La recreación del espacio *nosotros-ellos* introducida en la oratoria política permitió generar una brecha discriminadora que destruyó todo a su paso. La experiencia purificadora que representaba la propia Revolución, sentenció que era un reclamo popular, y en gran medida lo era[809], de una limpieza profunda de la sociedad. Esta limpieza profunda, es el signo indiscutible del uso sistémico del mecanismo del chivo expiatorio. También enmascaraba el lenguaje persecutorio y selectivo de los discursos de Fidel Castro, pues en la dinámica de un discurso-diálogo, se presentaba al mundo la "voluntad" expiatoria de la población, alejando de Fidel cualquier duda sobre la categorización victimaria por parte del líder. Fidel protegía su propia vida y reputación en las conversaciones con el pueblo, y en el apoyo colectivo a la violencia que el primero les orientaba. Así Fidel permanecía a salvo integrándose en la masa, que "espontáneamente" definía al enemigo y lo perseguía. El discurso de persecución y la

[808] DÍAZ INFANTE, DUANEL. "Revolución's wake". *Revista Encuentro*, 48/49 (primavera-otoño 2008) 214-222. p.217

[809] "Hay en la población una tendencia manifiesta a que se aplique justicia con severidad; una actitud exigente no ajena a los discursos de Fidel, en los que ha tratado el tema con evidente radicalismo. Pero no debemos confundir lo que es un criterio político, con la necesidad y la obligación de ser justos." MATOS, HUBER. *Cómo llegó la noche*. Tusquets Editores, Barcelona, 2002. p. 299.

estereotipación de la víctima, era maquillado bajo la respuesta positiva a la violencia, por parte del pueblo cubano.

4.3. Violencia totalitaria como sacrificio expiatorio. Algunos ejemplos.

Existe una tendencia entre los cubanólogos de la diáspora, y algunos que todavía permanecen en Cuba, de dar a conocer al mundo los pasajes maquillados u olvidados por la historiografía oficial. Esta tendencia adquiere mayor ímpetu cuando se trata de dar a conocer los nombres de las víctimas o las barbaries violentas del totalitarismo en Cuba[810]. En esta importante tarea, y siempre desde la diáspora, nacen una serie de proyectos que intentan sacar a la luz las historias pasadas, los nombres olvidados y las palabras desaparecidas. En especial el Instituto de la Memoria Histórica Cubana contra el totalitarismo, que es uno de los más importantes espacios organizados para el reconocimiento de las víctimas del régimen político instaurado en la Isla.

El trabajo de estas instituciones y de los investigadores que las componen estriba en un reconocimiento de la realidad política cubana, en sus distintas etapas. Cuba desde 1959 ha transitado por diversos cambios políticos y sociales, que en ocasiones acercan más al comunismo soviético, y en otras a un nacionalismo intransigente, obligando a los sujetos atrapados en la Isla a cambiar y reformar su pensamiento y doctrina según convenga al Estado[811]. Un sujeto aplastado por el peso de cambios ideológicos y de consignas a favor y en contra de quien hoy es amigo y mañana enemigo – solo tiene que verse la constante fluctuación emocional que sufrieron las relaciones cubanosoviéticas –; atrapado bajo la incesante obligación de presentar un rostro amable a la Revolución, y luego dar rienda

[810] J. MIRET, GERMÁN. *¡Viva Cuba Libre! ¡Viva Cristo rey! Mártires de la Iglesia en Cuba*. Alexandria Libray, Miami. 2016; CUADRA, ÁNGEL. *Las motivaciones de Pedro Luís Boitel*. Ediciones Memoria. Miami, 2001; URDANIVIA, DANIEL. *Cuba. Martirologio*. Ediciones Memoria. Miami, 2004; CORZO, PEDRO. *Cuba, cronología de la lucha contra el totalitarismo*. Ediciones Memoria. Miami, 2003; RODRIGUEZ, AMADO. *Cuba: clamor del silencio*. Ediciones Memoria. Miami, 2005; CORZO, PEDRO. *Cuba, cronología de la lucha contra el totalitarismo*. Segunda Edición. Ediciones Memoria. Miami, 2007; ALBERTINI, JOSÉ ANTONIO. *Cuba y Castrismo. Huelgas de hambre en el presidio político*. Ediciones Memoria. Miami, 2007; CORZO, PEDRO. *Mártires del Escambray*. Ediciones Memoria. Miami, 2007; CORZO, PEDRO; GUARDIA, LUIS; LORENZO, FRANCISCO. *Guevara, misionero de la violencia*. Ediciones Memoria. Miami, 2008; CORZO, PEDRO; DARIAS, IDOLIDIA; RODRIGUEZ, AMADO. *Cuba: desplazados y pueblos cautivos*. Ediciones Universal. Miami, 2011; CORZO, PEDRO. *Cubanos combatiendo el castrocomunismo en África*. Ediciones Memoria. Miami, 2014; GÓMEZ BARRUECO, RAMIRO. *50 Aniversario. El presidio político de Isla de Pinos.* Ediciones Memoria. Miami,2017; MACHOVER, JACOBO. *El terror "humanista". Tribunales revolucionarios y paredón en Cuba* (1959). Editorial Hispano Cubana, 2011.

[811] DUCAN, W RAYMOND. *The Soviet Union and Cuba: Interest and Influence*. Praeger. New York, 1985; TORRES RAMIREZ, BLANCA. *Las relaciones cubano-sovieticas (1959-1968)*. El Colegio de México. México D.F. 1971; ZAITZEV, NIKOLAI. "*Perestroyka* and Perspectiva on Soviet-Latin American Relations". *Latinskaya America*, Moscú, No. 7 (1990) 20-22; RODRIGUEZ, RAFAEL CARLOS. "Rectificación en Cuba y *Perestroyka* en la URSS van en la misma dirección". *América Latina*, Editorial Progreso, Moscú, No. 4 (1990) 15-20; DOMINGUEZ REYES, EDME. "La Unión Soviética y América Latina a finales de los 80". *América Latina*, Editorial Progreso, Moscú, No. 7 (1991) 21-30.

suelta a su verdadero pensamiento en los pocos espacios privados que se les ha permitido, es un sujeto trastornado en toda su realidad. Si como decía Ortega y Gasset "yo soy yo y mis circunstancias …", las circunstancias del cubano hacen de este un hombre despojado de su humanidad, al ser despojado del deseo como motor de la voluntad, y de la esperanza al cambio. De ahí que nuestro último capítulo investigue la realidad migratoria del cubano, que ve en el escape de la Isla, como si de un juego macabro se tratará, la única esperanza y consuelo.

El totalitarismo en Cuba, constituido como una religión política casi desde sus inicios, y centrado en la subsistencia ideológica del mito "Cuba" revolucionaria y del mito "Fidel", han tenido que recurrir, como las antiguas religiones sacrificiales arcaicas, al mecanismo del chivo expiatorio como sostén. La religión política, una vez cercado todo el espacio público, se arroga la tarea de convertirse en el fundamento de la persona, y de su voluntad. De ahí su dimensión escatológica, no solamente por atrapar la última de las dimensiones que podía quedar a la religión, sino como materialización inmanente, forzada, de toda trascendentalidad. La religión política adopta, convenientemente, el fundamento escatológico para generar una legítima existencia del Estado como principio determinante de los sucesos del hombre y de la historia. Por eso, en su tránsito hacia la nueva sociedad que siempre buscan, el mecanismo del chivo expiatorio les sirve como forma de purgar la estructura y purificar al hombre. Además, todo totalitarismo descubre en su proceso creacional, que el mecanismo del chivo expiatorio funciona como exutorio de las quejas sociales, al mismo tiempo que convenientemente les funciona para "quitar del medio" a aquellos agentes que puedan distorsionar los objetivos del Estado. Esto informa con toda claridad del uso del mecanismo expiatorio de manera objetivada y predeterminada, un uso que permite la subsistencia del Estado.

Creemos que los Estados totalitarios aprendieron, diabólicamente, que el sacrificio violento de sujetos estereotipados, servía para calmar el ansia violenta que surge en la población, causado sin duda por la crisis sistémica que viven eternamente estos regímenes; al mismo tiempo que descubren que la violencia sacrificial funge como coacción de la crítica al régimen. El uso constante del mecanismo sacrificial, en las distintas formas modernas que pudieran desarrollarse (campos de concentración, purgas laborales o universitarias, sacrificios y autosacrificios televisados, ataques a la fe, actos de repudio, etc.), se vuelve cada vez más necesario y por tanto su uso más cotidiano cuando el totalitarismo se encuentra ante un periodo de crisis exacerbado. Aun así, el uso

cotidiano de la violencia sacrificial permite al régimen seguir existiendo y deshacerse de sus adversarios, manteniendo una pugna constante contra un enemigo bestializado y magnificado[812].

Por otro lado, Fidel Castro ha utilizado su carisma para generar una virulencia violenta que acabe con el sacrificio de sus adversarios. Esto le ha servido de forma personal para mantenerse en el poder, salvar su vida, y mantener el apoyo popular. Aunque sus acciones como dictador totalitario no siempre ha escapado a las voces disonantes y a la crítica. Fidel Castro se ha enfrentado, en distintas ocasiones, al desagravio popular y a crisis sistémicas que han estremecido a Cuba entera. En estos momentos, especialmente en 1980 cuando la crisis en la Embajada de Perú, y en 1994 en el denominado "Maleconazo", Fidel ha optado por una insistencia en la postura sacrificial, sacando a la calle a las fuerzas represivas y congregando al pueblo – aún mantenía un amplísimo apoyo popular – en actos de repudio contra el *pueblo-otro*. En su uso del mecanismo expiatorio, Fidel Castro como líder-sacerdote-caudillo ha exacerbado los ánimos y los sentimientos nacionalistas para generar dos categorías de sujeto con respecto a su adecuación a los patrones revolucionarios. Así nace el *pueblo-Revolución*, y su antítesis el *pueblo-otro*, despojado de toda personalidad y derecho, y marcados como sacrificables. La categorización de sujeto como *otro*, no depende de su disidencia política, sino también de las etapas políticas y carismáticas que enfrenta la Isla. Así, existen momentos de la Revolución, donde la categoría de contrarrevolucionario ha recaído, incluso sobre auténticos revolucionarios, que vieron sus sueños de una Cuba democrática desparecer bajo la divinización de Castro y la construcción del totalitarismo cubano.

A partir de aquí presentamos algunos de los principales ejemplos del uso del mecanismo sacrificial en la Isla del Caribe. Ejemplos que ilustran, además, la capacidad de atracción que generan los discursos de persecución de Castro y la participación de este como agente principal en el sacrificio victimario.

[812] "La Revolución necesita al enemigo, el proletario no rehúye al enemigo, necesita al enemigo […] El revolucionario para desarrollarse necesita su antítesis que es el contrarrevolucionario.". *Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz ante los miembros del PURS de las provincias de Pinar del Río, La Habana y Matanzas, efectuado en el teatro "Chaplin", el 22 de febrero de 1963.*

Caso Huber Matos. La acusación de contrarrevolucionario.

En la historia de los totalitarismos a nivel mundial existen momentos donde los líderes totalitarios optan por una sacrificialidad de sus propios allegados. Estas purgas internas sirven como forma de revisión sistémica, al igual que como eugenesia higiénica de los círculos de poder. Estos sacrificios de la dirigencia ocurren, comúnmente, bastante tiempo después del asentamiento del totalitarismo en estos países. Aun la Gran Purga de la URSS, como base para la consolidación de Stalin en el poder, fue llevado a cabo varios años después de la instauración del totalitarismo de Estado en la Rusia soviética, pero no en los primeros años del sistema mismo. El uso del sistema sacrificial a los propios allegados o dirigentes gubernamentales es una medida futura en los sistemas totalitarios, que planean un uso de la fuerza sacrificial, en sus primeros momentos, dirigido contra los enemigos del Estado o la disidencia critica.[813]

El caso de Cuba, como siempre extraño al resto de experimentos totalitarios, inició la purga al sistema interno desde los primeros meses de la Revolución. Los casos más conocidos son el presidente Manuel Urrutia en julio de 1959, obligado por las circunstancias violentas que lo rodeaban, a dejar su cargo y exiliarse, y el Comandante Huber Matos en octubre de 1959.

El comandante Huber Matos es un chivo expiatorio. La afirmación es categórica, porque no existe duda del vergonzoso trato que recibió uno de los más respetados comandantes de la Revolución. Su conversión en chivo expiatorio está unido a su decisión de dimitir del poder militar, informando de la infiltración del comunismo en la Revolución[814]. La acción de Castro fue la condena pública y privada de un hombre que había compartido con él, las luchas de la Sierra Maestra. Creemos que aquí empezó su problema. El propio Matos en su libro cuenta las distintas desavenencias, coloquialmente, "encontronazos" que tuvo con Fidel por las descabelladas decisiones en la lucha guerrillera. Es imposible obviar estas desavenencias, pues en una figura tan autosugestionada como Castro, tan

[813] "Una de las principales diferencias ente las tiranías nazi y estalinistas fue la ausencia en Alemania de purgas permanentes de la élite dirigente del partido, empleadas como mecanismo de movilización, de integración y de designación de chivos expiatorios." TISMANEANU, VLADIMIR. *El diablo en la historia*. Stella Maris, Barcelona, 2015. p.115.

[814] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1593-1596. Aquí encontramos la carta de dimisión de Matos a Fidel, que Thomas considera un desafío pasivo al poder revolucionario, al mismo tiempo que ruega sea olvidado y no tratado como un traidor o un desertor a la causa revolucionaria.

amante del poder personal, el carisma y el respeto que adquirió Matos, se convertían en una piedra de tropiezo en su camino[815]. Su castigo final, además de un juicio televisado y de discursos sacrificiales, fue la encarcelación durante veinte años, en distintas cárceles cubanas.

La acusación estereotipada para su encarcelación fue de contrarrevolución, además de no cumplir con las acciones socializadoras ordenadas por la Ley de Reforma Agraria, en Camagüey. Castro aseguró que Matos trabajaba para la CIA (Central de inteligencia norteamericana), una acusación que sería utilizada en más de una ocasión en contra de los detractores del líder cubano. Frente a todos, en el campamento militar Ignacio Agramonte en Camagüey, Castro reivindicó su sacrificio ritual, afirmando que Matos era un traidor y un ingrato.

> "Más que traidor, lo primero que lo llamaría es ingrato (exclamaciones). Ingrato, porque no supiste pagar con lealtad las simpatías espontáneas y los aplausos gratuitos que te daba el pueblo de Camagüey (exclamaciones). Ingrato porque quisiste realizar una maniobra contrarrevolucionaria en la provincia más revolucionaria de Cuba (exclamaciones). Ingrato porque confundiste las simpatías del pueblo con la incondicionalidad. Ingrato porque te endiosaste. Ingrato porque te autosugestionaste con la misma propaganda que constantemente estabas promoviendo a favor de tu persona (exclamaciones). Ingrato porque te creías que los pueblos pueden ser traidores. ¡Y hombres puede haber traidores, pero no pueblos! (aplausos.) […] Mientras hacíamos Revolución, mientras nos dedicábamos a todas las leyes y medidas revolucionarias, mientras los obreros están trabajando en muchas obras del gobierno nueve y diez horas, mientras los trabajadores están descontando parte de su salario para la industrialización (aplausos), mientras los maestros están dando clases —los nuevos maestros— por la mitad de su sueldo, mientras los niños recogen centavitos para defender sus divisas, ¿qué hacía Hubert Matos? Conspirar, atar cabitos. Y cuando se consideró lo suficientemente fuerte, alentado por la propaganda de la reacción, alentado por los halagos de la reacción, que estaba tentándolo, que estaba halagándolo a ver si conseguían obras de él, ¿a qué se dedicaba? ¡Se dedicaba a acusarnos a nosotros

[815] MATOS, HUBER. *Cómo llegó la noche*. Tusquets Editores, Barcelona, 2002. Carlos Franqui, hablando de la postura negativa de algunos revolucionarios fidelistas, a dejar entrar a los comunistas a las sedes sindicales y de gobierno (entre ellos está Matos), escribió: "Caro costaría a aquellos fidelistas, no comunistas, su 'No' a Fidel. No pasaría un año antes de que todos empezaran a ser destituidos, perseguidos y encarcelados, por el Ministerio de Trabajo y la Seguridad." FRANQUI, CARLOS. *Vidas, aventuras y desastres de un hombre llamado Castro*. Planeta, 1988. p.145ss.

de comunistas! (abucheos.) Siempre lo mismo, siempre lo mismo. Siempre lo mismo de Díaz-Lanz y de Urrutia. ¿Acusarnos de comunistas para qué? Acusarnos de comunistas para ganarse el halago y para ganarse el apoyo de la reacción, para ganarse el apoyo de cancillerías extranjeras; presentarse acusando a los compañeros más valiosos de esta Revolución de comunistas. Es decir, *acusar a la Revolución de lo mismo que la acusan los latifundistas, de lo mismo que la acusan los criminales de guerra, de lo mismo que la acusan los garroteros, de lo mismo que la acusan los especuladores,* de lo mismo que la acusan Trujillo y su emisora desde Santo Domingo, *de lo mismo que la acusan los grandes monopolios internacionales*. Quien se dedique a la innoble y ruin tarea de acusar de comunistas a los compañeros revolucionarios, lo que está haciendo es hacerles el juego a Trujillo, a la reacción nacional, a los grandes intereses internacionales, a los criminales de guerra, a Masferrer, a Batista, a Ventura, a Carratalá y a todos esos criminales (exclamaciones).”[816]

Las palabras de Castro, legitimaban la violencia y proponían al culpable. La correlación generada por Castro en su discurso entre Matos y los batistianos, o los monopolios extranjeros, permitían una identificación de este último con los grandes enemigos de la Revolución. Además, un poco antes relaciona a Matos con Urrutia y Diaz Lanz que se habían exiliado y criticaban la infiltración comunista en Cuba. Matos, finalmente tenía razón sobre el comunismo en Cuba, pero faltaría un año para la confesión de Castro como comunista. Un año después, casi nadie se acordaba de aquel comandante defenestrado, que por defender con convicción su alegato, fue encerrado por dos décadas. Al salir, su exilio era obligatorio.

Teniendo en cuenta: a) la acusación estereotipada de contrarrevolución; b) el juicio abierto pero sin posibilidad de defensa, por lo cual Matos no pudo decir nada ante la acusación de Castro; c) la defenestración pública y política de Matos y sus más cercanos colaboradores; y d) el encierro por veinte años y el exilio posterior, podemos reconocer en la figura de Huber Matos a un chivo expiatorio. Además, tenemos que tener en cuenta, como escribe Uría, que la población en general, excepto los camagüeyanos que eran muy

[816] Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en el Campamento “Agramonte”, en Camagüey, el 21 de octubre de 1959. La cursiva es nuestra.

cercanos al líder militar que custodiaba su zona, repudió a Matos, rechazando cualquier correlación entre Fidel y el gobierno revolucionario y los comunistas[817].

Además la historia contada por Franqui en su libro sobre Castro, nos detalla sobre la salida de un grupo de ministros por su abierta defensa de la inocencia de Matos. Franqui cuenta cómo Raúl Castro pedía el fusilamiento de los defensores de Matos (eran Faustino Pérez, Manuel Ray y Enrique Oltuski, todos reconocidos miembros del M26/7 y demostrados revolucionarios), pero cómo Fidel optó por un sacrificio simbólico, eliminándolos del poder[818]. Esto es otro detalle importante en el mecanismo expiatorio, aquel que acepta ser abogado de la víctima, sufre el mismo destino, el sacrificio. Como concluyó Franqui: "Aquel fue el comienzo del fin del poderoso grupo ventiseísta: unos primero, otros más tarde, fueron barridos de sus cargos, marginados de sus actividades públicas, perseguidos, anulados políticamente".[819]

Caso Heberto Padilla. Autosacrificio y teatralización de la culpa.

El caso de Heberto Padilla se conjuga con la suerte que sufrió el documental *P.M.* y que concluyó en *"Palabras a los intelectuales"*. Está separado en dos partes. Una ocurrida en 1968, y otra en 1971. Su caso inició en 1968, conocido como el año de la *Contraofensiva Revolucionaria*, donde el gobierno cubano realizó el último gran ataque a la "forma burguesa", nacionalizando las pequeñas empresas que todavía se mantenían existentes. La contraofensiva revolucionaria asentó, finalmente, el control totalitario del gobierno sobre la economía y la sociedad civil. El caso Padilla surge en este ambiente tenso, donde

[817] "Las acusaciones contra Huber Matos eran tan burdas que fueron rechazadas por la población, incapaz de aceptar la versión oficial." URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.339. Para acabar de complicar la situación popular de Matos, aunque en cierta medida hizo que el caso sufriera una rápida desaparición de la opinión pública, ocurrió la desaparición de la avioneta del comandante Camilo Cienfuegos, uno de los más queridos y apreciados comandantes revolucionarios, llevó según Uría, a toda clase de especulación sobre un secuestro orquestado por la CIA para intercambiar por Matos. Aún en la actualidad la desaparición Camilo es un misterio, que fue lo suficientemente grande como para generar en su momento el mito del guerrillero heroico, por parte de la dirigencia revolucionaria. Aun así, el gobierno cubano aprendería con los años que los mitos pueden perder legitimidad e incluso darse la vuelta contra sus creadores. A lo largo de toda Cuba se ha especulado, y todavía se hace, que fue el propio Fidel Castro o su hermano Raúl, los que hicieron desaparecer a Camilo Cienfuegos, por su inmenso carisma y apoyo popular.

[818] FRANQUI, CARLOS. *Vidas, aventuras y desastres de un hombre llamado Castro*. Planeta, 1988. p.148.

[819] *Ibid.* p.149.

la sociedad cubana vuelve a agitarse tras los discursos de persecución, que delimitaban, nuevamente, al sujeto *pueblo-Revolución*, en contra del *pueblo-uno*. El totalitarismo cubano asestaba un golpe último a la independencia económica y, con el caso Padilla, a la libertad creativa de los intelectuales.

En 1868, Padilla sufre la carga violenta del sistema totalitario al ser desacreditado, por lo acritud política de su poesía. Aunque vencedor indiscutible del premio de poesía anual que entregaba el Sindicato de Escritores Cubanos, como parte de la UNEAC; encontró problemas en el recibimiento del premio y la publicación de su obra, pues se consideraba que su poema "Fuera de Juego", no estaba suficientemente comprometido con la causa revolucionaria[820]. Los problemas de Padilla eran muchos, pues justo un año antes, alababa la obra de Guillermo Cabrera Infante y no la de Lisandro Otero, un reconocido y cercano escritor comunista.[821] La UNEAC, dirigida y personificada en Haydée Santamaría, una de las veteranas del ataque al Cuartel Moncada y una de las mujeres más poderosas en Cuba, consideró que el premio debía ser siempre para aquellos escritores y artistas que fueran comprometidos, en su totalidad, con la política revolucionaria. En el

[820] La declaración de la UNEAC es un ataque directo contra Padilla y su obra, al mismo tiempo que una diana sobre su cabeza. No dejamos de evidenciar un marcado lenguaje persecutorio, además de una interpretación arquetípica del sujeto, para encasillarlo en las "características contrarrevolucionarias", por sus obras. "Padilla mantiene en sus páginas una ambigüedad mediante la cual pretende situar, en ocasiones, su discurso en otra latitud. A veces es una dedicatoria a un poeta griego, a veces una alusión a otro país. Gracias a este expediente demasiado burdo cualquier descripción que siga no es aplicable a Cuba, y las comparaciones sólo podrán establecerse en la «conciencia sucia» del que haga los paralelos. Es un recurso utilizado en la lucha revolucionaria que el autor quiere aplicar ahora precisamente, contra las fuerzas revolucionarias. Exonerado de sospechas, Padilla puede lanzarse a atacar la revolución cubana amparado en una referencia geográfica. Aparte de la ambigüedad ya mencionada, el autor mantiene dos actitudes básicas: una criticista y otra antihistórica. Su criticismo se ejerce desde un distanciamiento que no es el compromiso activo que caracteriza a los revolucionarios. Este criticismo se ejerce además prescindiendo de todo juicio de valor sobre los objetivos finales de la Revolución y efectuando transposiciones de problemas que no encajan dentro de nuestra realidad. Su antihistoricismo (sic) se expresa por medio de la exaltación del individualismo frente a las demandas colectivas del pueblo en desarrollo histórico y manifestando su idea del tiempo como un círculo que se repite y no como una línea ascendente. Ambas actitudes han sido siempre típicas del pensamiento de derecha, y han servido tradicionalmente de instrumento de la contrarrevolución." *Comité Director de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba* La Habana, 15 de noviembre de 1968. https://www.literatura.us/padilla/uneac.html (Última consulta 30/03/2022).

[821] Cuenta Cabrera Infante en su tono satírico: "*Pasión de Urbino* [novela de Lisandro Otero] se publicó en La Habana en 1967 y como Otero era un pez gordo en El caimán barbudo (el émulo cubano de *Krokodil*, la revista rusa), pidieron críticas —o mejor, opiniones favorables, de todo el mundo, sin excepción. Padilla envió la suya: una violenta crítica que ponía por los suelos la novela de Otero […]. «¡Escándalo!», «¡Calumnia!», «¡Contrarrevolución» !, gritaron desde El caimán barbudo. Dagas volaron feroces, fanáticas, filosas de la tupida barba del caimán comunista y la barbuda turba. Padilla […] no había visto los méritos enormes de la excelente novela del camarada Otero, un revolucionario que vivía en Cuba —al igual que lo habría hecho en tiempos de Batista. (El comentario es mío.) El «Caso Padilla» tenía sus raíces en la dialéctica comunista: el que no elogia a un miembro del Partido, es un enemigo del Partido." CABRERA INFANTE, GUILLERMO. *Mea Cuba.* Editorial Alfaguara, España, 1999. p.65.

relato de esta situación, que nos concede Hugh Thomas, nos encontramos ante términos simbólicos que informan de la situación del comunismo cubano y de la relación con la URSS. Thomas afirmó que Santamaría se ha convertido en una *apparátchik literaria*, término que nos traslada directamente a la alta dirigencia y a la burocracia soviética.[822] El comunismo soviético tenía las puertas abiertas en Cuba, de par en par, y su taxonomía empezaba a introducirse en la simbología y la semiótica cubana. Es quizás, por coincidencias de la historia, que el padecimiento violento de Padilla fuera la celebración de un juicio teatralizado y la autoconfesión como sacrificio, en 1971.

Los juicios-espectáculos eran formas sacrificiales comunes de la antigua URSS. Eran las formas de focalizar al enemigo, al mismo tiempo que destruirlo. Una violencia simbólica llena de gestos y palabras que llevaban al culpable a reconocer su pecado y expiarlo frente a todos. Una concepción de los juicios espectáculos en la URSS de Stalin, tal como la podemos observar en el caso de Padilla, nos da la Ivan Margolius:

> "The show trial was a propaganda arm of political terror. Its aim was to personalize an abstract political enemy, to place it in the dock in flesh and blood and, with the aid of a perverted system of justice, to transform abstract political-ideological differences into easily intelligible common crimes. It both incited the masses against the evil embodied by the defendants and frightened them away from supporting any potential opposition."[823]

El principal interés de los juicios-espectáculos es la obtención de la autoconfesión como sacrificio. Es una forma de autosacrificio impuesto, donde la participación es unánime, pues el propio culpable representa bien su papel dentro del juego de la violencia. Como presentamos en la primera parte de nuestra tesis, René Girard habló de los juicios-espectáculos en su estudio sobre el libro de Job, y afirmaba justamente que la búsqueda de los "amigos" de Job era una confesión, un acto de herejía que pudiera condenarle. Girard considera que, dentro de los sistemas totalitarios, existe una constante búsqueda de la confesión de culpabilidad del sujeto, para ocultar el contenido violento sacrificial de los juicios-espectáculos y para legitimar la violencia que sufriría la víctima. Ante una confesión, puede ser obtenida o no a través de la fuerza, estos detalles pareciera que no

[822] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1869-1870.

[823] MARGOLIUS, IVÁN. *Reflections of Prague. Journeys through the 20th* century. John Wiley & Sons, 2006. p.162.

importaran demasiado, se elimina la necesidad de un sistema judicial eficaz. La confesión funge como prueba y el sacrificio se hace necesario.[824]

En el caso de Padilla, la autoconfesión debía eliminar cualquier crítica al juicio mismo, tanto a nivel nacional como internacional, al mismo tiempo que preveía cualquier caso similar. El juicio-espectáculo a Padilla funcionaría como escarmiento y aviso al resto de intelectuales y artistas cubanos. En su libro *Mea Cuba,* Cabrera Infante cuenta como entendió el juicio a Padilla y cómo constituyó un antes y un después para la historia cultural y artística de la Isla.

Padilla fue hecho prisionero en abril de 1971 y pasó cerca de un mes y una semana en las cárceles de la Seguridad del Estado, conocida por todos los cubanos como "Villa Marista". Fue torturado, aislado e interrogado de forma severa por el G2, hasta obligarlo a preparar, en su propia máquina de escribir, su *Autocrítica*.[825] Pero Padilla contó con una defensa extranjera que cambió por completo los planes que se tuvieran con él. Mientras existía un silencio de la intelectualidad nacional sobre el poeta encarcelado, en el extranjero se escribieron varias cartas en defensa de Padilla y de la libertad de expresión cultural, pidiendo la inmediata liberación de la cárcel del poeta. La carta estaba firmada por grandes y antiguos amigos de la Revolución Cubana. Entre ellos Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, Octavio Paz, Juan Rulfo, Susan Sontag, entre muchos otros.

Al hacerse internacional el caso Padilla, al mismo tiempo que encontró voces disonantes de la intelectualidad extranjera, Padilla fue llevado a declarar – autoconfesar sus crímenes – ante un pleno de la UNEAC. Relata Cabrera Infante:

> "El correo traía comunicaciones privadas dirigidas sólo a discretos ojos oficiales y al final le enviaron una carta abierta al mismísimo Doc. Castro. La carta —«Querido Fidel»— que venía de parte de amigos, fue recibida por el Primer Ministro cubano

[824] "Dans les sociétés jusqu'ici épargnées par cette inquiétante évolution, on s'explique mal l'importance que les régimes totalitaires attachent aux simulacres de justice, tout aussi mal que l'acharnement des amis à faire « avouer » Job. Le rapprochement des deux mystères les éclaire l'un et l'autre. Dans les deux cas, les garanties des systèmes judiciaires respectueux des droits de l'homme font défaut. Et l'on recherche la même chose, l'adhésion sincère des accusés à leur condamnation sans preuve, à leur annihilation « sans enquête » comme dit fièrement Elihu. Cette adhésion doit remplacer la preuve." GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers.* Paris, Grasset, 1985. p.123.

[825] VALERO, ARNALDO E. "La revolución impone la última palabra". *Trópico Absoluto. Crítica, pensamiento, ideas.* La Revolución impone la última palabra - (tropicoabsoluto.com) (Última consulta 30/03/2022).

como si se tratara de la misiva de un maligno enemigo. Por sorprendente que parezca, la carta llevaba las firmas de escritores de izquierda y defensores de la Revolución como Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, Italo Calvino, Marguerite Duras, Hans Magnus Enzensberger, Juan Goytisolo, André Pieyre de Mandiargues, Alain Jouffroy, Joyce Mansour, Alberto Moravia, Octavio Paz y algunos otros que ni siquiera podían pronunciar correctamente el nombre de Padilla, mucho menos leer sus poemas. Era un quítame allá esas puyas. Hacía bastante tiempo que muchos intelectuales europeos y americanos estaban desilusionados con la Revolución Cubana. Fidel Castro, por su parte, estaba harto de lo que consideraba una intromisión en su dominio privado. La verdad, los escritores extranjeros y el dictador cubano ya no hacían buena liga: eran socios sin provecho. Sin embargo, por un momento pareció que la cabeza del poeta rodaría rota. Pero Fidel Castro es una versión de Stalin, y Padilla (que escribió un poema sobre la lengua del poeta requisada por el Estado) se retractó y fue puesto en libertad. Para ello tuvo que hacer antes una confesión *a viva voce* en el salón de actos de la Unión de Escritores. El proceso a *Lunes* se desarrolló in camera y el veredicto se dictó en privado [Se refiere al proceso que se llevó a cabo para hacer desaparecer el suplemento cultural del periódico *Revolución*, denominado *Lunes*¸ pues era el día en que se publicaba]. Pero ahora no se trataba de un juicio público tras puertas cerradas, sino de confesión pública que fue todo un espectáculo. Padilla lo interpretó no leyendo un libreto sino siguiendo las líneas de un *scenario* y así, muy al estilo ortodoxo ruso y no cubano católico, confesó a viva voz todo tipo de crímenes literarios y políticos —y hasta crímenes contra el Estado y el pueblo cubanos."[826]

La proclamación pública de su *autocritica*[827] representaba una forma de autoinculpación de crímenes, inventados o no, que podía justificar no solamente los maltratos recibidos

[826] CABRERA INFANTE, GUILLERMO. *Mea Cuba.* Editorial Alfaguara, España, 1999. p.67.

[827] La autoconfesión de Padilla, todo un ejercicio de autosacrificialidad, recalca su papel como culpable, a la par que alaba las injusticias sufridas por la Seguridad del Estado, como un ejercicio expiatorio. Inicia su *Autocritica* así: "Compañeros, desde anoche a las doce y media, más o menos, la Dirección de la Revolución me puso en libertad, me ha dado la oportunidad de dirigirme a mis amigos y compañeros escritores sobre una serie de aspectos a los que seguidamente yo me voy a referir. Yo quiero aclarar que esta reunión, que esta conversación, es una solicitud mía. Que esta reunión ustedes saben perfectamente que la Revolución no tiene que imponérsela a nadie. Yo hice un escrito y yo lo presenté a la Dirección de nuestro Gobierno Revolucionario, yo planteé la necesidad de explicar una serie de puntos de vistas míos, de actividades y actitudes mías, delante de ustedes que son mis compañeros, porque creo que la experiencia mía puede tener algún valor, yo diría que un interesante, un ejemplar valor para muchos de mis amigos y de mis compañeros. Ustedes saben perfectamente que desde el pasado 20 de marzo yo estaba detenido por la Seguridad del Estado de nuestro país. Estaba detenido por contrarrevolucionario. Por muy grave y por muy impresionante que pueda resultar esta acusación, esa acusación estaba fundamentada por una serie de actividades, por una

en la cárcel, sino las futuras sanciones. La violencia autoimpuesta era el mejor método, o eso consideraron, de acallar las críticas internacionales. Pero el mecanismo del chivo expiatorio se les escapaba esta vez de las manos a Fidel y sus acólitos, pues no existía una unanimidad real en cuanto a la efectiva culpabilidad de Padilla, por lo cual, su autoconfesión, no hizo más que exacerbar los ánimos de los detractores internacionales. Continua Cabrera su relato:

> "Después de la confesión al estilo soviético («Compañeros, sé que mi experiencia va a servir de ejemplo, debe servir de ejemplo a otros») se originó una carta en un lugar de Europa más indignada y vehemente dirigida a Castro y firmada por aún más escritores de izquierda, como Nathalie Sarraute y Susan Sontag. Los firmantes estaban avergonzados y furiosos por el ultraje que supone para un poeta obligarlo a confesar crímenes políticos imaginarios. Hablaban de la despreciable indignidad cometida con Padilla. Pero por supuesto no decían cuántos obreros desconocidos y campesinos anónimos habían sido obligados a hacer lo mismo a lo largo y ancho de Cuba en el pasado (desde los comienzos de la Revolución, de hecho) y cuántos más descubrirán *in corpore* algún día que la retractación pública de Padilla no fue un castigo cruel y extraordinario sino una confesión deseada con fervor. Después que Padilla hubo confesado delitos tan absurdos como admitir la autoría del incendio del Reichstag, la voladura del *Maine* en el puerto de La Habana o ser Guy Fawkes en la Inglaterra jacobina, *un extraño período de calma se adueñó de la Isla*."[828]

serie de críticas... Críticas –que es una palabra a la que quise habituarme en contacto con los compañeros de Seguridad– no es la palabra que cuadra a mi actitud, sino por una serie de injurias y difamaciones a la Revolución que constituyen y constituirán siempre mi vergüenza frente a esta Revolución. Yo he tenido muchos días para reflexionar, en Seguridad del Estado. Yo quiero decirles a ustedes algunas cosas sobre mi actitud que muchos de ustedes pueden sentirse sorprendidos de oírme no porque muchos de ustedes las ignorasen, sino porque muchos pueden creer que sea yo capaz de reconocerlas en público. Es decir, no es tanto el hecho de mis actitudes, de mis actividades, como mi disposición a hablar de ellas lo que puede constituir una sorpresa. Yo he cometido muchísimos errores, errores realmente imperdonables, realmente censurables, realmente incalificables. Y yo me siento verdaderamente ligero, verdaderamente feliz después de toda esta experiencia que he tenido, de poder reiniciar mi vida con el espíritu con que quiero reiniciarla." Intervención en la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, el martes 27 de abril de 1971. Herberto Padilla. En PRIETO, ABEL; GÓMEZ TRIANA, JAIME (selección y prologo). *Fuera (y dentro) del juego. Una relectura del «caso Padilla» cincuenta años después*. Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2021. pp.31-59. (No podemos dejar de inquietarnos ante la sorpresa que da encontrar la autoconfesión de Padilla, junto con las cartas enviadas a Fidel Castro y otros documentos del caso, en un libro publicado y ordenado por la UNEAC, la misma institución que orquestó la caída y sacrificio del joven poeta, en 1971).

[828] CABRERA INFANTE, GUILLERMO. *Mea Cuba*. Editorial Alfaguara, España, 1999. p.67-68. La cursiva es nuestra.

Cabrera Infante incide, sin conocerlo, en uno de los aspectos fundamentales del mecanismo del chivo expiatorio. Una vez sucedido la autoconfesión, aun en la ineficacia del sacrificio por las críticas internacionales, la Isla se calmó (¿qué importa para una Isla del Caribe, totalitaria – cerrada –, las críticas de algunos intelectuales en grandes periódicos y revistas, que nunca leerán?). Recordemos que Girard establece el sacrificio expiatorio como el momento álgido de la violencia, por lo cual una vez ocurrida la descarga violenta, la masa se calma y vuelve a generarse la comunidad. La paz entendida como el mejor regalo del sacrificio. Justamente es lo que ocurre tras cada ejercicio sacrificial en Cuba, un período de calma, que presidirá otra crisis, pero que será nuevamente sorteada en el mecanismo expiatorio. Un uso cotidiano de la violencia sacrificial ante los altibajos de la sociedad caribeña. Y aunque para Girard, lo común es que la paz obtenida por el sacrificio redundará en una divinización de la víctima, en los totalitarismos modernos, ocurre que el sujeto divinizado – autodivinizado – es el líder totalitario, por sus "acertadas" decisiones. Justamente las palabras de Octavio Paz, van en esta línea cuando asegura:

> "Por lo visto, la autodivinización de los jefes exige, como contrapartida, la autohumillación de los incrédulos. Todo esto sería únicamente grotesco si no fuese un síntoma más de que en Cuba ya está en marcha el fatal proceso que convierte al partido revolucionario en casta burocrática y al dirigente en césar. Un proceso universal y que nos hace ver con otros ojos la historia del siglo XX. Nuestro tiempo es el de la peste autoritaria: si Marx hizo la crítica del capitalismo, a nosotros nos falta hacer la del Estado y las grandes burocracias contemporáneas, lo mismo las del Este que las del Oeste. Una crítica que los latinoamericanos deberíamos completar con otra de orden histórico y político: la crítica del gobierno de excepción por el hombre excepcional, es decir la crítica del caudillo, esa herencia hispano-árabe."[829]

El uso del término incrédulo por parte de Paz, advierte del trasfondo religioso de estos sucesos. No se castiga a Padilla por su poesía, sino por su incapacidad de creer, y por lo tanto vivir, bajo la luz de la nueva religión que se instauró en Cuba. Es un pecado absoluto el ver a dios (Fidel), el ver su obra (la Revolución), y estar pasivo ante ello. De ahí que el incrédulo, el ateo, es quien es sacrificado. No por su disidencia o acritud política, sino por

[829] PAZ, OCTAVIO. "La autohumillación de los incrédulos" en PADILLA, HEBERTO. *Fuera de juego (edición conmemorativa 1968-1998)*. Ediciones Universal, Miami, 1998. p.171-172.

su inadecuada participación en la nueva fe[830]. Esto es uno de los elementos fundamentales hallados durante nuestra investigación: la persecución sacrificial revolucionaria no responde a un ejercicio político, sino religioso. El disidente político es un ateo, que como tal es sacrificado, pues sus actos atentan contra la verdad iluminadora de la que participa el pueblo. Su ateísmo se constituye, en cierta manera, en un virus que debe ser externalizado con miedo a que infeste al resto de los sujetos.

Si quisiéramos encontrar los elementos del mecanismo del chivo expiatorio en el caso Padilla, tenemos que tener en cuenta: a) su acritud y pasividad intelectual en la obra revolucionaria; b) su contacto y apoyo con sujetos calificados como contrarrevolucionarios; c) un aspecto que hemos dejado para el final, pero no por ello menos importante, es que Padilla era un reconocido homosexual, y aunque se libró de las purgas y persecuciones a estos sujetos llevadas a cabo entre 1965-1968, sería uno de los rasgos estereotipados que no pasarían por alto a futuro[831]; y d) la autoconfesión pública de delitos reales o inventados, como ejercicio expiatorio. Estos son los rasgos que nos señalan el uso del mecanismo en el caso Padilla, al mismo tiempo que lo sitúan a él como una víctima de la violencia totalitaria y del control de la cultura y las artes.

[830] "Este tipo de gobierno y sus conductores, asumen posiciones fundamentalistas que tienden a semejarse a cultos sectarios y excluyentes, al extremo de quienes no acepten "la nueva palabra", son estigmatizados. La confrontación del gobierno con las religiones predominantes es inevitable. Esto ocurrió en el extinto bloque soviético, se produjo en Cuba con los Castro y posteriormente en Venezuela, aunque con menor virulencia. La revolución, que es traumática por naturaleza, conduce a una sociedad polarizada que asume el sectarismo como método de cambio, por lo que no hay espacios para la neutralidad y menos aún para los que cuestionan la viabilidad de la nueva propuesta." CORZO, PEDRO. *Bosquejo sobre la oposición política al totalitarismo y socialismo del siglo XXI Cuba-Venezuela*. Alexandria Library Publishing House, USA, 2016. p.15-16.

[831] Thomas no pasa por alto este detalle en su libro. Sobre la actuación de las fuerzas militares como censores de la cultura, escribe: "Quizás el aspecto más desagradable de todo esto ha sido el papel cada vez mayor que han ido teniendo las fuerzas armadas a través de su órgano, *Verde Olivo*, en la creación de pautas culturales: fue *Verde Olivo* el primero en atacar a Padilla y a otros escritores '*tan flojos como pornográficos y contrarrevolucionarios*'." THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1870. (la cursiva es nuestra). El ataque de *Verde Olivo* que presenta Thomas, se centra justamente, en su homosexualidad, para iniciar un proceso contra Padilla. Los términos "flojo" y "pornográficos", fueron bastamente repetidos en un periodo donde Cuba se centró en la persecución de cualquier "desvío sexual", adecuando los gustos sexuales, la forma de vestir y el comportamiento público y privado, a características contrarrevolucionarias.

La persecución de los homosexuales, los "desafectos", los "lumpen" y la "escoria". La UMAP.

La persecución, estigmatización y encierro de distintos grupos sociales, catalogados como "lacras" o "parásitos", implicó un período de cacería, con fines depurativos en la Revolución Cubana. De estos tristes pasajes de la historia de la Isla, nacen las *Unidades Militares de Ayuda a la Producción* (UMAP)¸ un eufemismo que escondía los campos de concentración y de trabajo forzado. Aún el propio Fidel Castro, años después, reconoció la autoría de estos sitios de reclusión, reconoció parte de la autoría en la estigmatización de los homosexuales y otros "desafectos", al mismo tiempo que se excusó en una concepción retrograda y machista de la época, contrario de la Cuba ilustrada futura.[832]

La UMAP es el resultado de aquellos discursos de misión higienizadora y eugenésica que proyectó Castro en 1963, y que derivarían en una política de reestructuración social, y de "corrección" de sujetos, que consideraban más cercanos a un retorno del estilo previo a la Revolución. Es justamente en estos discursos donde Castro delimita la línea futura de violencia expiatoria, que se concentraría en aquellos sujetos que, afirma el líder político: "Parece que no han adquirido conciencia clara del país que están viviendo, y parece que pretenden ignorar que el proletariado tiene la mano dura, porque trabaja duro, con hierros. Y el proletariado tiene la mano dura cuando hay que tenerla."[833]

[832] "Yo ahora no voy a defenderme de esas cosas, la parte de responsabilidad que me corresponda la asumo. Ciertamente yo tenía otros conceptos con relación a ese problema. Yo tenía opiniones, y más bien me oponía y me habría opuesto siempre a cualquier abuso, a cualquier discriminación, porque en aquella sociedad había muchos prejuicios. Sufrimientos de familias. Ciertamente los homosexuales eran víctimas de discriminación. En otros lugares mucho más que aquí, pero sí eran, en Cuba, víctimas de discriminación, y, afortunadamente, una población mucho más culta, más preparada ha ido superando esos prejuicios […] La discriminación contra los homosexuales ya es un problema bastante superado. La adquisición de una cultura general integral, el pueblo que tenemos hoy… No le voy a decir que no haya machismo, pero ya no como el de aquella cultura nuestra en que era muy fuerte. Con el transcurso de los años, se fue tomando conciencia de todo aquello y se fueron superando aquellos problemas y esos prejuicios fueron disminuyendo. Pero también no se crea que fue fácil." CASTRO RUZ, FIDEL; RAMONET, IGNACIO. *Cien horas con Fidel*. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2006. p.107; LIRA SAADE, CARMEN. "Soy el responsable de la persecución a homosexuales que hubo en Cuba: Fidel Castro". *La Jornada*, (31 de agosto, 2010), p.26. La Jornada: Soy el responsable de la persecución a homosexuales que hubo en Cuba: Fidel Castro (Última revisión 31/03/2022).

[833] Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en la clausura del acto para conmemorar el VI aniversario del asalto al Palacio Presidencial, celebrado en la escalinata de la universidad de la habana, el 13 de marzo de 1963.

Es en este discurso donde Castro inaugura un nuevo espacio sacrificial, transpondiendo las características reservadas a los contrarrevolucionarios, a estos sujetos[834]. Así, queda claro que la persecución, no era a los homosexuales, sino a toda una sección de la sociedad, etiquetada como "lumpen", "parásitos" o "escoria", aquellos que mantenían una "herencia del capitalismo". Las UMAP serían, junto con otros aspectos que denotan el estilo totalitario a la vez que la persecución sacrificial, una de las formas de contención de estos sujetos. El propio Castro definió las tres categorías, que no las únicas, de sujetos que terminarían engrosando la lista de enviados a estos campos de trabajo: "Con aquellas tres categorías se crearon las llamadas Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP), donde iban de las tres categorías de gente: los que por su bajo nivel de estudios no podían manejar aquellas armas, o personas que por su fe religiosa eran objetores de conciencia, o varones en condiciones físicas adecuadas que eran homosexuales. Eso es una realidad, fue lo que ocurrió."[835]

Pero la verdad es que la UMAP es solo la punta del iceberg de un inmenso proceso depurativo del sistema totalitario que buscaba intervenir en todos los espacios, públicos y privados, hasta someter al hombre a la voluntad del Estado, generando así el tan ansiado hombre nuevo[836]. La UMAP fue solo una parte de un proceso de limpieza extrema que con un sentido profiláctico determinó que algunos sujetos sociales eran los causantes del problema, y al igual que un virus, se requería de una medicina oportuna que los eliminase. La estigmatización que sufrieron los grupos "parasitarios" era parte del procedimiento de identificación, aislamiento y eliminación de los problemas de la Revolución. La lógica que se movía tras este sistema era que algunos sujetos eran proclives a un retorno de las costumbres prerrevolucionarias, lo que los convertía, automáticamente, en un foco de infección para toda la sociedad. La terminología médica, al igual que la terminología

[834] "Con esta arenga, Fidel Castro sentaba un precedente que luego se traduciría en políticas concretas. Como se sabe, la estructura y el tono de sus largas alocuciones se asemejaban a los sermones de tipo religioso, con altos matices de adoctrinamiento y alfabetización política. En esa ocasión, el líder establecía una 'cadena de equivalencia' negativa apelando al resentimiento de clase como recurso movilizador, en la que sujetos de ascendencia burguesa o muchachos con prácticas urbanas de sociabilidad, son etiquetados como escoria, gusanos, lumpen. Los homosexuales se conjugaron también en esa ecuación." SIERRA MADERO, ABEL. "'El trabajo os hará hombres'. Masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta". *Cuban Studies,* Vol. 44, (2016). pp. 309-349. p.320.

[835] CASTRO RUZ, FIDEL; RAMONET, IGNACIO. *Cien horas con Fidel.* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2006. p.107

[836] "Las UMAP no pueden ser entendidas como una institución aislada, sino como parte un proyecto de "ingeniería social" orientado al control social y político." SIERRA MADERO, ABEL. "'El trabajo os hará hombres'. Masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta". *Cuban Studies,* Vol. 44, (2016). pp. 309-349. p.314.

violenta sacrificial, acompañaron este periodo histórico como justificación semántica de la depuración violenta. Era, como coloquialmente se usa en Cuba, una "medicina para caballos" capaz de destruir el virus al mismo tiempo que fortalecer la sociedad. Este proceso, al igual que la semántica que lo acompaña, era un macabro aprendizaje de los totalitarismos europeos y soviéticos, de la primera mitad del siglo XX. Algunos consintieron en denominar la UMAP como gulag cubano.[837]

Justamente el problema de la UMAP es su perentoria capacidad de ocultación de la historia del momento. No solamente ocurrió una persecución de la homosexualidad, sino de un ingente número de sujetos estigmatizados y perseguidos por distintas causas. La Revolución Cubana inauguraba un período de exquisitez de escrúpulos en su selección de categorías victimarias, generando una moralidad altiva como punto de inflexión en la selección de los enemigos del pueblo. Puritanismo y Revolución se volvían realidades idénticas, donde el proceso de formación de una sociedad nueva exigía, en último término, una erradicación puritana de ciertos "fenómenos" que escapaban del espacio definido por la Revolución.[838]

En contra de cualquier ambición de ver en las UMAP y sus derivados, un centro de internación para homosexuales[839], Joseph Tahbaz declara en su artículo que la mayor

[837] El evidente título del libro de Enrique Ros, sobre los terribles acontecimientos dentro de estos campos de trabajo resulta, junto con los testimonios recogidos en la obra, un recorrido de la experiencia vital de los sujetos que pasaron por la UMAP, al mismo tiempo que da características, correlacionables, de la esencia de estos sitios con sus hermanos soviéticos. ROS, ENRIQUE. *La UMAP: el Gulag castrista*. Ediciones Universal, Miami, 2004.

[838] "But though there is no intrinsic connection between sexual permissiveness and social organization, there is, I am bound to note with a little regret, a persistent affinity between revolution and puritanism. I can think of no well-established organized revolutionary movement or regime which has not developed marked puritanical tendencies. Including marxist ones, whose founders' doctrine was quite unpuritanical (or in Engels's case actively anti-puritanical). Including those in countries like Cuba, whose native tradition is the opposite of puritan.: But though there is no intrinsic connection between sexual permissiveness and social organization, there is, I am bound to note with a little regret, a persistent ainity between revolution and puritanism. I can think of no well-established organized revolutionary movement or regime which has not developed marked puritanical tendencies. Including marxist ones, whose ounders' doctrine was quite unpuritanical (or in Engels's case actively anti-puritanical). Including those in countries like Cuba, whose native tradition is the opposite of puritan." HOBSBAWM, E.J. *Revolutionaries. Contemporary Essays*. Phoenix, London, 1973. p. 218.

[839] Esta es la postura de Cabrera Infante que se centra en la persecución a los homosexuales. Escribe: "La explicación se halla en un infame flagelo social. El Gobierno tenía (y tiene) una oscura obsesión antimaricas, travestis y bugarrones —en fin, toda clase de pederastas. De ahí la P grande en la puerta. Cinco años después, llegaron incluso a construir campos de concentración para homosexuales, especialmente para aquellos que padecían de Desviacionismo, enfermedad epidémica del comunismo. En el Congreso de Educación y Cultura, celebrado en 1971, una de las principales resoluciones adoptadas, que más que una resolución pareció una solución (final), fue la de no permitir que los homosexuales (entonces llamados

parte de los internados en estos campos eran religiosos y homosexuales, pero que también se encontraban otras categorías de "lumpen", como los hippies[840], los abakúa (secta religiosa afrocubana), los así denominados por los discursos castristas marihuaneros y otros drogadictos, las prostitutas y los vagos.[841] Tahbaz concluye que es una amplísima lista de sectores los que terminan llenando la UMAP, por lo cual sería un error la decisión de tomar estos campos como espacios de internamiento para homosexuales.

Una vez inaugurado el espacio idóneo para la catalogación victimaria, a través de los discursos de persecución de Castro de 1963, se inicia un período de estigmatización prolongada de la homosexualidad y demás "males sociales". Todos los autores consultados para nuestra investigación, ponen sus miras en la línea ensayística de Samuel Feijóo, como uno de los principales exponentes de la persecución organizada a los homosexuales. De las diversas publicaciones de Feijóo, su texto de "Revolución y vicios", resulta, además de por su título, toda una campaña de señalamiento y ataque a distintos sectores de la sociedad[842]. Como escribe Abel Sierra, a quien consideramos el investigador más avanzado en su estudio sobre la UMAP:

> "El 15 de abril de 1965, varios meses antes de que se hiciera el primer reclutamiento de las UMAP, el escritor Samuel Feijóo publicó en el periódico *El Mundo* un texto que da cuenta de estas tensiones entre la conjunción del discurso religioso político con el discurso higiénico. El texto hace un inventario de los "vicios heredados del capitalismo" y aseguraba que el tráfico de drogas, la prostitución, los juegos de azar, y la "holgazanería" ya habían desaparecido casi totalmente. Entre los vicios que quedaban por liquidar, el escritor señalaba al alcoholismo y el 'homosexualismo

«enfermos de patología social») ocupasen puestos desde los que pudieran pervertir a la juventud cubana. (¿Y qué me dicen de los niños de Cuba? La pedofilia está más extendida de lo que se dice.) No deberían ocupar lugares de importancia en los círculos culturales o en las actividades artísticas ni tampoco representar a la Revolución en el extranjero. (Al enterarse de esta resolución, el cuerpo de ballet [masculino] de Alicia Alonso dio un paso largo, una *grande jetée*: de Praga a París.) Fue el mismo Fidel Castro, por supuesto, quien cerró el Congreso con esa sentencia segregante: «Vivirán pero no pervertirán.»" CABRERA INFANTE, GUILLERMO. *Mea Cuba.* Editorial Alfaguara, España, 1999. p.61.

[840] Resulta irónico, tanto para Thomas como para nosotros que exista una campaña de persecución a los hippies por su estilo desaliñado, su forma de vestir o la música que oyen, teniendo en cuenta que la Revolución Cubana fue efectuada por un grupo de jóvenes desaliñados que se denominaron "los barbudos". THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1829.

[841] TAHBAZ, JOSHEP. "Demystifying las UMAP: The Politics of Sugar, Gender, and Religion in 1960s Cuba". *Delaware Review of Latin American Studies*. Vol, 14, No.2 (dec. 2013) 1-17.

[842] FEIJÓO, SAMUEL. "Revolución y vicios", *El Mundo.* Vol. 64, No. 21246 (15 de abril, 1965).

campeante y provocativo' con el que había que acabar porque era uno de los 'funestos legados del capitalismo'. «*No se trata de perseguir a homosexuales, aseguraba, sino de destruir sus posiciones, sus procedimientos, su influencia. Higiene social revolucionaria se llama esto*»."[843]

El texto de Feijóo redunda en una crítica a la homosexualidad como un "vicio heredado", al mismo tiempo que determina, a través de las palabras de Castro de 1963, que el método de "reeducación" era el trabajo duro en el campo. La mención a *higiene social*, generaba en la población un sentido preventivo en el contacto con estos sujetos, al mismo tiempo que un miedo que concluía en la violencia que padecieron todos los personas afectados por las palabras de Feijóo. La denominación *higiene social*, hacia entender que una campaña contra la homosexualidad y el resto de "lumpen", no era un ejercicio de violencia contra sujetos señalados *a priori*, sino un principio de protección de la sociedad del contagio con los males pasados. Aun así, se utilizase el término que fuere, la verdad que oculta la UMAP y los actos que la acompañaron, antes y después, denotan una acción violenta, de forma sacrificial depurativa, hacia los homosexuales y demás personas señaladas.

En las palabras de Feijóo se naturaliza el ejercicio de la privación de la libertad, del trabajo forzado, la persecución y de la expulsión laboral, de los homosexuales y la "escoria". Además, en su texto, señala que:

"En una ocasión Fidel nos advirtió que en el campo no se producen homosexuales, que allí no crece ese producto abominable. Cierto. Las condiciones de virilidad del campesinado cubano no lo permiten. Pero en algunas ciudades nuestras aún prolifera. Allí se unen, se apiñan, se protegen, se infiltran […] contra él se lucha y se luchará hasta erradicarlo de un país viril, envuelto en una batalla de vida o muerte contra el imperialismo yanqui. Y que este país virilísimo, con su ejército de hombres, no debe ni puede ser expresado por escritores y 'artistas' homosexuales o seudohomosexuales. Porque ningún homosexual representa la Revolución, que es asunto de varones, de puño y no de plumas, de coraje y no de temblequeras, de entereza y no de intrigas, de valor creador y no de sorpresas merengosas. Porque la literatura de los homosexuales

[843] SIERRA MADERO, ABEL. "'El trabajo os hará hombres'. Masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta". *Cuban Studies,* Vol. 44, (2016). pp. 309-349. p.319.

refleja sus naturalezas epicénicas, al decir de Raúl Roa. Y la literatura revolucionaria verdadera no es ni será jamás escrita por sodomitas […].”[844]

La oportunidad de sugerir, como hace el intelectual cubano, una interrelación entre ser revolucionario y ser un hombre viril (que se ejemplificaba especialmente en el campesino)[845], da pie a una campaña de organización de un espacio específico donde recluir a los distintos sujetos estigmatizados y aprovechar su fuerza de trabajo; esto es la UMAP. Como observa Roberto Marrero:

“Evidentemente se refiere aquí al discurso precitado de Fidel Castro, del 13 de marzo de 1963, donde la referencia al tema es ambigua, pero en la época fue entendida como que hablaba clara y distintamente de la homosexualidad. La solución del ‘mal’, una vez más, se considera que está fuera de las ciudades, esto es, en el campo. Más allá de la cuestión homofóbica, este artículo muestra una constante de la época: homologar virilidad, trabajo obrero o campesino y Revolución. Lo que no sea ‘viril’ no es revolucionario, parece decir. Y lo revolucionario, por antonomasia, son los campesinos y los obreros; por tanto, la juventud debe estar en contacto directo con ellos y su trabajo. La sinonimia es clara: delincuencia, extracción de clase no proletaria y/o campesina, vicios capitalistas, vida citadina, homosexualidad: todo esto está en la misma línea y del otro lado de la barricada revolucionaria. Son el enemigo.”[846]

La opción de rentabilizar el trabajo de estos sujetos, que por distintos motivos no podían pasar el Servicio Militar Obligatorio (SMO), se convirtió en uno de los principales atractivos para la emergencia de la UMAP. Ante un grupo de sujetos que “corrompían”

[844] FEIJÓO, SAMUEL. “Revolución y vicios”, *El Mundo.* Vol. 64, No. 21246 (15 de abril, 1965) 4.

[845] Resulta, o así parece, contradictorio que justamente detrás del impetú revolucionario por la virilidad se encontrase una categorización victimaria que atacase la virilidad extrema: el machismo. En su artículo Tahbaz, un extremismo de virilidad podía ser causa, también, de la persecución y reclusión en la UMAP, en tanto que se entendía que una actitud machista, además de ir en contra de la dignidad de la mujer, no representaba correctamente los objetivos de alcanzar una sociedad comunista y un hombre nuevo. “The Revolution viewed Abakuá as a threat because its brand of masculinity was considered overly aggressive and degrading to women […] Here, the machismo of the Abakuá is portrayed as a violent, misogynist extreme of the true *hombría* (manliness) of the Revolution. In this manner, the Cuban Revolution used the rhetoric of gender policing against those on either end of the traditional masculinity spectrum, both those who were insufficiently masculine and those who were excessively *machista* (chauvinistic). […] On both ends of the spectrum, the Revolution reinterpreted certain gendered behavior as detrimental to the goals of a communist society.” TAHBAZ, JOSHEP. “Demystifying las UMAP: The Politics of Sugar, Gender, and Religion in 1960s Cuba”. *Delaware Review of Latin American Studies*. Vol, 14, No.2 (dec. 2013) 1-17. p.10.

[846] GARCÉS MARRERO, ROBERTO. “Los primeros años de la Revolución cubana y las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP)”. *Historia Critica*. No. 71 (2019) 93-112. p.98.

la sociedad con sus actos, la creación de un espacio aislado de la población, donde pudiera además obtenerse un redito productivo – más en estos años, carentes de industrias, donde Cuba estaba centrada en el aumento de la producción azucarera y de otros cultivos –, al mismo tiempo que realizar una experimentación de ingeniería social para la reeducación, se hizo deseable. Las UMAP eran los espacios idóneos para el traslado y contención de estos sujetos, al mismo tiempo que imponerles la ideología de la forma más determinante. De aquí que muchos investigadores observen que las UMAP fueron pensadas como espacios de reeducación ideológica y de cambio de la actitud de los sujetos, a través del trabajo de campo y de la experiencia de la disciplina militar.[847]

Para el origen de la UMAP, en el año 1965 y posteriores a la desaparición de las mismas, en el denominado *Quinquenio gris*, se optó por una verdadera caza de brujas, una depuración que fungió como una purga de todos los estratos sociales, además de una irredenta persecución hacia los homosexuales, comprendiendo que un gusto sexual "desviado" era signo de contrarrevolución[848]. De ahí que se suprimieran los derechos de estos sujetos hasta la despersonificación[849]. La única forma de llevar a estos campos de trabajo forzado a la lacra social, era en una revisión integral de la sociedad misma. Escribe

[847] Un artículo de estos años de Gerardo Rodríguez Morejón insistía en la categorización como lacras sociales de los sujetos internados en las UMAP, al mismo tiempo que el carácter reeducativo de las mismas. "Entre ellos los había con características de verdaderos lumpens. Otros tenían una formación distorsionada por creencias religiosas que les prohibían saludar la bandera Patria y defenderla del enemigo. Muchos de estos últimos, aunque siguen practicando su religión (por ejemplo, no trabajan los sábados y entonces esa tarea la rinden el domingo, que es de descanso general para los demás), ya han expresado su deseo de prepararse para defender a su Patria. El comandante Casillas conversaba con algunos de sus oficiales cuando le escuchamos una frase que bien habla del alcance de esta obra —que es solo una pequeña parte del extraordinario total de la Revolución—: 'nuestra meta no es de solo 15 días, ni siquiera de 15 años…' Y es que la proyección de ella se adentra mucho en el futuro, creando la conciencia del hombre nuevo, del hombre comunista." RODRÍGUEZ MOREJÓN, GERARDO. "UMAP: forja de ciudadanos útiles a la sociedad". *El Mundo*. Vol. 65, No. 21554 (14 de abril, 1966) 5.

[848] "Por último, es importante señalar que la extinción de estas Unidades no significó el cese de las ideas que les dieron origen: al contrario, a partir de la década de los setenta, en realidad esta intención reguladora extrema se intensificó desde el campo cultural con el I Congreso de Educación y Cultura (en 1971), donde se inauguró lo que algunos intelectuales denominan el 'quinquenio gris', con la censura absoluta de cualquier acto creativo o comportamiento considerado como no adecuado. Durante años, la sanción social contra religiosos de cualquier denominación, homosexuales —o que se presumiera que lo fuesen— y personas con familia en el extranjero o con intenciones de emigrar se mantuvo, e iba desde la prohibición de acceder a la educación universitaria hasta ocupar." GARCES MARRERO, ROBERTO. "Los primeros años de la Revolución cubana y las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP)". *Historia Critica*. No. 71 (2019) 93-112. p.109-110.

[849] LUMSDEN, IAN. *Machos, Maricones, and Gays: Cuba and Homosexuality*. Temple University Press, Philadelphia, 1996. p.76; YOUNG, ALLEN. *Gays under the Cuban Revolution*. Grey Fox Press, 1981. p.28; SALAS, LUIS. *Social Control and Deviance in Cuba*. Praeger Publishers, New York, 1979. p.160-161; GUERRA, LILIAM. Visions of Power in Cuba. University of North Carolina Press, 2012. p.247; THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1828-1829

Madero "Este proceso que comenzó a mediados de 1965, -a unos pocos antes meses del primer llamado a las UMAP-, tuvo un carácter de 'purga', de cruzada social. Estas purgas fueron encabezadas por la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC) contra aquellos que no eran percibidos como 'revolucionarios', entre los que se encontraban los religiosos y los homosexuales."[850]

La UJC asemejaba al homosexual, al religioso, al vago, etc., con la contrarrevolución, por lo cual se arrogaban el derecho a una criba de los sujetos. Cabe resaltar, en el texto de Madero, que introduce el método específico de selección victimaria.

> "Sobre el método empleado en las depuraciones Ileana Valmaña señaló: 'Las asociaciones de estudiantes valoran aula por aula dentro de las respectivas escuelas. El análisis que se hace resulta sumamente objetivo, sereno y profundo para evitar errores extremistas; discutiéndose hasta que el resultado sea unánime [. . .] *Sino no hay unanimidad no se toma la decisión al respecto.* Por nuestra parte aplaudimos la iniciativa, el método y sus resultados; él nos llevará a lograr buenos técnicos y científicos con una actitud revolucionaria ante la vida y a forjar y pertrechar ideológicamente nuestro estudiantado frente a la blandenguería burguesa, las ideas extrañas y el oportunismo, el homosexualismo y los enemigos del pueblo'."[851]

La necesidad de la unanimidad para acusar de homosexualidad u otro delito "contra la actitud revolucionaria", someter a juicios públicos y despedir del trabajo nos trae a la memoria las ideas girardianas. Es justamente la misma unanimidad sacrificial que permite la celebración del ritual expiatorio. La unanimidad en la selección victimaria y en el sacrificio del chivo expiatorio. Posteriormente eran enviados a la UMAP, en ese proceso de reeducación forzosa.

Tanto las Unidades de ayuda a la producción como los acontecimientos que gravitaron en torno a ella, se constituyen como verdaderos ejercicios expiatorios de la sociedad cubana. Un período obscuro donde la violencia sacrificial, los campos de concentración y la estigmatización, se justificaban bajo el principio de *higienización social*, uno de los principales sustentos de la construcción mitológica, en el totalitarismo, del hombre nuevo

[850] SIERRA MADERO, ABEL. "'El trabajo os hará hombres'. Masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta". *Cuban Studies,* Vol. 44, (2016). pp. 309-349. p.322-323.

[851] *Ibid.* p.324.

y de la sociedad nueva. Es una suerte que la sociedad cubana supo superar este infructuoso período. Y aunque en la actualidad aún encontramos trazas de machismo, la estigmatización que sufrieron miles de personas por su condición sexual, por su religión o por su estilo de vida, ya no ocurre como en esos terribles años.

Los ataques a la Iglesia en Cuba. La religión política contra la religión católica.

Ningún experimento totalitario, con su esencia como religión política, puede permitirse el dejar libre a la Iglesia Católica. Y junta a ella padecen, finalmente, todos los sistemas de creencias existentes en un país. La Iglesia Católica ha sido siempre la piedra de tropiezo de los sistemas totalitarios, pues su auténtica búsqueda de la libertad de la persona humana, atenta al sometimiento y destrucción antropológico que buscan los totalitarismos modernos. Además, como cree Girard, la Iglesia Católica es siempre un *paráclito* de la inocencia de la víctima.

Era lógico que en la Cuba revolucionaria, moviéndose sutilmente hacia el totalitarismo de estilo carismático, se alcanzará un momento de alta tensión entre la Iglesia Católica y la Revolución. Más teniendo en cuenta la fuerza que representaba, en la sociedad civil, en los medios de comunicación y en el sistema de educación, la Iglesia como institución y los fieles laicos. Atrás quedaban esos primeros años de reconocimiento de la labor de unos y otros, y se iniciaba una encarnizada batalla dialéctica y, a futuro, un ejercicio de exterminio y persecución de la Iglesia y sus miembros. Una persecución fomentada, por un discurso recordatorio de los "pecados" de la Iglesia en su apoyo a Batista y otros dictadores, al mismo tiempo que "des-conocimiento" (*méconnaissance*: ignorancia ante la verdad conocida) de la labor prestada a favor de la lucha guerrillera en la Sierra y en el Llano[852].

[852] Samuel Farber expone alguno de los argumentos utilizados en contra de la Iglesia, de cómo era su actitud antes de la Revolución. "The Roman Catholic Church played an important role in the overthrow of several Latin American dictators of the 1950s, including Colombia's Gustavo Rojas Pinillas, Argentina's Juan Perón, and Venezuela's Marcos Pérez Jiménez. Such was not the case in Cuba. The Catholic hierarchy and the heavily Spanish regular clergy were politically conservative and went along with the dictatorship; Cardinal Manuel Arteaga of Havana even congratulated Batista after the general's successful coup d'état and was photographed with him on many occasions. Nevertheless, when hostilities reached a boiling point in 1958, the church called on Batista to bring peace through the establishment of a commission on harmony and the formation of a government of national unity. These catholic efforts failed, and the church hierarchy lost its opportunity to play an important role as a mediator. […] This was not surprising. Cuban Catholicism

La consolidación del totalitarismo en Cuba, su ataque a la sociedad civil y a las libertades de prensa, fueron el detonante de la batalla entre la Revolución y la Iglesia Católica[853]. Kapcia cree que con la pérdida de la "neutralidad", que nunca existió, de la Iglesia hacia la política, se abrió un espacio de persecución funesto contra la religión en Cuba.

> "Therefore, the church soon moved from an initial attitude of cautious welcome to one of open hostility […] which would result in the expulsion of hundreds of (mostly Spanish) clergy in 1961 and institutional pressure from PSP and some M26J activists to treat all religion as the 'opium of the people'. By the late 1960s, the church had retreated to a position of quasi-clandestine semi-isolation, in a self-imposed (but encouraged) internal exile, some of its clergy being harassed and even interned in UMAP camps. Meanwhile, some of the Protestant churches continued to be more tolerated by the authorities, given their firmer working class (and black) social base."[854]

Ernesto Cardenal, por otro lado, señala en una conversación con un joven cubano que él no veía una persecución ni "purificación" de la Iglesia.

> "Un joven que hace de sacristán dice que gracias a Dios la Iglesia de Cuba ya fue *purificada*… Ya no se mete en política – antes tal vez sí se metió –, y en su opinión es la Iglesia que está mejor en América Latina. Le dije yo que me perdonará la franqueza, que me parecía que esta era la Iglesia más retrógrada de América Latina. Que no era asunto de no meterse en política, sino meterse en política y ser revolucionario. y que

was politically weak for reasons deeply rooted in Cuban history. The church had supported Spanish colonialism during the Cuban struggles for independence. The great majority of the Cuban independence leaders were Masons, and if they were not strongly anticlerical, they at the very least favored a strict separation of church and state, the policy adopted by the new Cuban republic in 1902 In addition, the weakness of the Cuban oligarchy significantly diminished the church's influence. The church was also disadvantaged by the fact that most priests were Spanish and that the parishioners were mostly white, urban, and middle and upper class. Most peasants and rural workers had little contact with Catholic churches and priests. Although the great majority of the population was nominally Catholic, only a small proportion of Cubans actively practiced the Catholic religion." FARBER, SAMUEL. *The origins of the Cuban Revolution reconsidered.* The University of North Carolina Press, United States, 2006. p.52-53. Ernesto Cardenal por otra parte, y muy cercano a su pensamiento de teología de la liberación, aseguró: "En Cuba no se tiene buen concepto de los curas. El clero antes de la Revolución era malo: burgués, retrogrado, batistiano" CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.35.

[853] "La destrucción de la prensa libre marcó el inicio de la campaña de la Iglesia contra la Revolución." THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1641.

[854] KAPCIA, ANTONI. *A short history of Revolutionary Cuba. Power, authority and the State since 1959*. Bloomsbury Academic, United Kingdom, 2021.p.50.

yo no tenía la impresión de que esta Iglesia hubiera sido perseguida, y tampoco de que estuviera purificada."[855]

Creemos, por la investigación que hemos realizado, que la Iglesia Católica y sus miembros sufrieron una persecución expiatoria, al ser catalogados como elementos contrarrevolucionarios, y como espacios para la formación de agentes de la contrarrevolución. Esto además se produce junto a la construcción de una religión política totalitaria que se adueñará de las funciones de la religión, desde los supuestos políticos. La existencia de una religión política es, creemos, también una forma de persecución expiatoria, pues la religión política no puede convivir con las religiones clásicas, por lo tanto existe un imperativo persecutorio. Nuestra exposición de los ataques a la Iglesia y sus miembros como un chivo expiatorio, nacen teniendo en cuenta todos estos elementos: a) la persecución y ejecución de católicos, o el exilio, retratados como agentes contrarrevolucionarios por su anticomunismo; b) la construcción de una religión política que reprimió los espacios públicos de la religión, relegándolos a meros espacios privados; al mismo tiempo la propuesta de crear una "Iglesia Nacional Revolucionaria"; c) el encierro de seminaristas y sacerdotes en la UMAP; d) la expulsión de sacerdotes y religiosas de Cuba, junto a la nacionalización de las escuelas y universidades católicas. Como existe una amplia bibliografía sobre el tema de la persecución de la Iglesia Católica en Cuba, solo realizaremos un bosquejo por encima de estos aspectos señalados.[856]

Fue el arzobispo de Santiago de Cuba, monseñor Enrique Pérez Serantes, el mismo que salvó la vida a Fidel Castro, el primero en ponerse en pie contra los ataques a la libertad en Cuba, y como señala Uría, entendía que llegaba un momento de no retorno. "Ante el veloz recorte de libertades, Pérez Serantes decidió que era el momento de aclarar de una vez por todas que no se podía ser católico y revolucionario al mismo tiempo. Cierto es que ya había tratado esta cuestión con anterioridad, pero en la primavera de 1960 el

[855] CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.115.

[856] MONTENEGRO GONZÁLEZ, AUGUSTO. "Historia e historiografía de la Iglesia en Cuba (1953-1958). *Anuario de Historia de la Iglesia*, No. 14 (2005) 313-349; MONTENEGRO GONZÁLEZ, AUGUSTO. "Historia e historiografía de la Iglesia en Cuba (1977-1994). *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 19 (2010) 293-338; KIRK, JOHN H. "La Iglesia católica en Cuba". *Temas*: *Cultura, Ideología, Sociedad.* No.2 (abril-junio 1995); KIRK, JOHN H. Between God and the Party: Religion and Politics in Revolutionary Cuba. University Press of Florida, 1989; PAZOS, ANTÓN. La Iglesia en la América del IV Centenario. MAPFRE, Madrid, 1992; CÁRDENAS, EDUARDO. *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*. MAPFRE, Madrid, 1992; URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011; SUÁREZ POLCARI, RAMÓN. *Historia de la Iglesia Católica en Cuba*. Tomo II, Miami, 2003; FERNÁNDEZ SONEIRA, TERESA. *Historia de la educación católica, 1582-1961*. Tomo II, Miami, 1997.

arzobispo concluyó que no había vuelta atrás: la posición de la Iglesia frente a la dictadura de Castro tenía que ser frontal."[857]

Las cartas pastorales que dieron inicio a la contienda se enfrentaban contra el comunismo y tomaban una posición directa al respecto. No existe forma de ser católico y comunista a la vez[858]. Esta postura, por parte de la Iglesia Católica en 1960, no es una novedad, pues ya la Iglesia a nivel mundial había condenado el comunismo internacional. Además no debemos olvidar que Monseñor Pérez Serantes era gallego, y estaba muy unido al estilo del nacionalcatolicismo que se había desarrollado bajo el gobierno de Franco. La Iglesia Católica Cubana se interponía en el camino de la construcción del totalitarismo en Cuba, al mismo tiempo que daba a conocer las verdades ocultas en la formación del gobierno revolucionario. Se inició, nuevamente, una distinción entre los sujetos, y esta vez quedaba claro desde la jerarquía eclesiástica que no se podía aceptar los dos caminos, no se podía ser católico y revolucionario, por lo cual, imponían a los sujetos una toma de decisiones.[859]

La Revolución haría lo mismo y estigmatizaría en sus discursos a los católicos. La Iglesia Católica se convertiría en un espacio de subversión, y por lo tanto, aquellos que confesaran su fe católica se volvían, automáticamente, contrarrevolucionarios. Esta adecuación simbólica empieza a asentarse en la correlación que hizo el gobierno entre los católicos y los capitalistas.[860]

---

[857] URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.376.

[858] PÉREZ SERANTES, ENRIQUE. "Roma o Moscú". En *La voz de la Iglesia en Cuba. 100 documentos* episcopales. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. México, 1995. pp.93-97.

[859] "Concedía Pérez Serantes que había católicos dispuestos a confiar en la revolución a pesar de la evidente deriva comunista, pero les advertía de que la postura correcta era convertirse en opositor. Para reforzar sus argumentos recordó las palabras de Pío XI en la encíclica Divinis Redemptoris («El comunismo es intrínsecamente perverso»), así como el deber de todos los bautizados de rechazar el materialismo ateo que se extendía con el fin de «subvertir todo el orden social desde sus fundamentos, con la pretensión de formar una nueva Humanidad sin Dios»." URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. p.377.

[860] "El catolicismo era sobre todo una religión de la burguesía. Conforme la Revolución se iba haciendo cada vez más socialista, estos católicos se iban haciendo cada vez más anti-revolucionarios, y como consecuencia los revolucionarios se iban haciendo cada vez más anti-religiosos. Junto a la intransigencia de los que creían que por ser católicos tenían que ser anticomunistas, estaba la de los otros que creían que por ser revolucionarios tenían que ser anticatólicos". CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.277.

La actitud de unos y otros, y el aumento de las cartas pastorales que acusaban de comunismo ateo a la Revolución cubana[861], y reclamaban un cambio en la ideología gubernamental, permitieron una distancia mayor entre Iglesia y Revolución. Esta distancia llevó a la toma de una posición persecutoria por parte del totalitarismo en la Isla. Los discursos de persecución contra la Iglesia Católica, por parte de Castro y otros líderes cubanos[862], generó una deriva persecutoria y una purga social a los católicos en la Isla. Ante cada Carta Pastoral, o Circular de los Obispos católicos, Uría da a conocer las revueltas sociales y los actos de repudio orquestados por los revolucionarios en contra de los cristianos. Estos actos de repudio iban acompañados de destrucción de las propiedades de la Iglesia[863], de ataques a los sacerdotes y laicos[864] y de amenazas constantes. Para Uría este era un periodo caótico que recordaba las persecuciones de la Iglesia española, en tiempos de la República. Pero el mismo investigador reconoce que:

> "Las manifestaciones anticatólicas fueron constantes durante los siguientes días, por lo general delante del arzobispado. El miedo se extendió con rapidez y muchos pensaron que se estaba a las puertas de un martirio como el ocurrido en la España republicana durante la Guerra Civil. Sin embargo el comunismo internacional había aprendido la lección española de 1936 y concluyó que el asesinato de sacerdotes ya no era necesario: ahora bastaba con una tenaz campaña de acoso moral y desprestigio:

[861] En el periodo de 1960-1961 la Iglesia Católica evidencia un aumento en el número de cartas pastorales y otras publicaciones, como respuesta, una tras otra, de los ataques recibidos por el Gobierno revolucionario: Al pueblo de Santiago de Cuba -La Santa Misión (Mons. Enrique Pérez Serantes, Arz. de Stgo. de Cuba. 15-8-1960); Circular "Por la unidad de la Iglesia" (Mons. Enrique Pérez Serantes, Arz. de Stgo. de Cuba. 1- 9-1960); Circular "Ni traidores ni parias" (Mons. Enrique Pérez Serantes, Arz. de Stgo. de Cuba. 24-9- 1960); ¿Es cristiana la Revolución Social que se está verificando en Cuba? (Mons. Eduardo Boza Masvidal, Obispo Auxiliar de La Habana, "La Quincena", 30-10-1960); Carta pastoral Roma o Moscú (Mons. Enrique Pérez Serantes. Stgo. de Cuba, 30-10-1960); Circular "Vivamos en Paz" (Mons. Enrique Pérez Serantes, Arz. de Stgo. de Cuba. 21-11-1960); Carta abierta del Episcopado al Primer Ministro (4 de Diciembre de 1960); La Voz de la Iglesia (Mons. Enrique Pérez Serantes, Arz. de Stgo. de Cuba. 6-12-1960); Circular con Cristo o contra Cristo" (Mons. Enrique Pérez Serantes, Arz. de Stgo. de Cuba. 23- 12-1960); Circular "Respeto y Justicia" (Mons. Enrique Pérez Serantes, Arz. de Stgo. de Cuba. 22-1- 1961); Carta abierta del Arzobispado a la Federación General de trabajadores de Oriente y a la Asociación provincial campesina "Frank País" (Mons. Enrique Pérez Serantes, Arz. de Sgto. de Cuba. 11-2-1961). *La voz de la Iglesia en Cuba. 100 documentos* episcopales. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. México, 1995.

[862] "Por increíble que parezca otros dirigentes eran más radicales que el primer ministro. Por ejemplo, el director del INRA [Instituto Nacional de Reforma Agraria], Antonio Núñez Jiménez, que aseguró en un violento discurso a principios de enero que 1961 no sólo sería el *Año de la Educación*, también sería el *Año del Paredón*." URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011.p. 453.

[863] *Ibid.* p.427, 460-461.

[864] *Ibid.* p. 402, 404-405, 419, 420-421, 460-461.

«Ese fue el principio del enfrentamiento abierto y el comienzo de los actos de repudio contra los católicos».”[865]

El acto de repudio era una forma más sutil de sacrificio expiatorio. El derramamiento de sangre de sacerdotes hubiera significado un importante problema internacional en un momento muy delicado de la Revolución, por lo cual los actos de acoso y repudio representaban, para la masa enardecida, una excelente forma de violentar a los católicos.

Además de los actos de repudio y el acoso constante, la Iglesia sufrió el encarcelamiento de cientos de sus miembros en la UMAP, especialmente sacerdotes y seminaristas. El fusilamiento de cientos de personas, que por su fe eran considerados cercanos a la contrarrevolución, y que antes de ser fusilados gritaban ¡Viva Cristo Rey![866]. La nacionalización de las escuelas y universidades católicas, so pretexto de ser espacios de formación contrarrevolucionarias[867]. Y la deportación forzosa de sacerdotes, religiosos y religiosas[868].

---

[865] *Ibid.* p.462. En su bibliografía Fidel asegura que: “Algunos hechos fueron graves, pero nunca hubo un sacerdote fusilado... Y ésta es la única revolución radical que no ha fusilado sacerdotes. En México, usted sabe lo de los cristeros y todas esas guerras... Si analiza la historia de Francia donde usted adquirió, pienso, mucho de su pensamiento aunque naciera fuera de Francia... Nosotros somos la excepción. Y eso demuestra que nosotros nos hemos guiado por determinados criterios y principios políticos y éticos, las dos cosas. Eso es muy importante. Si no se sabe, si no se dice, si se oculta en esos medios en los que tanto se critica a la Revolución Cubana, a mí no me preocupa gran cosa.” CASTRO RUZ, FIDEL; RAMONET, IGNACIO. *Cien horas con Fidel.* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2006. p.115.

[866] Este grito, iniciado en la revuelta de los Cristeros en México, entre 1926 y 1929, se convirtió en el signo del martirio cubano, de aquellos jóvenes que fueron fusilados bajo acusaciones de contrarrevolución. Las ejecuciones llevadas a cabo principalmente en la fortaleza de La Cabaña, eran paredones de fusilamiento organizados por el Estado, en 1961, para “ajusticiar” a los sujetos que eran acusados de tener vínculos con la CIA o la contrarrevolución. A salido a la luz un libro recordatorio de aquellos que murieron fusilados en este período y que tomaron el grito de los cristeros como su insignia. MIRET, GERMÁN J. *¡Viva Cuba Libre! ¡Viva Cristo Rey!: Mártires de la Iglesia en Cuba*. Publicado por Createspace Independent Publishing Platform, United States, 2016. En su libro Cardenal escribe: “Iba con Cintio en un bus. Veíamos el mar azulísimo, algunos barcos con su larga cola de espuma blanca, y al otro lado de la de la bahía el gran faro en la fortaleza de la cabaña donde estaban los presos políticos. me dijo Cintio: ‘allí murieron muchos jóvenes idealistas en el paredón. morían gritando viva Cristo Rey. Creían que morían por Cristo y no sabían que estaban siendo utilizados por agentes de la CIA y batistianos. Eso es lo más triste’.” CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.116.

[867] *ABC*, Sevilla (edición de Andalucía), 3 de mayo de 1961; URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011. pp. 478-486.

[868] “A la incautación de los colegios y universidades se unió el 14 de mayo la primera deportación masiva de clero en el barco español *Covadonga*: unos 140 sacerdotes y religiosos, seguidos por un grupo de 150 monjas con destino a Miami.” URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011.p. 480, 483.

Esta deportación forzosa tuvo su culmen en el exilio a Monseñor Boza Masvidal y otro grupo importante de sacerdotes, cubanos y extranjeros. Parece ser, relata Uría, que se requería, como para cualquier acto de sacrificio expiatorio, un gesto de culpabilidad que reforzará la legitimidad de la violencia contra los sujetos escogidos. Uría relata los hechos ocurridos entre el 8 de septiembre y el 16 de septiembre. El relato constituye la historia de la crisis de las diferencias, al mismo tiempo que señala la culpabilidad de los sujetos a raíz del altercado. Creemos oportuno presentar integró el acontecimiento, pues es de una ilustración excelente para descubrir cómo ocurrieron los hechos que determinaron la expulsión de varios sacerdotes.

> "La tensión en el país se elevó cuando Fidel Castro anunció que los universitarios exiliados iban a ser despojados de su ciudadanía y no podrían volver a Cuba. Los círculos opositores organizaron entonces una protesta pública para demostrar el malestar social, agravado en algunos ámbitos por el fusilamiento de cinco invasores de Playa Girón. La fecha elegida fue el 8 de septiembre, festividad de la Caridad del Cobre. En La Habana la procesión principal estaba prevista que comenzara a las cinco y media en la iglesia de la Caridad, pero el Gobierno prohibió su celebración, medida adoptada también con el resto de romerías. Debido al intenso aguacero y para evitar males mayores, el obispo Boza Masvidal ordenó la suspensión de la procesión y anunció que se realizaría dos días más tarde, el 10 de septiembre, nueva fecha autorizada por el régimen. El domingo 10 se intentó de nuevo sacar la imagen de la virgen a las calles de toda Cuba, pero los disturbios se extendieron con rapidez. Los más violentos ocurrieron de nuevo en la parroquia de la Caridad, donde se habían congregado unas cuatro mil personas. Boza Masvidal informó a la multitud que el Gobierno había prohibido de nuevo la concentración y que los alrededores estaban tomados por la policía. Algunos jóvenes entonces comenzaron a dar vivas a Juan XXIII y a gritar consignas como «¡Cuba sí, Rusia no!», «Recuerda Hungría» o «Libertad». Las fuerzas de orden público, visiblemente nerviosas, dispararon ráfagas al aire mientras un grupo de católicos derribaba una bandera comunista izada provocadoramente frente al templo. La multitud repelió entonces los ataques de los milicianos, que entraron en la iglesia por la fuerza, al tiempo que vecinos de las calles cercanas tiraban objetos contra unos agentes porque impedían que la Cruz Roja atendiera a los heridos. La masa consiguió desarmar a varios policías, mientras otros huían por temor a ser linchados y algunos milicianos cambiaron de bando y empezaron

a pelear contra sus compañeros. Un capitán de los atacantes se dirigió en ese instante a Boza Masvidal y le dijo que iba a solicitar de nuevo el permiso para la procesión, ya que el riesgo de que hubiera muertos era muy grande. A la media hora volvió sin haber conseguido la autorización y, para sorpresa de los presentes, arrancó sus galones y se los entregó al obispo. La multitud comenzó entonces a gritar «¡Abajo Fidel! ¡Muera Nikita!» y lanzó consignas a favor de la democracia y contra la revolución. Tras meses de silencio y represión, los católicos habían respondido a los ataques […] La prensa recogió con profusión los altercados, pero fue un artículo de Bohemia el que tuvo un titular más significativo: «El Alto Clero no descansa en su actividad por dividir y confundir al pueblo cubano». Es decir, la intención clara de la revista era separar la Iglesia cubana en dos grupos: la alta jerarquía y los fieles de base. En el primero no estaban sólo los obispos, sino también todos aquellos sacerdotes que se oponían a la revolución con independencia de que fueran párrocos rurales o capellanes urbanos. En el otro, una masa cristiana engañada por la Jerarquía y fiel a Castro. En medio de esas tensiones, el Gobierno requisó varias parroquias y casas de retiros. Boza Masvidal, cabeza visible de la revuelta, fue detenido el 12 de septiembre cuando se dirigía a la nunciatura apostólica. Monseñor Centoz intentó evitar el arresto en plena calle, pero sólo consiguió saber dónde se llevaban al obispo auxiliar: la temida prisión de Villa Marista. Allí Boza fue interrogado por la Seguridad del Estado, que le confirmó que el presidente nacional de la Juventud Católica, Mateo Jover, había sido detenido en Pinar del Río y enviado a la fortaleza de La Cabaña. Final Castro ya tenía lo que había buscado: un amago de levantamiento que justificara la represión final contra la Iglesia. El clímax de la persecución llegó el sábado 16 de septiembre de 1961 cuando el obispo Boza Masvidal y 130 sacerdotes y religiosos fueron llevados por la fuerza al puerto de La Habana y embarcados en el vapor Covadonga, que iba a zarpar con destino al puerto de La Coruña (España).”[869]

La deportación de sacerdotes, junto a las demás muestras de repudio llevadas a cabo por la masa, debilitaron lo suficiente a la Iglesia Católica como para relegarla al espacio del culto privado. La Iglesia sufriría la persecución expiatoria de sus miembros durante varios años, que por reconocer su fe, eran despedidos del trabajo al mismo tiempo que estigmatizados y violentados. Parecía que el exilio era la única salida, lo cual convenía al

[869] URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011.pp. 487-491.

gobierno pues se convertía en una evidencia de la relación de los católicos con los agentes extranjeros. La Iglesia Católica estuvo condenada, como las demás religiones, al silencio absoluto y el señalamiento de sus miembros durante décadas. La Constitución de 1976 no hizo más que agravar el problema al declarar el carácter ateo del Estado y la sociedad.

Por último creemos que parte de esta persecución estaba fomentada por la construcción de una religión política en Cuba, que sustentara el totalitarismo emergente. La religión política debía poder controlar o desaparecer a la Iglesia Católica, como uno de los principales escollos para la penetración total de la sociedad cubana. De ahí que el método de repulsión y persecución de la Iglesia y sus miembros, con el objetivo de debilitarlos, permitiera un acceso más rápido a la sociedad civil, y un control más efectivo de las creencias de las personas. Como reza el Evangelio, un hombre no puede servir a dos amos. El totalitarismo era consciente de esto, por lo cual buscó definirse como el único amo, para poder copar todas las dimensiones de los individuos.

En los actos de persecución a la Iglesia Católica se consideró oportuno constituir una antítesis de la misma, la Iglesia Revolucionaria, aprendió de los ensayos de iglesias nacionales que se llevaron a cabo en la URSS[870]. La existencia de una Iglesia Revolucionaria es una de las pruebas fehacientes de la religión política totalitaria, que intentaba mimetizarse con las expresiones religiosas populares para captar la atención de la masa y educar en la ideología mitologizada. La propuesta era la construcción de una Iglesia que respondiera a los ideales revolucionarios y que tuviera a Castro como su máximo líder, una reinterpretación estilo cubano, de la iglesia anglicana con su soberano como máximo líder.

Junto a la construcción de la Iglesia Revolucionaria, la religión política intento realizar un traslado de lo católico a lo revolucionario. Un intento de legitimización forzado a través de la incorporación del lenguaje y los signos católicos, al lenguaje y la simbología revolucionaria. Desde 1959, comenta Thomas, se empezó a evidenciar un cambio en la permisibilidad de algunas creencias, al mismo tiempo que la apropiación de las festividades católicas más importantes, y la transformación de las mismas en festividades

[870] URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en* Cuba. *op. cit.* p. 420, 424, 462-463. SAENZ, RAMIRO. *Cuba: Iglesia y Revolución*. https://ia601001.us.archive.org/2/items/RamiroSaenzEscritosLibros/Saenz%20Ramiro%20-%20CUBA-Iglesia%20y%20Revoluci%C3%B3n.pdf (Última consulta 31/03).

revolucionarias[871]. Cerca de 1970, ya asentado el totalitarismo en Cuba, habiéndose realizado una amplia labor de persecución y hostigamiento a distintos miembros de la sociedad, entre ellos los católicos, la religión política optaba por pasos más arriesgados en su postura de eliminar los trazos de religiosidad y ocupar su lugar. Entre ellos el traslado de la Nochebuena de diciembre, a julio, para ser celebrado en los días 25 y 26 de julio, un signo que asemeja la llegada de Jesús, Sol de justicia, a la lucha llevada a cabo por Castro[872]. Y también el traslado de la importancia de la Semana Santa, que "fue rebautizada con el nombre de 'Semana de Playa Girón' y consagrada al trabajo manual voluntario masivo (ahora, la semana se ha convertido en un 'Mes de Playa Girón').[873]

La religión política es una forma de sacrificio expiatorio a la religión clásica, como vemos, por la actitud violenta que acomete para someter y desaparecer cualquier forma de religión. Además de la actitud parasitaria de adquirir el lenguaje religioso preexistente para legitimar su obra y acceder, más fácilmente, a la mente de las personas.

La Iglesia Católica en Cuba, todavía hoy relegada a un gran silencio, ha sido incapaz a pesar de los avances logrados, de recuperar la voz solida ante la situación real de la política cubana, y su espacio consolidado de antaño en la sociedad civil. La persecución radical a la que fue sometida la institución y sus miembros, les ha dejado, sino un pasado que intentan olvidar, al menos un miedo suficiente para no intentar repetir las acciones pasadas. El totalitarismo cubano logró con su estilo de persecución y actos de repudio, no solamente calmar la crisis del momento, sino soliviantar y someter la única voz verdaderamente crítica que podía poner fin al totalitarismo en Cuba. Como cree Girard, la capacidad fundamental del cristianismo es la de revelar la verdad sobre la violencia sacrificial y desmitificarla. Si el totalitarismo se asienta en el mecanismo del chivo expiatorio, solo un cristianismo desmitificador, con la luz de la verdad de Jesús, es capaz de arremeter contra la violencia, sin hacer uso de la misma. El debilitamiento continuo y la persecución religiosa en Cuba han impedido que la Iglesia Católica pueda ser una piedra de tropiezo al desarrollo del experimento totalitario en la Isla. Solo queda la

[871] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p.1610.

[872] *Ibid.*p.1833. Ernesto Cardenal, siempre en una postura prorevolucionaria que nos lleva a cuestionarnos su verdadera adhesión a la fe en Cristo, alabó este gesto. CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972. p.331.

[873] THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974. p. 1877.

esperanza de un futuro mejor y un reconocimiento por parte de la sociedad, de que son los valores del cristianismo los únicos que pueden solventar la crisis antropológica que padece Cuba.

Caso General Ochoa. La droga en Cuba. Las relaciones cubanosoviéticas.

En cada etapa de crisis en el totalitarismo cubano, encontramos una víctima expiatoria. Es la fórmula secreta del líder totalitario y el Estado para sobrevivir: descargar la violencia social y la culpa de la crisis en un sujeto seleccionado. El caso del general Arnaldo Ochoa, es la de un típico chivo expiatorio, pero su sacrificio se sucede a raíz de los problemas en las relaciones cubanosoviéticas, que se iniciaban por la postura de Gorbachov de la Glasnost y la Perestroika.

Cuba nunca tuvo un contacto con la URSS, que fuera estable. Las relaciones eran ambivalentes y cargadas de diatribas por las acciones de uno y otro lado. Parece ser que el caso de Ochoa, más allá de la información que se maneja sobre el tráfico de droga en Cuba tiene que ver con la posibilidad, observan algunos investigadores, de convertirse en una alternativa al poder de Castro[874]. Como expone Richard Gott: "La sospecha de que la purga de Ochoa podía estar políticamente motivada contaba con el apoyo de declaraciones del general de la fuerza aérea cubana Rafael del Pino, veterano de Angola, que huyó a Miami en 1987. Del Pino aseguraba tajantemente en junio de 1989 que Ochoa había sido detenido para impedir que oficiales descontentos llevaran a cabo «un levantamiento contra el régimen». De las afirmaciones de del Pino se deducía que Ochoa

[874] "En octubre de 1988 un importante suceso en la Isla canceló cualquier oportunidad de un acercamiento entre La Habana y Moscú. El fusilamiento del general Arnaldo Ochoa y otros militares cubanos, quienes fueron acusados de tener contactos con el narcotráfico internacional, obligó al régimen de Castro a cerrar las puertas de Cuba para evitar cualquier injerencia por parte de Estados Unidos o la misma Unión Soviética. Días después del fusilamiento de los militares cubanos, considerados como héroes de la guerra en Angola, la prensa internacional, incluida la soviética, empezó a difundir la versión de que el sacrificio de Ochoa y sus acompañantes se debía más que nada a que éstos se perfilaban como contrincantes de los hermanos Castro en la lucha por el poder en Cuba. Según algunas versiones, los militares asesinados, convencidos del fracaso del socialismo real en el mundo, habían empezado a promover profundos cambios en las estructuras político-económicas de la Isla". GARCÍA REYES, MIGUEL; LÓPEZ DE LLERGO Y CORNEJO, MARÍA G. "Cuba y la Unión Soviética en los Ochenta". p.146. En: GARCÍA REYES, MIGUEL; LÓPEZ DE LLERGO Y CORNEJO, MARÍA G. *Cuba después de la era soviética*. El colegio de México. 1997.

era un militar con ambiciones políticas, sugiriéndose más tarde que apoyaba la introducción de reformas de estilo Gorbachov en Cuba." [875]

De ahí la construcción de un caso contra Ochoa que se centrará en el tráfico de drogas, con destino a Estados Unidos. Un caso donde la corrupción de las altas esferas, volvía a recordar a las fórmulas de *politiquería* previas a la Revolución, por lo cual exigía, necesariamente, una respuesta violenta al mismo.[876]

A partir de la llegada de Gorbachov al poder, las relaciones entre la URSS y Cuba se tensaron como nunca antes en la historia. La política liberal que proponía el político soviético, no acababan de convencer al líder totalitario cubano. La glasnost y la perestroika representaban para Castro, que en voz de Montaner era siempre "más papista que el papa", un retroceso de las políticas soviéticas en conveniencia con el neoliberalismo. De ahí que más adelante Castro acuse a los soviéticos, con un divertido concepto, el *desmerengamiento*, como una actitud de retroceso de las políticas sociales que se llevaron a cabo por la URSS.[877]

Las nuevas políticas sociales y económicas propuestas a todos los satélites de la URSS, debía renovar la estructura postotalitaria soviética, dejando espacio para un trabajo más independiente de cada nación. Aspecto que relajaba la enorme carga económica que representaban algunos satélites soviéticos. De ahí que estas posturas, cercanas a normalizar las relaciones entre Estados Unidos y la URSS, fueran vistas por Fidel como una traición a los muchos años de Guerra Fría. Fidel se obstinó en que las relaciones

[875] GOTT, RICHARD. *Cuba. Una nueva historia*. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 2007. (trad. Juan María López de Sá y de Madariaga). p. 431.

[876] Kapcia considera que aunque la acusación no se centra en la corrupción personal de Ochoa y los demás altos cargos del Estado, su pecado se encuentra en la incapacidad de mantener un férreo control en su área de responsabilidad, lo cual incurría según la lógica totalitaria, en la posibilidad de un espacio no ya de corrupción, sino de infiltración contrarrevolucionaria. "Hence, we have to accept (as most historians now do) that Ochoa's crime was neither conspiracy nor personal gain (interestingly, he was never accused of feathering his own nest or of gaining personally from that abuse) but, rather, the 'sin' of risking Cuban security and, more seriously, not acting against the rampant breaches of proper behavior within his remit. Indeed, in the subsequent twenty-odd years, several ministerial casualties have resulted not from personal corruption but from failure to stamp it out in their area of responsibility. The reason in Ochoa's specific case was clear enough: anything that might justify US action against Cuba was inimical to Cuban sovereignty. But the whole argument against corruption was both moral and practical: on the former, the Revolution had, after all, been fought in part to cleanse Cuba of a system whose corruption had been legendary, spectacular and shameful, a major cause of popular opposition […]" KAPCIA, ANTONI. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen Story*. Zed Books, London, 2014. p.156.

[877] Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el acto por el día del constructor, celebrado en la planta tres de PPG, ciudad de la habana, el 5 de diciembre de 1992.

cubanosoviéticas fueran siempre una constante crítica y persecución de los Estados Unidos, a nivel simbólico y discursivo. La glasnost y la perestroika, además de relajar las tensiones entre el "enemigo del Norte" cubano y la URSS, representaba un problema para el paternalismo cubano, acomodado ya, sin industria ni mercado internacional, a vivir perfectamente de las grandes ayudas soviéticas.

Ante la nueva postura soviética, Fidel Castro optó por un retroceso a los primeros fundamentos del totalitarismo nacionalista, llevando a cabo un proceso de depuración de errores, como fase para ejecutar nuevas políticas económicas y sociales. En una postura de crítica abierta al sistema socialista cubano – aspecto que agradó a los soviéticos, pues creyeron que significaba una aceptación de las nuevas políticas del eje comunista[878] - Fidel no estaba dispuesto, como solicitaban los rusos a una pérdida del poder político. De ahí que, ante la posibilidad de mantener las excelentes relaciones económicas propuestas por los rusos, Castro optará por endurecer su postura, para mantenerse en el poder, en detrimento de los cambios económicos y sociales, aun sabiendo que esto representaba un deterioro en las relaciones con la URSS. El proceso de rectificación de errores y tendencias negativas, que así se denominó al trabajo de reinstauración de las primeras normas sociales en Cuba, representó un retroceso al avance economía, social e institucional en la Isla.

Se evidenció un retroceso a la postura de incentivos morales que había propuesto el Che en los años 60, en detrimento de los incentivos materiales a los que se había acondicionado el pueblo cubano con la llegada de la ayuda soviética. Carmelo Mesa-Lago, defiende que Fidel prefirió mantener el control político de él y del Partido sobre la población, que la posibilidad de reformar las estrategias económicas para el mejoramiento de la vida social del pueblo cubano[879]. La respuesta soviética al Proceso de rectificación

[878] GARCÍA REYES, MIGUEL; LÓPEZ DE LLERGO Y CORNEJO, MARIA G. *Cuba después de la era soviética*. El colegio de México. 1997. p.143.

[879] Entre los trabajos más destacados de Mesa-Lago, donde deja clara la postura castrista de mantener el poder por encima de las condiciones económicas, encontramos: MESA-LAGO, CARMELO. "El proceso de rectificación en Cuba: causas, políticas y efectos económicos". *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*. No.74 (oct.-dic. 1991) 497- 530; MESA-LAGO, CARMELO. "Efectos económicos en Cuba del derrumbe del Socialismo en la Unión Soviética y Europa Oriental". *Estudios Internacionales*. Vol. 26, No. 103 (jul-sept. 1993) 341- 414.

de errores y tendencias negativas, fue un alejamiento de la Isla, y un retiro paulatino de las ayudas rusas en Cuba.[880]

Justo en este impasse de las relaciones cubanosoviéticas, ocurre la caída publica, seguida de un fusilamiento televisado (recuerdo de esos juicios revolucionarios de hacía 30 años) del general Ochoa, y otros altos miembros del Ministerio de las Fuerzas Armadas y del Ministerio del Interior. Una caída que resquebrajo el suelo, años después, sobre muchos altos cargos que veían posar sobre su cabeza la espada de Damocles que ellos mismos habían instaurado.

La acusación estereotipada era de traición a la Patria, al mismo tiempo que de fomentar el narcotráfico, la entrada de dinero sucio a Cuba, el enriquecimiento ilegal[881] y de poner en peligro la seguridad de la Revolución. Ochoa aceptó su culpabilidad y reconoció el cargo de traición[882]. Junto a esto, Castro reconocía públicamente no estar enterado de las acciones subversivas que llevaban a cabo los acusados, limpiando públicamente su imagen ante la opinión internacional sobre el tráfico de drogas en Cuba.[883] Resulta, para algunos extraño, que en un país totalitario como Cuba, el líder máximo de la Revolución, conocido por su capacidad informativa, desconociera la labor de sus subordinados.[884]

Además resulta sintomático de una actitud sacrificial, que sobre el caso Ochoa, Castro argumentó, en sus reuniones con Ramonet, que la toma de la decisión final sobre el fusilamiento no era suya, sino de la unanimidad de los miembros del jurado.

> "- Personalmente, para usted, la decisión, en definitiva, de mandar fusilar a compañeros..., debió ser muy dura, ¿no? Sí, pero fue unánime. Fue unánime la

[880] GARCÍA REYES, MIGUEL; LÓPEZ DE LLERGO Y CORNEJO, MARIA G. *Cuba después de la era soviética*. El colegio de México. 1997. p.144-145.

[881] MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana.* Globus, 1994. pp.91-93.

[882] "Creo que traicioné a la Patria y, se lo digo con toda honradez, la traición se paga con la vida". *EL PAIS*. (28, julio, 2009) "Tribuna: Cuba: el sable del general Ochoa".

[883] CASTRO RUZ, FIDEL; RAMONET, IGNACIO. *Cien horas con Fidel.* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2006. pp.172-176.

[884] Justamente esta es una de las muchas críticas que se realizan al juicio de Ochoa, y que espetan las fuentes internacionales a Castro. Varios investigadores extranjeros creen inverosímil el desconocimiento de Castro del dinero que entraba en Cuba, a través de la droga y otros medios. Aunque no es un libro referenciable en nuestra investigación, la obra de Juan Reinaldo Sánchez, exguardespaldas por cerca de 17 años de Castro, menciona el conocimiento que tenía Fidel sobre el trabajo de Ochoa, Tony de la Guardia y el resto, además de las sumas económicas que se movían. SÁNCHEZ, JUAN REINALDO. *La vida oculta de Fidel Castro*. Editorial Península, 2014.

> decisión del Consejo de Estado de 31 miembros. Yo le explico cómo es eso. A la larga el Consejo de Estado se ha convertido en un juez, es una prerrogativa bastante pesada, y lo más importante es que hay que luchar para que toda decisión se tome prácticamente por el consenso unánime de todos sus miembros. Cuando hay algunos que no están de acuerdo se discute y se discute, y son compañeros todos de muy buena preparación y muy preocupados por los casos. Casi tiene que ser unánime, y casi unánime en general han sido. Porque cuando ha habido objeciones, dos, tres, hasta una, pues se resuelve discutiendo o sencillamente no se aplica la pena. Y aquella reunión del Consejo de Estado cuando la Causa Uno fue pública."[885]

La legitimación de la violencia tras ser unánimemente colegiada por los miembros del Consejo de Estado, parece servir como una justificación plenaria del sacrificio expiatorio. Recordemos que en Girard el tema de la unanimidad en la selección victimaria y en el ataque masivo contra la víctima, es uno de los signos fundamentales del uso del mecanismo expiatorio[886]. Fuera por la posibilidad de que el general Ochoa y su grupo cercano pudieran representar una alternativa más liberal al poder carismático totalitario de Castro; o fuera por una verdadera participación activa en el tráfico de drogas y el enriquecimiento ilícito, no cabe duda de que Ochoa fue purgado violentamente. Su caso es, quizás, el más visible de todos los casos del uso del mecanismo del chivo expiatorio en Cuba. Su papel último fue ser víctima sustitutoria del mecanismo totalitario. Una víctima suficientemente atractiva como para sustituirlo por Castro.

El éxodo cubano. Desilusión y búsqueda de nueva vida. El fracaso del "hombre nuevo".

Desde los primeros días de la Revolución, en Cuba se vivió un proceso constante de inmigración. Este proceso no se agota todavía hoy, donde una parte importante de la población cubana, opta por la emigración en cualquier forma posible, como solución esperanzadora a las situaciones políticas, sociales y económicas de la Isla.

[885] CASTRO RUZ, FIDEL; RAMONET, IGNACIO. *Cien horas con Fidel.* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2006. pp.176.

[886] Supra p.166.

Nuestro interés investigativo no se sitúa en un análisis de las corrientes migratorias cubanas, rodeada de una extensa bibliografía sobre el cómo y el porqué de la emigración cubana[887]. Nuestro interés está en reconocer que el exilio cubano es una forma especial de autosacrificio impuesto[888], lo que identifica la existencia del mecanismo del chivo expiatorio en el propio cauce migratorio. Estos flujos migratorios se han acompañado, a lo largo de los años, de actos de repudio, textos de persecución, y denostaciones públicas y privadas de la vida de los sujetos que optan por exiliarse. No creemos, como tampoco lo hace Montaner, que la emigración cubana esté sujeta a características contrarrevolucionarias, o que sólo se exilien las "lacras sociales" como sostuvo el discurso oficial por mucho tiempo, aunque algunos optarán por aceptar este indigno título con tal de salir de Cuba[889]. Existe un número importante de sujetos que ven en Cuba el

[887] La principal investigadora de las corrientes migratorias en Cuba es Silvia Pedraza. En su obra se halla una hermenéutica social referente al cómo, el porqué y el cuándo de los grandes flujos migratorios cubanos. Es, sin dudas, una lectura obligatoria para el estudio del exilio cubano. Veáse: PEDRAZA, SILVIA. *Political Disaffection in Cuba's Revolution and Exodus.* Cambridge University Press, New York, 2007; PEDRAZA, SILVIA. "Cuba's refugees: Manifold Migrations". En HOROWITZ, IRVING LOUIS; SUCHLICKI, JAIME (eds.). *El Comunismo cubano* 1959-2003. 11ª Edición. Transaction Publishers, Nueva York, 2003. pp. 308-328; PEDRAZA, SILVIA. "Transition and Emigration: Political Generations in Cuba". *Cuba in Transition. Association for the Study of the Cuban Economy* (ASCE), (2008) 257-264. Otras fuentes consultadas son: FAGEN, RICHARD; BRODY, RICHARD. "Cubans in Exile: a demographic analysis". *Social Problems,* Vol, 11. No 4 (1964). pp. 389-401; RIEFF, DAVID. *Exile: Cuba in the Heart of Miami*. Simon and Schuster. New York, 1993. RODRÍGUEZ CHÁVEZ, ERNESTO. *Cuban Migration Today*. Editorial José Martí. La Habana, 1999; PÉREZ, LOUIS A. *Cuba Between Reform and Revolution*. Oxford University Press. New York. 1995; PRENTZAS, G. S. *The Cuban Revolution.* (Milestones in Modern world history), Chelsea House, New York, 2012; KAPCIA, ANTONI. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen Story.* Zed Books, London, 2014; KAPCIA, ANTONI. *A short history of Revolutionary Cuba. Power, authority and the State since 1959*. Bloomsbury Academic, United Kingdom, 2021. GOTT, RICHARD. *Cuba. Una nueva historia*. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 2007. (trad. Juan María López de Sá y de Madariaga); GARCÍA, MARÍA CRISTINA. *Havana, U.S.A.: Cuban Exiles and Cuban Americans in South Florida,1959–1994.* University of California Press, Berkeley.1996; GUERRA, LILIAM. Visions of Power in Cuba. University of North Carolina Press, 2012; O'SHEA, PATRICK. *Los que se quedan: Non-migrant Experience of emigration, absence and diaspora in Contemporary Cuba*. Doctoral dissertations. University of Manchester, 2013.

[888] "Self-imposed exile is one of the most interesting and important political phenomena of the post-war world". FAGEN, RICHARD; BRODY, RICHARD. "Cubans in Exile: a demographic analysis". *Social Problems,* Vol, 11. No 4 (spring 1964). pp. 389-401. p.389.

[889] Resulta interesante la reflexión planteada por Duanel Díaz Infante sobre el éxodo del Mariel en 1980. La situación que se inicia con la entrada intempestiva de varios cubanos en la Embajada de Perú, se constituye realmente en una crisis de las diferencias, donde la identidad de los sujetos desaparece, en un único intento de ser parte de una masa que encontraba, en la propia crisis la salida del problema (la salida de Cuba). Es para reflexionar cómo en el reconocimiento de un pecado o de un estereotipo social del que no se forma parte, el sujeto cubano encontró el consuelo. El autosacrificio significó, desde 1980, reconocerse como parte de ese grupo de sujetos siempre victimizados, y más ahora, que la victimización significaba también la externalización, el exilio. ¿Cómo es posible que el cubano acepte cargarse con un estereotipo victimario y ser "sacrificado" en actos de repudio? Creemos que la respuesta está en que el sacrificio y la violencia que padecen era poco comparado con el "beneficio" de salir de Cuba. Esto nos debe poner en la situación de la isla. Una situación irreal, mitologizada, que en 1980 se destruye por primera vez, señalando que la ficción Cuba acababa de morir. Escribe Díaz Infante: "Frente a aquella ficción ideológica,

final de sus esperanzas e ilusiones y en lanzarse al mar como una salida digna, llena de los deseos de una vida mejor. Escribe Montaner:

> "Es una canallesca falsedad caracterizar al millón de cubanos que ha logrado huir del país como «burguesía en estampida», «explotadores», «putas» o «traficantes de drogas». Se trata de un corte transversal de la sociedad cubana, con el acento puesto en los niveles sociales medios, pero con millares y millares de representantes de la más baja extracción económica. Esto se comprueba fácilmente entre los pescadores de la Florida y en cierto campesinado que ha hecho prosperar la caña en los ingenios del sur americano, y especialmente en los más de dos mil jóvenes que escaparon en balsas y botes a lo largo de 1991."[890]

La emigración cubana en sus diferentes momentos, e incentivados por distintas causas[891], es una forma del pueblo cubano de poner espacio con una realidad política que los supera, al mismo tiempo que buscan en otras tierras, las ilusiones pérdidas en su tierra natal. En el momento en que un régimen político obliga a los sujetos a optar, indefectiblemente, por la autoimposición del exilio y adquirir el título de apátrida – junto con la carga simbólica otorgada por la Revolución de "gusanos", "escoria, "esbirros", etc. –, tenemos que pensar que el exilio es parte de un mecanismo expiatorio. El sujeto mismo se inmola, en conveniencia con las crisis sociales, al mismo tiempo que encuentra la solución a sus problemas, en la salida abrupta por los medios que sea. Este ejercicio de autoinmolación migratorio, cree Montaner, que es un reflejo de que el cubano no acepta ya la concepción

---

la reprimida realidad retornó el 1 de abril de 1980, cuando un ómnibus irrumpió en los jardines de la Embajada del Perú. Las consecuencias no pudieron ser mayores: hubo un muerto entre los custodios cubanos, exigencia a Perú de devolver a los asilados y, ante la negativa peruana, se retiraron las postas que custodiaban el recinto. En menos de 48 horas, más de diez mil personas se asilaron. Se anunció entonces que se permitiría su salida hacia Perú, así como la de aquellos otros cuyos familiares vinieran a recogerlos desde Estados Unidos, a cambio de que se llevaran también, en sus embarcaciones, a delincuentes y presos comunes. Aquella especial coyuntura invirtió, entonces, el sentido normativo de la simulación: por una vez, «desintegrarse» resultaba provechoso. No sólo los «degenerados» se mostraron ostentosos, sino que los «decentes» se hicieron pasar por degenerados. El «devenir menor» que, como el cinismo original, es siempre un salto fuera de la humanidad, se presentó bajo la humillación de declararse «maricón», «gusano» o «puta»." DÍAZ INFANTE, DUANEL. "Revolución's wake". *Revista Encuentro*, 48/49 (primavera-otoño 2008). p.219.

[890] MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana.* Globus, 1994. p.224-225.

[891] CARDOSO RUIZ, PATRICIO. "Análisis de las principales corrientes migratorias cubanas durante el período revolucionario". pp.209-239. En: LATTES, ALFREDO; SANTIBÁÑEZ, JORGE; CASTILLO, MANUEL ÁNGEL (coords.). *Migración y fronteras.* El Colegio de México, México, 1998.

mítica de la Revolución, que nunca lo aceptaría teniendo en cuenta que las corrientes migratorias inician desde 1959.

> "Me parece evidente, obvio, que la atmósfera cubana es totalmente irrespirable. Neruda, después de una visita nada grata a Cuba, le hizo a Asturias una confesión dolorosa y melancólica. «Qué lástima, Miguel Ángel, que nos pasemos la vida defendiendo países en los cuales no podemos vivir». La única prueba válida que podría aportar la revolución para mostrar el apoyo con que realmente cuenta, sería abrir los puertos aéreos y marítimos. Pero ya el régimen ha chocado dos veces con la realidad. Se va todo el mundo. A los cubanos, por lo visto, no les gusta el «paraíso». Lenin dijo una vez que «los exiliados votan con los pies». Eso han hecho los cubanos cada vez que han podido."[892]

El *"voto con los pies"* es el mejor de los símbolos del fracaso del ideal antropológico revolucionario. Es el reflejo de la imposibilidad del cambio radical de la naturaleza humana. La imposición del proyecto hombre nuevo se trastocó y se convirtió en un mal, todavía hoy, no superado del todo. El sujeto cubano ha sido despojado de gran parte de su esencia, dejando el legajo de lo que fue el ser cubano. Vemos la apatía y la desilusión campar a sus anchas, mientras que el único deseo (imitativo) que se encuentra en lo más profundo de la conciencia del cubano es "escapar" de la Isla. El hombre nuevo no se ha logrado, pero la destrucción antropológica fruto del ingente intento se mantiene como huella de su existencia en la historia social de Cuba. *"El voto con los pies"* se convierte además, en el signo del fracaso del proyecto socialista, pues informa del poco interés de gran parte del pueblo cubano, de entregar toda su vida a la causa comunista y al disfrute de la "sociedad futura".

Sin entrar en los números y las cifras del flujo migratorio cubanos, podemos observar en los investigadores la tendencia a reconocer, que fuera por la razón que fuera, el cubano se autoimponía el exilio, y no era entendido como un sacrificio sino como una salida. Una sociedad debe estar sumida en un caos importante para que sus miembros elijan la violencia de la pérdida de la identidad, antes que seguir viviendo en su tierra natal. Además que la elección del exilio venía acompañada, en el caso cubano, de toda una serie

[892] MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana.* Globus, 1994. p.226.

de consecuencias violentas, que nos informan del sustrato sacrificial que acontece tras estas situaciones.

El exilio autoimpuesto representa la violencia de la elección; la violencia del alejamiento familiar, que en ocasiones duraba décadas; la violencia del escarnio público, rodeado de textos de persecución y actos de repudio; la violencia y el rigor de las líneas migratorias que en el caso de la Isla caribeña, y durante generaciones, estuvo caracterizado en el "echarse al mar", para alcanzar las costas norteamericanas – una travesía llena del peligro del océano, de los tiburones, de los guardafronteras de ambas naciones, de la desorientación, etc. –; la violencia de un recibimiento poco amistoso y de tratos esclavos en el país de acogida, esto según la etapa histórica en que el sujeto decidiera exiliarse;[893] y por último la violencia de sufrir la humillante designación de rasgos estereotipados como denostación del deseo de emigrar, convirtiendo al sujeto en un cúmulo de distinciones peyorativas que lo definían. Así estos "apestados" no tenían posibilidad de defender las causas de sus actos, sino consolarse con la idea de un día mejor para ellos y su familia. La violencia sacrificial, creemos, está en todo el proceso del exilio cubano.

Cada etapa del exilio cubano, nos deja huellas del mecanismo del chivo expiatorio. Nos traslada a un sinfín de argumentos persecutorios lanzados al viento en los discursos de Fidel y el resto de la alta dirigencia revolucionaria, con el objetivo de denostar la imagen pública de los emigrados. Nos traslada a los actos de repudio donde debía participar gran parte de la población, donde el cubano medio encontraba cierta satisfacción en los gritos, las pedradas, los insultos, la jerga malsonante. Cada etapa era una reinstauración del principio de violencia sacrificial como respuesta a la crisis, para luego finalmente resultar ser un acto exutorio de "los males sociales". De ahí la constante necesidad de transfigurar

[893] Los investigadores convienen en reconocer que según la etapa del exilio eran mejor o peor acogidos. Ciertamente los primeros exiliados, en 1959-1961, la primera oleada de exiliados, recibieron un mejor trato, al igual que mejores oportunidades de integrarse en la sociedad estadounidense. No correrían la misma suerte aquellos que optaron por el exilio durante el Mariel en 1980, o los que pasados los años 2000 optan por iniciar su vida en la Florida. La realidad es que estas últimas oleadas de exiliados, padecen en ocasiones la desgracia de ser mal vistos, o de ser concebidos como "cargas sociales", por aquellos que han iniciado su vida en la diáspora décadas atrás. En gran medida esta diferencia entre la primera y la quinta oleada, por ejemplo, esta marcada por el rasgo educativo y por el periodo de tiempo que se ha vivido bajo el régimen de la Isla. Mientras una primera oleada era bien recibida, pues estaba formada por hombres blancos, intelectuales, abogados, médicos, empresarios, etc., las oleadas posteriores, caracterizadas en su inmensa mayoría por hombres negros, personas de bajos estudios sociales o con antecedentes criminales (no podemos olvidar que Castro vació las cárceles en 1980 enviando a la inmensa mayoría al exilia por el Mariel), eran recibidas con reticencia. FAGEN, RICHARD; BRODY, RICHARD. "Cubans in Exile: a demographic analysis". *Social Problems*, Vol, 11. No 4 (spring 1964). pp. 389-401; PEDRAZA, SILVIA. "Cuba's refugees: Manifold Migrations". En HOROWITZ, IRVING LOUIS; SUCHLICKI, JAIME (eds.). *Cuban Comunism* 1959-2003. 11th Edition. Transaction Publishers, New York, 2003. pp.308-328.

a los exiliados en monstruos o parásitos que solo consumían el árbol revolucionario. Una revisión historiográfica de las distintas etapas nos llevaría a observar la actitud de la población, que durante las grandes crisis migratorias en Cuba – Camarioca 1965, Mariel 1980, Maleconazo 1994, y las nuevas versiones de salida por distintos países latinoamericanos – eran envalentonadas por el gobierno revolucionario, incidiendo que era un período de crisis, un tiempo de guerra, donde se exigía una defensa de la Revolución. La construcción semiótica del enemigo en el exiliado, hacía de este un paría tanto en su tierra natal como en la tierra futura, un doble sacrificio expiatorio. La condición de exiliado o de futuro exiliado, le obligaban ver sufrir a sus familiares cercanos, igualmente atacados, como si el virus se transmitiera por lazos consanguíneos, solo por el hecho de no denostar públicamente al familiar que se iba del país. Una condición sacrificial que nos remite a la Biblia, pero de forma más ampliada: el pecado de los padres se paga en los hijos; pues esta vez el pecado de aquel que se exilia, es pagado por todos su círculo cercano.

¿Qué puede llevar a un sujeto a optar por tantos sufrimientos de forma voluntaria y a riesgo de su propia vida? Creemos que la respuesta está en la imposibilidad de vivir bajo el totalitarismo en Cuba. No se trata ya de posibilidades económicas, o de libertades individuales, sino de un elemento más humano, si cabe. El totalitarismo es el agostamiento del deseo; la imposición de un igualitarismo que impide la consecución de las esperanzas y las ilusiones. De ahí que en su fuero más privado, el cubano mantenga un único deseo, el exiliarse, como respuesta a la imposibilidad de vivir en su propia tierra.

Decía José Martí, héroe nacional de Cuba, *"cuando un pueblo emigra, sus gobernantes sobran"*, y continua la frase Roberto Álvarez Quiñones: "Y sí que sobran. Entre otras tantas cosas con la emigración masiva un país pierde su capital más valioso, el humano."[894] Lo que no advierte Quiñones es que la pérdida no tiene que ver con la capacidad productiva, sino con la muerte de la esencia de la cubanidad, en cada uno de los hijos que Cuba pierde en el mar. El sacrificio autoimpuesto del exilio por causa del totalitarismo cubano ha pervertido a tal nivel la naturaleza de la Isla, que desconocemos en este hecho, el mayor de todos los sacrificios expiatorios, el de la propia nación cubana. Una parte de Cuba muere cuando sus integrantes escogen la violencia del mar, o padecer esta violencia a manos de sus propios coterráneos, por razones de un régimen político o

[894] https://www.contactomagazine.com/articulos/cuando-un-pueblo-emigra0120.htm#.YkXXMChBy3A (Última consulta 31/03/2022)

de una ideología alienante. Hoy en día, como si la historia se tratase de una caricatura, son esos "gusanos", "escorias", "parásitos", "lacras" los que sostienen económicamente la nación con las remesas. Y hoy son una inmensa mayoría del pueblo cubano la que ha dejado de recitar las consignas de Martí o de Fidel, y sueñan en secreto surcar el cielo y perder de vista el archipiélago cubano. El fin de un totalitarismo va unido a dos realidades muy cercanas: la entrada de información en el interior del hermetismo circular del sistema político; y la carencia del apoyo popular en la vivificación de la ideología, signo del escepticismo y la incredulidad en las consignas políticas. El totalitarismo cubano y su proyecto de hombre nuevo, encontró un final deshonroso, aun cuando todavía quedan trazas de un terror y de una violencia militar más visibles en una dictadura que en un totalitarismo, en el momento en que un gran número de cubanos – y en más de una ocasión – prefirieron el sacrificio voluntario a la convivencia en Cuba.

Nuestra principal intención con este capítulo ha sido mostrar cómo en la historia de Cuba es visible el mecanismo del chivo expiatorio, y cómo este es el sostén del totalitarismo. Todavía queda mucho camino que recorrer antes de que podamos llegar a identificar a todas las víctimas de la violencia y el terror totalitario en Cuba, pero una cosa sí es cierta: el pueblo cubano ha perdido y pierde cada día más, la confianza en sus líderes políticos y en el ya agotado mensaje revolucionario. Esto es, sin dudas, uno de los elementos que llevarán al final de la política totalitaria en la Isla, pero no tenemos certeza de cuántas víctimas más representará. La teoría mimética nos ha auxiliado de forma ejemplar en nuestra revisión del fenómeno totalitario cubano, dándonos además las pautas para continuar la investigación hacia las demás fronteras latinoamericanas, con el único interés de dar una nueva luz a la realidad política continental. René Girard, sin siguiera pensarlo, se ha introducido en la historia de América, y nos ha dejado en herencia nuevas herramientas para leer y transformar la realidad política, económica y social del continente.

Conclusiones.

A lo largo de nuestra investigación intentamos proponer la teoría mimética girardiana como una nueva metodología de investigación en el análisis de los sistemas políticos modernos. Hemos recorrido los distintos aspectos fundamentales de las ideas de Girard con la intención de esclarecer y ampliar su teoría, y luego utilizamos las mismas en nuestro estudio del totalitarismo en la Cuba postrevolucionaria. Llegados al final de nuestro camino, podemos establecer las siguientes conclusiones:

1: La teoría mimética está llamada a ser, por petición expresa de René Girard, una teoría en constante cambio, movimiento y evolución. No podemos quedarnos, si somos realmente fieles al pensador francés, en las inquietudes originales y en las limitaciones propias del autor. La orden está en moverse, salir del espacio común delimitado y llevar la escuela mimética hasta donde alcance, incluido el interés por confraternizar con otras ciencias. De ahí nuestro marcado interés por dirigirnos hacia el estudio de los totalitarismos desde la teoría mimética, un estudio que ha generado hasta la actualidad pocos debates. Ya la ciencia política ha encontrado una nueva relación con la teoría mimética, y son varios los autores reseñables que han allanado el camino, interesándose por construir un debate tan prolijo. Pero incluso en los debates "en" Girard, "con Girard" y "más allá" de Girard, como bien escribe Domingo González, vemos una carencia en el interés particular por el estudio de los totalitarismos. De ahí que avanzáramos en esta aventura, que demostraría que con Girard, y "contra" Girard podemos alcanzar una nueva interpretación en la ciencia política. Una vez que otros autores superiores a nosotros han demostrado con gran mérito el valor de la relación de la teoría mimética con las teorías políticas, nos toca a nosotros la labor de consolidar el debate sobre los totalitarismos desde ella. Una labor que, como hemos señalado en varias ocasiones en nuestra investigación, no deja de estar unida a la historia personal del propio Girard quien sufrió, en cierta manera, los terrores de los totalitarismos del siglo XX.

2: Una vez definida nuestra hipótesis al inicio de la tesis, concluimos que la teoría mimética puede consolidarse como un método oportuno para la investigación en política. La estructura planteada por Girard ofrece una lectura novedosa y eficaz a los sistemas políticos, en especial a los totalitarismos modernos. Al tratarse de una teoría socio-antropológica, adquiere un contenido universal y se cuestiona distintos elementos que atañen a la humanidad en general. De ahí que no suponga un problema el intento de

adecuar un justo debate entre la teoría mimética girardiana y la ciencia política mundial, echando un vistazo al panorama político actual, donde la tentación totalitaria es más frecuente. Más difícil, pero alcanzable, supone la identificación del mecanismo del chivo expiatorio, de forma consciente e inconsciente, como sostén de los sistemas totalitarios modernos. La teoría mimética aporta claridad y novedad al estudio político al insertar la explicación del origen de la sociedad desde la violencia sacrificial, como artífice de un entramado que expone, al mismo tiempo, un sentido al poder político y a las categorías que lo acompañan. También, la teoría mimética aporta el interés especial por las víctimas, por identificarlas y hallar las categorías sacrificiales, dando una explicación al porqué de la violencia totalitaria contra ellas. Una violencia que, sin duda, es sacrificial.

3: Una explicación desde la teoría política se enfoca en el terror o la violencia totalitaria, considerando ésta como la acción de manutención y legitimación del poder de un líder o un partido. Por su lado la teoría mimética nos permite dar una nueva explicación a la violencia totalitaria, definiéndola como la herramienta que se utiliza en el control de las crisis sociales, o en el perfeccionamiento del sistema político y de la sociedad; un perfeccionamiento con sentido purgativo de los "males sociales". La violencia utilizada no es, solamente, un instrumento de control estatal, sino es la esencia misma del sistema totalitario, que se desborda de los espacios que la contienen y alcanza a todos por igual. De ahí que ningún sujeto pueda sentirse seguro en el límite que distingue a las víctimas de los victimarios, pues la violencia no acata estos límites y busca siempre alcanzar a todos.

4: Para nuestra tesis fue fundamental señalar la conexión entre las ideas de René Girard y de Emilio Gentile. El debate que propiciamos esboza nuevas líneas de investigación en las teorías de ambos. Afirmar que un totalitarismo es, en esencia, una religión política, permite asociar la teoría mimética al estudio político, pues como religión – aunque secularizada – tiene un contenido o sentido sacrificial que puede ser estudiado. Al hablar de religión política, el totalitarismo se introduce en el diálogo sobre el sacrificio, superando la mera explicación política. La violencia totalitaria deja de responder a la perversidad de una ideología alienante y deshumanizadora, y se convierte en la respuesta "sagrada" que se ejecuta contra el infiel. Como religión política, el disidente (y demás categorías victimarias, no solo aquel que pugna contra el gobierno) es transfigurado en ateo religioso, y como tal es perseguido, para ser "purificado". Sea por cuestión de raza,

clase social, sexo, ideología política o rasgos físicos; la persecución y los discursos que la fomentan, pasan de representar a una idea política, a representar una postura religiosa.

5: Definido como religión política, el totalitarismo se convierte en el espacio idóneo para nuevas y reformadas investigaciones, y la teoría mimética se presenta como un viento fresco, renovador, en los debates que se generan al respecto. Entre ellos hemos de destacar el trabajo de Tamir Bar-On, quien ha dado pasos directos en la relación entre las ideas de Girard y Gentile.

6: Una vez que se reconoce que el totalitarismo es una religión política, podemos observar la estrecha conexión que existe con las religiones sacrificiales arcaicas, estudiadas por René Girard. Ambas se consolidan en la violencia y el sacrificio como origen y sostén de la sociedad, de la cultura y de la política misma, algo que obliga a la repetición calendarizada como conmemoración. De ahí se desprenden los calendarios nacionales, que reactualizan (y divinizan) los hechos más importantes, y conectan a todas las generaciones, a través del mito o de la ideología mitologizada. Al igual que en las sociedades sacrificiales arcaicas, en los totalitarismos se opta por el uso de la violencia sacrificial – organizada y dirigida ritualmente a través de largos discursos de persecución – como forma de reinstaurar el orden social y consolidar el poder de los líderes, legitimándolos. La violencia frenética y el desorden social se contienen en la celebración multitudinaria de sacrificios, donde se espera una catarsis y una calma posterior. En ambas formas sociales el poder político y religioso se entrecruzan, haciendo imposible entender uno sin el otro. El principal elemento análogo entre estas sociedades está en el uso del mecanismo del chivo expiatorio en detrimento de la existencia de un sistema de justicia eficaz que, además de diferenciado y distinto del poder ejecutivo, tenga un verdadero monopolio sobre la violencia y la venganza, lo que imposibilita que la violencia se esparza por la sociedad, pues es contenida y administrada de forma efectiva. La falta, ineficiencia o teatralización de un sistema de justicia en los sistemas totalitarios hace "legítimo", bajo la lógica diabólica que guía estos regímenes, el uso del mecanismo sacrificial contra los disidentes políticos o aquellos que "debilitan" el sistema. Los totalitarismos ven en el mecanismo del chivo expiatorio lo mismo que los sistemas sacrificiales arcaicos: un método de contención de las crisis que se generan en el interior de la comunidad, al mismo tiempo que un método de purificación de la sociedad.

7: En todo totalitarismo existe un ideal antropológico de alcanzar un hombre nuevo. Este ideal se sostiene en una dimensión escatológica que asegura que el espacio de la política

puede dotar a los sujetos de un sentido de vida. Esta indica el alto grado de sacralización que ha alcanzado la política moderna, un fenómeno que todos los autores consienten en admitir es producto de la secularización. Esta dimensión escatológica asegura, también, que la única manera que tiene el hombre de alcanzar la plenitud prometida, es aceptando un cambio profundo; única forma además de adquirir el título de "ciudadano" en las sociedades totalitarias. Este cambio está dirigido a una transformación radical de la naturaleza humana. Una transformación que se constituye como un estereotipo para descartar a los sujetos que, por una razón u otra, son incapaces de entrar en el sistema y de aceptar el cambio. Este descarte responde a un contante uso del mecanismo del chivo expiatorio donde el aparato estatal, en contubernio con una masa adoctrinada y fanatizada, generan una violencia purificadora que elimina a los sujetos encontrados deficientes o desafectos al proyecto de hombre nuevo. El proyecto hombre nuevo es, como defendimos en la tesis, una transfiguración maligna del ideal cristiano; una transfiguración que lo convierte en una máquina sacrificial que limita a la sociedad, generando una amplia amalgama de arquetipos victimarios. Dentro de este proyecto se comprende el sentido que legítima la persecución, a través de un discurso y un lenguaje político-religioso. El lenguaje metapolítico – palabras como "mundo nuevo", "sociedad nueva", "hombre nuevo", "purificación", "llamado de la historia", etc. – oculta el verdadero contenido violento, que se esconde tras el proyecto antropológico. También es, en conclusión, un proyecto que se ha demostrado imposible, aunque no por ello deje de generar, en los totalitarismos de hoy y mañana, nuevas víctimas.

8: Un elemento especial de nuestra investigación y que también es análogo tanto en los totalitarismos modernos como en las religiones sacrificiales arcaicas, es la existencia de un líder-sacerdote-caudillo. Durante la investigación hemos presentado argumentos que consoliden el papel de esta figura en el del mecanismo sacrificial, en tanto que obtiene grandes beneficios de la celebración violenta. Presentamos cómo Girard da lugar a un estudio diferenciado del líder-sacerdote-caudillo, tanto en su papel de instigador, como en el de una voz privilegiada en la selección victimaria. Esto lleva a cuestionarnos las ideas de Girard sobre la espontaneidad en la selección victimaria, al añadir las acciones de un sujeto capaz de aunar las voluntades (caldeadas) de los participantes y señalarles a una víctima oportuna. A través de una serie de ejemplos propuestos por el propio Girard, podemos defender la relevancia en el sacrificio de estos sujetos que fungen como "acusadores" de la culpabilidad. Encontramos en esta figura un nuevo espacio de

investigación que se centra en dictaminar la relación entre lo que consideramos los tres ejes centrales del sacrificio expiatorio: víctima (chivo expiatorio), (líder)-sacerdote-(caudillo) y altar (espacio sagrado de la celebración violenta). Aunque ciertamente es la masa quien ejecuta la violencia, el papel del líder-sacerdote-caudillo es de "encender" los ánimos de la masa e "iluminar" al culpable, señalando sus diferencias de entre el resto. De este trabajo obtendrá una autoridad (política) especial por su capacidad de selección, que puede significar, junto con la idea de la monarquía sagrada, una explicación al poder político que no difiere de la propuesta anterior, sino que la amplía, generando un debate con los demás autores girardianos.

Parte de nuestra investigación nos lleva a concluir que el líder totalitario es tanto un líder-sacerdote-caudillo, como un chivo expiatorio. Su poder religioso, su divinización, procede del sacrificio que padeció y que lo convirtió en una víctima pública, hecho que utiliza para "justificar" su postura victimizadora, en una defensa de las ideas que promulga o sostiene. Por otro lado, ya como un sujeto que ha sido sacrificado y divinizado en el altar de la opinión pública, se puede corroborar un aumento en su autoridad y prestigio, y esta aumenta cada vez que señala con eficacia a quien considera que son los culpables de la crisis. Esta potestad decisoria prevé que muchas de las selecciones victimarias, aunque bien defendidas ante la masa, están condicionadas por la subjetividad del líder totalitario. Esto amplia esta conclusión a otras dos, igual de importantes: a) existe una causalidad diabólica tras la selección victimaria, unida a la elección del líder, una causalidad que objetiva a la víctima y que impide que hablemos de un desconocimiento (*méconnaissance*) de la violencia y del mecanismo del chivo expiatorio; b) se configura una conexión especial entre el líder y el Estado, y entre el líder y el pueblo. Esta conexión acaba por identificar, automáticamente, al enemigo del líder como el enemigo del pueblo, o de la Patria. La teoría del líder-sacerdote-caudillo se convierte en nuestro campo de investigación futura más atrayente, y más cuando insertamos esta hipótesis en relación a las monarquías sagradas, para leer la historia de los totalitarismos modernos.

9: El caso cubano es, aún dentro del espacio latinoamericano, un caso muy peculiar y lleno de aristas que intentamos afrontar. Sin querer afirmarlo de forma categórica, pero sin duda de ello, podemos ver que Cuba fue el primer totalitarismo latinoamericano y que como tal, fungió de modelo esquemático para el resto de naciones. Este totalitarismo está marcado por la situación geográfica, histórica, espiritual y social que padecen los cubanos; una situación que hace visible, además, los principales elementos que aporta la

teoría mimética. Inmersa siempre en una lucha por la originalidad y la identidad, podemos ver en Latinoamérica en general y en Cuba en particular, el juego de rivalidades de amor-odio entre las naciones que se denominan como colonia, con respecto a la metrópoli. Este amor-odio es la huella del deseo mimético, de una imitación no admitida donde la sociedad cubana se intenta abrir paso, como niño pequeño, entre los mayores y reforzar su propia existencia e identidad con ello. Por otro lado, las sistemáticas y prolongadas luchas de independencia que, casualmente en Cuba, son denominadas revoluciones, son el reflejo de una crisis de las diferencias producto de esa *méconnaissance*, de ese intento de "des-conocer" los verdaderos y fundamentales orígenes de la sociedad isleña. La independencia, fruto del intento de adquirir una conciencia nacional, estuvo siempre acompañada de la crisis social, de la crisis de las diferencias, que permitió descubrir en la violencia un lenguaje privilegiado para cambiar las cosas. Toda revolución es, al fin y al cabo, el signo de una crisis social que interpela a los sujetos llamándolos al cambio, un cambio que no puede llevarse a cabo sin el sacrificio y la violencia. La historia de Cuba, por tanto, se hace legible desde la teoría mimética, pues es el ser humano quien compone la historia. Es cierto que el ser cubano, tiene además, cargas añadidas – cargas que hemos de ir diferenciando y estudiando una a una – como el alto nivel de sincretismo religioso, que permitió una acelerada divinización del "héroe", siempre identificado por su sacrificio personal en favor de la verdadera y única divinidad: la Patria. Tiene también añadida la carga del sentimiento – quien no pudiera pensar que unido a su singular realidad geográfica – de superioridad histórica, al sentimiento de un llamado particular de la historia para realizar grandes hazañas, un sentimiento que sin dudas proviene de la "madre patria", y que fue inoculado en la genética de la sociedad con frases como "la joya de la corona", "la llave de América", etc. Cuba ha disfrutado siempre de un *samuelismo* que ha tomado como imperativo categórico: una llamada a grandes cosas a la que debe responder: "Aquí estoy". De ahí que la Revolución Cubana de 1959 liderada por Fidel Castro, se convirtiera, a pesar de las alarmas que presagiaban el totalitarismo, en el movimiento más apoyado de la historia de Cuba, al mismo tiempo que elevaban a Castro a la categoría de "salvador".

10: La teoría mimética se ha convertido a lo largo de los años en un llamado al debate, al mismo tiempo que ha suscitado las más disimiles críticas, aspecto que no debe desalentarnos en ir más allá de Girard, sino que debe ser el resorte para continuar investigando. El sutil intercambio que hemos propiciado durante la investigación donde

Cuba se convertía en el campo de estudios de la teoría mimética y la teoría política, ha dejado una última conclusión y es sobre la posibilidad de salir del espacio totalitario. Sin plantearlo de esa forma, Girard nos ha iluminado con relación a la manera de escapar de la tentación totalitaria, y tiene que ver con la aceptación de la verdad del cristianismo. Girard ha demostrado en sus incursiones exegéticas el valor de la revelación cristiana como desmitificador, al mismo tiempo que detentor de la eficacia del mecanismo expiatorio. Cristo en la cruz pone fin a la victimización constante de la humanidad; debía ser el último chivo expiatorio, poniendo trabas, en el Evangelio, al mecanismo. Su sacrificio iluminaba al "culpable" sacrificado y lo convertía en víctima, dando luz a la verdad sobre la violencia de la masa unánime. La fuerza del *logos joánico,* el logos del amor, debía interrumpir la permanencia a lo largo de la historia del *logos heracliteano*, el logos de la violencia. Pero el ser humano optó por la oscuridad que le permitía no percatarse de sus propias culpas, manteniendo en la base de la sociedad el mecanismo del chivo expiatorio. No sería hasta el siglo XX donde la fuerza diabólica que mueve el mecanismo del chivo expiatorio se haría más visible que nunca, en los terrores totalitarios. El mismo siglo en que se proyectaba ante el mundo una nueva realidad, la nueva originalidad y el nuevo hombre, sin Dios. Girard nos plantea, de forma inconsciente quizás, cómo, el alejarnos de la verdad de Cristo, significa irremediablemente acercarnos a la mentira romántica, al deseo mimético y a la violencia sacrificial expiatoria. De ahí que la teoría mimética nos permitiera leer la historia de Cuba y percatarnos que es justamente en el progresivo alejamiento del Dios verdadero, o peor aún: la relación que se hizo entre la imagen de Cristo y la imagen de Castro, lo que permitió que el totalitarismo alcanzará todas las fronteras. Creemos descubrir que en la aceptación popular del "héroe" como mesías, en detrimento de Jesús como Único y Verdadero Salvador, se abre la puerta a la divinización del poder político, al mismo tiempo que la sociedad se aleja de la única institución que debía salvaguardar la sociedad, rompiendo con el mito al presentar al *logos*. Cuanto más el pueblo cubano optaba por ver en Fidel Castro a su salvador, en detrimento de Cristo, más se abrían las puertas al totalitarismo violento. Solo la verdad desmitificadora del que padeció en la cruz podía detener el avance maligno del totalitarismo, pero el pueblo optó por favorecer al rebelde barbudo, ilusionado de que con la fuerza humana podían alcanzarse los grados divinos. Esta divinización secularizada de lo político ha sido, y será, la principal vía de acceso de los totalitarismos a los países del mundo, que por desconocer la luz del cristianismo, acceden a dar pie a las sombras de la violencia velada. Girard nos ha dado la herramienta

hermenéutica para fijarnos en aquellas sociedades que por apartarse de la verdad del *logos joánico* han sucumbido al atractivo del *logos heracliteano*, que promete ser la solución de los problemas de la sociedad. La única forma de superar el totalitarismo es aceptar la verdad de Cristo, la verdad que nos revela nuestro mal y que nos perdona y reconcilia.

Prospectivas

A lo largo de nuestro estudio hemos ido descubriendo una serie de preguntas que pueden abrir y proyectar nuestra tesis a investigaciones nuevas. Algunas son las siguientes:

1.Al reconocer a Cuba como uno de los principales casos de totalitarismo en América Latina, debemos empezar a cuestionarnos que otros países del continente sufren estos regímenes políticos. Esto nos obliga a profundizar en la distinción, un tanto ambigua, entre autoritarismo, dictadura y totalitarismo.

Esta distinción, que se hace más compleja en Latinoamérica a causa del personalismo político, nos permite abordar la realidad continental centrándonos en descubrir los rasgos religioso-políticos que hay tras ellos y los elementos de la teoría mimética que podemos identificar. ¿Hay una divinización legitimante de la violencia o solo un uso político de la misma? ¿Se da una exaltación religiosa del dictador militar o una justificación de su poder político en contubernio con los poderes religiosos? ¿Estaríamos hablando de una religión civil, de una religión política o de un uso político de la religión?

Proyectar las similitudes y diferencias entre dictadura o totalitarismo nos permite incluir la información que hemos adquirido desde la teoría mimética y de la teoría sobre la sacralización de la política. Desde la unificación de ambas teorías nos cuestionamos sobre algunos casos latinoamericanos en particular. El objetivo es hacer una revisión de los demás casos latinoamericanos para identificar estándares comunes que nos auxilian en evitar futuros sistemas totalitarios.

a) ¿Qué ocurre en la política nacional actual de los países latinoamericanos? ¿Son estos más propensos al totalitarismo a raíz del populismo y el personalismo político que hallamos inmerso en las raíces de sus sistemas?

b) ¿Qué ocurre con los casos de Venezuela y Nicaragua desde finales del siglo pasado? ¿Son totalitarismos o dictaduras militares? ¿Hay una religión política tras estos sistemas, que sustenta el ataque a las instituciones y los sujetos, o solamente un principio de sometimiento de la población con el uso del terror y la violencia?

c) ¿Qué podemos decir del caso México y su prolongación, durante setenta años, del PRI? ¿Tenía elementos de sacralización política? ¿Qué sistema político se vivió durante este periodo de tiempo? ¿Podemos pensar en una dictadura “democrática”?

d) ¿Existe la posibilidad de identificar argumentos, discursos, acciones semejantes entre otros totalitarismos que se han dado en América Latina, tanto de izquierda como de derecha?

2. Otra investigación podría centrarse en el desarrollo y regresión de los sistemas totalitarios (creemos que hay un descenso del uso de la fuerza y la violencia) hasta derivar, no sin cierta dificultad, en una democracia. Creemos que es posible determinar un patrón de conducta que se requiere aislar y someter a estudio, como forma de luchar contra los totalitarismos modernos.

Sería ingenuo considerar que se puede salir de un sistema totalitario (cerrado) a un sistema democrático (abierto) de un solo paso. La realidad nos muestra, aun las excepciones como Polonia, que se requiere de una sociedad civil fuerte, de la caída del fervor religioso-político del pueblo a causa de la pérdida de confianza, y por último de la entrada forzosa en el interior del sistema, de información externa que ilumine la verdad sobre el mundo y el país donde viven (para esto pueden ayudar las nuevas Tecnologías de la Información y las Comunicaciones).

Aun así, con todos estos elementos que coaccionan el sistema totalitario, estos regímenes van degenerándose, no desaparecen de repente. En esta degeneración se establece, por el progresivo paso del tiempo, una dictadura de corte burocrática o militar, que aunque aun posee un poder que se sostiene en una ideología, ha perdido gran parte del contenido religioso previo. Esta dictadura se centra en mantener el poder y el orden político a través de un control centralizado de la economía, la milicia y la sociedad. Este intento de mantener el control puede conllevar cierta apertura del sistema cerrado a la inversión extranjera o, como en el caso de Cuba, al turismo internacional.

Es en esta apertura del sistema al mundo donde se puede abrir una brecha en el régimen que acabe por hacerlo desaparecer. Esta brecha puede parecer ínfima en el día a día, pero en una revisión formal de los datos podemos sorprendernos de lo que representa verdaderamente. Un ejemplo del paso del totalitarismo a la dictadura y la posterior brecha la tenemos en la antigua URSS. Posterior al estalinismo, se pasa a una época "anti-totalitaria", pero que refleja una dictadura militar y burocrática sin límites, que juguetea aun con el estilo del terror y la violencia totalitaria, pero sin recurrir a una divinización del líder político. Posterior a varias décadas de este régimen dictatorial, la brecha que ya se había abierto en un intento de apaciguar las relaciones conflictivas de la Guerra Fría,

lleva al presidente Gorbachov a un aventurado intento de apertura al mundo, llevados por una política gubernamental y económica: la glasnost y la perestroika. Estas políticas serían el último eslabón que acabaría con setenta años de régimen comunista en el mayor país del mundo. Un golpe final a la actitud cerrada y encorsetada de algunos antiguos militares, que aun pugnaban por reavivar los peores momentos del totalitarismo soviético. Aun cuando sepamos en la actualidad que Rusia no se convirtió a la democracia, se puede considerar que los sucesos de la década de 1980 e inicios de 1990 estaban encaminados hacia este régimen. Algunas cuestiones que resolver son las siguientes:

a) ¿Podemos ver estos patrones en otros totalitarismos como para señalar un orden?

b) Si es así, ¿se puede hacer algo desde las democracias occidentales para apoyar un cambio que, lógicamente, se debe iniciar desde dentro?

c) ¿Han surtido efecto las políticas internacionales contra los totalitarismos, o debemos replantearnos nuevas estrategias que no supongan el bloqueo económico o la imposición militar? (Cuba ha demostrado que ambas políticas son ineficaces).

3. La principal novedad de nuestra investigación fue la presentación del concepto de líder-sacerdote-caudillo, tanto en las tesis de la escuela mimética como en el estudio político. Junto con la teoría de las monarquías sagradas identificada entre las ideas de Girard y sus seguidores, nuestra hipótesis postula algunos aspectos sustanciosos para el estudio del origen del poder político. Un poder que, según se entiende como monarquía sagrada, se "escurre" por los resquicios y "debilidades" del sistema sacrificial. La relación entre nuestra naciente hipótesis y la teoría mimética, nos permite abordar el origen del poder político sin centrarnos en un vacío del mecanismo sacrificial, viendo el mismo en la adquisición, antes-durante-después del sacrificio, de un reconocimiento (autoridad) dado por la masa.

Si es así, ¿qué nos impide señalar que el líder totalitario es un chivo expiatorio que fue "sacrificado" en el altar de la opinión pública, condenado y "resucitado" para regresar como único salvador? Hemos querido demostrar en la historia hipermitologizada de Fidel Castro que esto es así y nos gustaría llevar este esquema investigativo al resto de las principales figuras de los sistemas cerrados. Algunas preguntas que podemos insinuar son:

a) ¿Se puede ver una similitud en los casos de todos los líderes totalitarios, reconociéndolos como chivos expiatorios?

b) ¿La imagen del "salvador único" es la huella de la divinización posterior al sacrificio expiatorio, o es una construcción ideológica que protege la imagen del líder?

c) ¿El poder del líder-sacerdote-caudillo, que defendimos como un eje del mecanismo expiatorio, surge de la legitimidad que se da en nuestros días de convertirse en víctimas victimizadoras?

d) ¿Podemos afirmar que los líderes totalitarios adquieren más autoridad política en la consumación del mecanismo del chivo expiatorio? ¿Es así en todos los casos?

e) Uno de los principales aspectos de la teoría girardiana tiene que ver con la capacidad de colegiar a la masa y otorgarles periodos de paz como efecto de la violencia catártica. ¿Es posible que en las situaciones actuales, donde el líder se enfrenta a una constante crítica por su actuación violenta, se pueda alcanzar la paz de la comunidad por el uso del mecanismo? Si la respuesta es no, ¿por qué el líder totalitario retorna constantemente al uso de la violencia sacrificial como exutorio de los males provocados por él mismo? ¿Qué obtiene del ejercicio sacrificial? Creemos que la respuesta esta, en cierta medida, unida a la capacidad de mantener su imagen de juez eficaz por sus elecciones, al mismo tiempo que evita que la violencia se pose sobre su cabeza.

4. Nuestra última propuesta para futuras investigaciones es un análisis comparativo de los sistemas políticos modernos, democracia o totalitarismo, desde la sacralización de la política y la teoría mimética.

Durante nuestra investigación expusimos cómo algunos autores (Emilio Gentile, Juan J. Linz, etc.) han optado por distinguir entre religión política y religión civil como uno de los aspectos principales para diferenciar la democracia y los totalitarismos. Esta diferencia abre la puerta a un estudio fascinante donde, nuevamente, puede intervenir la teoría mimética con sus estandartes principales.

Entre democracia y totalitarismo se pueden identificar un grupo importante de diferencias, pero al mismo tiempo algunos aspectos que los igualan. Algunos autores afirman que la democracia esconde en sí la semilla del totalitarismo, otros se aventuran aún más: Talmón con su teoría de *democracia totalitaria*, Marcuse con su propuesta sobre el mercado capitalista como un totalitarismo deshumanizador, entre otros. Desde las

diferencias y las semejanzas que podemos encontrar entre ambos regímenes, nos cuestionamos sobre la realidad religioso-política que subyace en la base de todas las sociedades. También nos cuestionamos sobre la existencia y uso del mecanismo del chivo expiatorio tanto en uno como otro sistema. La teoría mimética es antropológica, y aunque nuestro interés se centró en el estudio de los sistemas totalitarios, no implica que en las democracias modernos no se dé una victimización expiatoria, espacio idóneo para el continuo avance de nuestra investigación.

El mecanismo del chivo expiatorio es un fenómeno humano, por lo cual es visible en todos los sistemas políticos. En las sociedades abiertas es quizás más velado por el arreglo democrático y la existencia de un sistema de justicia, pero igualmente existente. Algunas de las cuestiones fundamentales son:

a) ¿Qué diferencia hay entre totalitarismo y democracia con respecto al uso del mecanismo del chivo expiatorio?

b) ¿Qué caracteriza a las víctimas expiatorias en uno u otro?

c) ¿Se puede considerar que las democracias se sustentan en un cementerio de víctimas expiatorias como ocurre en los totalitarismos?

d) ¿Podemos hablar de la existencia de una ideología mitologizada que dirige el sistema democrático?

El estudio entre estos sistemas nos interesa de manera especial, pues creemos que existen elementos en la democracia que pueden derivar en el origen del experimento totalitario. Pero al mismo tiempo encontramos que la evolución de la sociedad misma ha demostrado cómo la democracia ha aprehendido a contener la violencia a través de otros muchos mecanismos, económicos, judiciales, sociales, culturales, etc., sin recurrir al uso del mecanismo del chivo expiatorio. Son pocos los sistemas a lo largo de la historia que han encontrado tantas y variadas formas de someter la violencia redirigiéndola por otros cauces, donde el hombre experimente la catarsis, sin la violencia que destruye al otro. La democracia ha instaurado el reinado de lo simbólico, incluso la violencia ha sucumbido a este reinado, y la mayoría de los casos de formas de sacar la violencia fuera pasan por métodos simbólicos de dar muerte al otro, al diferente. Este método es peligroso ciertamente, pues no impide que la violencia se haga real en varias ocasiones, pero hasta el momento es de las mejores formas que Occidente ha encontrado para no caer en la

llamada diabólica que exige sacrificios reales constantes. Por su parte, los sistemas cerrados, todos ellos, han demostrado que la violencia logra su avance, alcanza a todos, y hace efectiva la máxima hobbesiana de *homo homini lupus.*

El estudio de la sacralización de la política como fenómeno secular desde la teoría mimética girardiana, abre la puerta a un nuevo e importante campo de análisis teórico. No podemos desestimar que el fenómeno secular que sacraliza la política se sostiene en la violencia y el sacrificio, aspecto que más interesó a Girard. No podemos obviar, tampoco, el alejamiento constante, en Occidente, de las fuentes cristianas, que invita a un retorno a lo sagrado mitológico violento, desde los estamentos políticos. Así, nuestra investigación desea formar parte de los intentos de advertir al mundo cuáles pueden ser las consecuencias de la secularización y la sacralización del inmanentismo político. El ser humano se acostumbra cada día más a percibir su plenitud en lo social inmediato, y esto pervierte parte de nuestra naturaleza, siempre llamada a algo más grande. Los totalitarismos modernos han sido, finalmente, la prueba de nuestro alejamiento del *logos* del amor y nuestro retorno al *logos* de la violencia. Solo en nuestro retorno a los fundamentos desmitificadores que forjaron Occidente, el Cristianismo, la verdadera filosofía y la ley, podemos hallar recursos para construir un futuro mejor.

Agradecimientos.

"El Señor ha estado grande con nosotros y estamos alegres" (Sal.125). Cada parte de esta tesis es el fruto del arduo trabajo de muchas personas que, a lo largo de los años, han significado un punto de inflexión en mi crecimiento personal y como investigador. Gracias a todos por tanto, por todo.

El primer agradecimiento es a Dios Padre todopoderoso, que en su grandísima providencia ha puesto en mi camino personas increíbles que me han acompañado. Ha sido ÉL quien me ha sostenido en los buenos y difíciles momentos de mi vida. Toda mi fuerza viene del Señor.

El segundo es a mi madre que como pocas personas, ha sabido educarme a mí y a mi hermano en un país complicado y con una situación económica y social muy difícil. Gracias, mamá, por ser madre, padre, amiga y maestra. Cualquier victoria mía es siempre tuya.

También al sacerdote Néstor Fornaris, aquel que fue un padre para mí, el mejor padre. Cada enseñanza que grabaste en mi corazón, sigue encendida con la fuerza del primer día. Gracias, papá, por cuidarnos a todos desde el cielo, donde puedes contemplar cara a cara la verdadera Sabiduría.

A mis padrinos, mis "ángeles guardianes": Borja, José María, Daniel, María José, Alejandra. Gracias por ayudarme a seguir estudiando, animarme a dar más y permitirme estar hoy aquí. Que gran regalo aquella oportunidad que me disteis hace años. Gracias por tanto aprecio, cariño y ánimo. Y sobre todo, gracias por ser un ejemplo a seguir. Gran parte de quien soy os lo debo a ustedes.

A mis director y tutor, Ángel y Salvador. Que paciencia más grande habéis demostrado ante mis defectos y errores cotidianos. Gracias por ser amigos y educadores, y por acompañarme en esta aventura de la vida. Gracias por vuestros consejos, por escucharme y acogerme con los brazos abiertos, y enseñarme a ser mejor. Gracias por animarme siempre a más.

Gracias a la Universidad Francisco de Vitoria, a su rector y profesorado. Uno es quien es, en gran medida, por las huellas que dejan aquellos que le rodean. La Universidad

Francisco de Vitoria ha sido, es y seguirá siendo un lugar inmejorable para el crecimiento como personas y como buscadores de la verdad.

Gracias a mis compañeros de doctorado, todos ellos. Gracias por sus consejos, acogida, cercanía y amistad. La sala de investigación ha sido una casa para todos durante estos años, un espacio para el debate y el crecimiento.

Gracias a todos los colaboradores, expertos y amigos que han dedicado tiempo y espacio en ayudarme en la mejora y perfeccionamiento de esta tesis. Mi agradecimiento por sus explicaciones, paciencia y ayuda en todo momento en la puesta en marcha de la investigación. En especial gracias a grandes y buenos amigos de Cuba, España y el mundo, por estar ahí en todo momento. Gracias Mario, Rafael, P. Luciano, Yanais, Yasmany, Dagoberto, Leidis, Elías, Miguel, entre otros muchos por gran ayuda.

Gracias a mis buenos amigos, que con suma paciencia escuchaban mis explicaciones sobre las neuronas espejo y me ayudaban a enfocar un análisis más profundo y mejor de la historia de mi país. Gracias Blanca, Fátima, Lucía, María, Gonzalo, Ignacio, Guillermo, Pablo, Javier Moreno, Javier Rubio, por estar ahí y por su invaluable amistad.

Bibliografía.

1. Obras de René Girard.

GIRARD, RENÉ. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1961. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN: *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985.

GIRARD, RENÉ. *Dostoïevski du double à l'unité.* Librairie Plon, Paris, 1963.

GIRARD, RENÉ. *La violence et le sacré.* Albin Michel, Paris, 1990. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN: *La violencia y lo sagrado.* Anagrama, Barcelona, 1983.

GIRARD, RENÉ. *Critiques dans un souterrain*. Paris, Grasset, L´âge de l´homme, 1976.

GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1978. Traducción al castellano de ORTIZ GARCIA, ALFONSO: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica (con J. M. Oughourlian y G. Lefort).* Sígueme, Salamanca, 1982

GIRARD, RENÉ. *To Double Business Bound, Essays on Literature, Mímesis and Anthropology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978. Traducción al castellano de BIXIO, LUIS A.: *Literatura, mímesis y antropología.* Gedisa, Barcelona, 1997.

GIRARD, RENÉ. *Le bouc émissaire*. Grasset & Fasquelles, Paris, 1982. Traducción al castellano de JORDÁ CATALÁ, JOAQUÍN: *El chivo expiatorio.* Anagrama, Barcelona, 1986.

GIRARD, RENÉ. *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO: *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona, 1989.

GIRARD, RENÉ. *Sanglantes origines.* R. Hamerton-Kelly (ed.), Flammarion, 1987.

GIRARD, RENÉ. *Shakespeare: les feux de l´envie,* Paris, Grasset, 1990. Traducción al castellano de JORDA CATALÁ, JOAQUÍN: *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. Anagrama, Barcelona, 1995.

GIRARD, RENÉ. *Quand ces choses commenceront*. Arléa, Paris, 1994. Traducción al castellano de BARAHONA PLAZA, ÁNGEL: *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer.* Encuentro, Madrid, 1996.

GIRARD, RENÉ. *Je vois Satan tomber comme l´éclair*. Paris, Grasset. 1999. Traducción al castellano de DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO*: Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002.

GIRARD, RENÉ. *Celui par qui le scandale arrive*. Desclée de Brouwer, Paris, 2001. Traducción al castellano de BARAHONA PLAZA, ÁNGEL: *Aquel por el que llega el escándalo.* Caparrós, Madrid, 2006.

GIRARD, RENÉ. *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes.* Paris, Grasset, 2002.

GIRARD, RENÉ. *Le sacrifice*. Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003. Traducción al castellano de BONET PONCE, CLARA: *El sacrificio.* Encuentro, Madrid, 2012.

GIRARD, RENÉ. *Les origines de la culture.* Desclée de Brouwer, Paris, 2004. Traducción al castellano de SAN MIGUEL DE PABLOS, JOSÉ L.: *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Trotta, Madrid, 2006.

GIRARD, RENÉ. *Oedipus Unbound: selected writings on rivalry and desire*. Mark R. Anspach (ed.) Stanford University Press, Stanford, 2004.

GIRARD, RENÉ. *De la Violence à la divinité.* Grasset & Fasquelles, Paris, 2007.

GIRARD, RENÉ. ; SERRES. M. *Le Tragique et la Pitié. Discours de réception de René Girard à l'Académie françaises et réponse de Michel Serres*. Le Pommier, Paris, 2007.

GIRARD, RENÉ. *Achever Clausewitz.* Carnets Nord, Paris, 2007. Traducción al castellano de PADILLA LÓPEZ, LUCIANO: *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis.* Katz, Buenos Aires, 2010.

GIRARD, RENÉ. *Christianisme et modernité (con Gianni Vattimo),* Paris, Flammarion, 2009

GIRARD, RENÉ. *Géométries du désir*. L´Herne, Paris, 2011. Traducción al castellano de TABUYO, MARÍA y LÓPEZ TOBAJAS, AGUSTÍN: *Geometrías del deseo*. Sexto Piso, 2012.

2. Artículos de René Girard.

GIRARD, RENÉ. "Les réflexions sur l'art dans les romans d'André Malraux". *Modern Language Notes,* Vol. LXVIII (1953) 544-546.

GIRARD, RENÉ. "Le régne animal dans les romans de Malraux". *French Review*, Vol. XXVI (1953) 261-267.

GIRARD, RENÉ. "The Role of Eroticism in Malraux's Fiction". *Yole French Studies*, Vol. XI (1953) 49-58.

GIRARD, RENÉ. "Franz Kafka et ses critiques". *Symposium,* Vol. VII (1953) 34-44.

GIRARD, RENÉ. "Valéry et Stendhal". *Publications of the Modern Language Association of America,* Vol. LXIX (1954) 347-357.

GIRARD, RENÉ. "Man, Myth and Malraux". *Yole French Studies*, Vol. XVIII (1957) 55-62.

GIRARD, RENÉ. "Voltake and Classical Historiography". *The American Magazine of the French Legion of Honor*, Vol. XXIV, No. 3 (1958) 151-160.

GIRARD, RENÉ. "Tocqueville and Stendhal". *The American Magazine of the French Legion of Honor*, Vol. XXXI, No. 2 (1960) 73-83.

GIRARD, RENÉ. "Pride and Passion in the Contemporary Novel". *Yale French Studies*, Vol. XXIV (1960) 3-10.

GIRARD, RENÉ. "Memoirs of a Dutiful Existentialist". *Yale French Studies*, Vol. XXVII (1961) 41-47.

GIRARD, RENÉ. "De Dante á la sociologie du roman", *Revue de I'Instituí de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, Instituí de Sociologie*, No. 2 (1963) 263-269.

GIRARD, RENÉ. "Marivaudage and Hypocrisy". *The American Magazine of the French Legion of Honor,* Vol. XXXIV, No. 3 (1963) 163-174.

GIRARD, RENÉ. “Des formes aux structures, en littérature et ailleurs”. *Modern Language Notes,* Vol. 78, No. 5 (dic. 1963) 504-519.

GIRARD, RENÉ. “Notice sur 'Le chaos et la nuit' par Rene Girard”. *Mercure de France,* No. 384 (1963) 316-321.

GIRARD, RENÉ. “Le Sud”. *The French Review,* No.37 (1963-64) 492-494.

GIRARD, RENÉ. “Racine, poète de la gloire”. *Critique,* No. 205 (jun.1964) 484-506.

GIRARD, RENÉ. “Camus's Stranger Retried”. *Publications of the Modern Language, Association of America,* Vol.79, (dic. 1964) 519-533.

GIRARD, RENÉ. “De Expérience romanesque au mythe œdipien”. *Critique,* Vol. XI, No. 222 (1965) 899-924.

GIRARD, RENÉ. “L'anti-héros et les salauds”. *Mercure de* France, Vol. 353 (1965) 422-449.

GIRARD, RENÉ. “Monstres et demi-dieux dans l'œuvre de Hugo”. *Symposium*, Vol. XIX, No. 1 (1965) 50-57.

GIRARD, RENÉ. “Réflexions critiques sur les recherches littéraires”. *Modern Language Notes,* No. 81 (1966) 307-324.

GIRARD, RENÉ. “Symétrie et dissymétrie dans le mythe œdipien”. *Critique*, Vol. XXIV (1968) 99-135.

GIRARD, RENÉ. “Dionysos et la genèse violente du sacre”. *Poétique*, No. 3 (1970) 266-281.

GIRARD, RENÉ. “Perilous Balance, a Comic Hypothesis”. *Modern Language Notes*, Vol. LXXXVII (1972) 811-826.

GIRARD, RENÉ. “Vers une définition systématique du sacre”. *Liberté (Montréal),* Vol. XV, No. 87-88 (1973) 58-74.

GIRARD, RENÉ. “Lévi-Strauss, Frye, Derrida and Shakespearean Criticism”. *Diacritics,* Vol. III, No. 3 (1973) 34-38.

GIRARD, RENÉ. “The Plague in Literature and Myth”. *Texas Studies in Literature and Language,* Vol. XVI, No. 5 (1974) 833-850.

GIRARD, RENÉ. “Les Malédictions contre les Pharisiens et la révélation évangélique”. *Bulletin du Centre proíestant d'études (Genéve),* Vol. XXVII, No. 3 (1975)5-29.

GIRARD, RENÉ. “French Theories of Fiction 1947-1974”. *The Bucknell Review,* Vol. XXI, No. l (1976) 117-126.

GIRARD, RENÉ. “Differentiation and Undifferentiation in Lévi-Strauss and Current Critical Theory”, *Contemporary Literature,* Vol. XVII, No. 3 (1976) 404-429.

GIRARD, RENÉ. “Superman in the Underground: Strategies of Madness-Nietzsche, Wagner and Dostoevsky”. *Modern Language Notes*, Vol. 91, No. 6, (dic.1976) 1161-1185.

GIRARD, RENÉ. “Violence and Representation in the Mythical Text”. *Modern Language Notes,* Vol. 92, No.6 (dic.1977) 922-944.

GIRARD, RENÉ. “Rite, Travail, Science”. *Critique,* Vol. XXXV, No. 380 (1979)20-34.

GIRARD, RENÉ. “Peter's Denial and the Question of Mimesis (Mk 14:66-72)”. *Notre-Dame English Journal of Religion in Literature*, Vol. XIV, No. 3 (1982) 177-189.

GIRARD, RENÉ. “Le démolisseur de l'Olympe”. *Le Nouvel Observateur*, No. 4 (1983) 70-75.

GIRARD, RENÉ. “Un prétexte pour régler les comptes”. *Le Nouvel Observateur,* No.26 (1983). p. 67.

GIRARD, RENÉ. “Esprit de concurrence. Des vertus inaltérables”. *Le Point,* No. 553 (1983). p. 80.

GIRARD, RENÉ. “Job et le bouc émissaire”. *Bulletin du Centre Protestant d'Études,* Vol. XXXV, No.6 (novembre 1983) 9-33.

GIRARD, RENÉ. “Scandal and the Dance: Salome in the Gospel of Mark”. *Ballet Review,* Vol.10, No.4 (1983) 67-76.

GIRARD, RENÉ. “More than Fancy Image (Shakespeare)”. *Infini*, No. 1 (1983)75- 93.

GIRARD, RENÉ. “Hamlet's Dull Revenge”. *Stanford Literature Review,* No.1 (1984)159-200.

GIRARD, RENÉ. “Dionysus versus the Crucified”. *Modern Language Notes*, Vol. 99, No. 4, (1984) 816-835.

GIRARD, RENÉ. “The Bible is Not a Myth”. *Literature and Belief*, No.4, (1984) 7- 15.

GIRARD, RENÉ. “Exorciser la violence”. *Le Fígaro*, No. 12634, (15 avril 1985). p. 2.

GIRARD, RENÉ. “La Différence Franco-Américaine”. *L'Expansion*, (octobre-novembre 1985) 275-281.

GIRARD, RENÉ. “Faits divers et bonne nouvelle”. *Autrement*, No.75 (1985). p.190.

GIRARD, RENÉ. “Dieu et l’esprit moderne”. *L 'Express*, (11 avril 1986) 36-38.

GIRARD, RENÉ. “The Victim”. *Books and Religion* (sept.1986) p. 17.

GIRARD, RENÉ. “What is the Question?” *The Stanford Magazine*, Vol. XIV, No. 4 (1986) p. 60.

GIRARD, RENÉ. “Nietzsche and Contradiction”. *Stanford Italian Review*, Vol.VI, No. 2 (1986) 53-56.

GIRARD, RENÉ. “Ritual killing and Cultural Formation”. *Zyzzyva*, Vol. III, No. 1 (1987) 98-104.

GIRARD, RENÉ. “Quelques cíes des désordres collectifs”. *Le Fígaro*, Vol. IX, No.10 (mayo 1987). p.18.

GIRARD, RENÉ. “Violence et société”. *Revue des Deux Mondes*, Vol. XII, No.35 (dic.1988) 91-98.

GIRARD, RENÉ. “Is there a Need for Performance Appraisals?” *Personnel Journal*, Vol. 67, No.8 (1988) 89-90.

GIRARD, RENÉ. “Love Delights in Praises. A Reading of The Two Gentlemen of Verana'”. *Philosophy and Literature*, Vol. XIII, No. 2 (oct.1989)231-247.

GIRARD, RENÉ. “Innovation and repetition”. *Sub-Stance*, Vol. XIX, No. 62-63 (1990)7-20.

GIRARD, RENÉ. “Religion et Démocratie”, *Le Nouvel Observateur* (1990).

GIRARD, RENÉ. “Do You Love Him Because I Do? Mimetic Interaction in Shakespeare's Comedies”. *Helios*, Vol. XVII, No.1 (1990) 89-107

GIRARD, RENÉ. “Croyez-vous vous-méme á votre propre théorie?” *La Regle du Jeu,* No.1 (mayo 1990) 254-277.

GIRARD, RENÉ. “The Crime and Conversion of Leontes in The Winter's Tale”, *Religion & Literature*. Vol. XXII, No. 2-3 (1990) 193-219.

GIRARD, RENÉ. “Love and hate in 'Yvain'“, *Recherches et Rencontres*. No. 1, (1990) 249-262.

GIRARD, RENÉ. “Is There Anti-Semitism in the Gospels?” *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches,* Vol. I, No. 3, (nov. 1993)339-352

GIRARD, RENÉ. “Sacrifice in Levenson's Work”, Dialog, hiver 34, 1994, pp. 61- 62.

GIRARD, RENÉ. “Mythology, Violence, Christianity”, *Paragrana. Internationale Zeitschrift Jür Historiche Anthropologie*. Vol. IV, No. 2, (1995)103- 116.

GIRARD, RENÉ. “Are the Gospel Mythical?” *First Things.* No. 62, (abril 1996) 27- 31.

GIRARD, RENÉ. “Fíating disorders and Mimetic Desire”, *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture,* No. 3, (1996) 1-20.

GIRARD, RENÉ. “Victim, violence and Christianity”. *The Month- A review of Christian Thought and World Affairs* (Número especial titulado: "In Conversation with Rene Girard"), Second New Series, Vol, 31, No. 4, London (abril 1998).

GIRARD, RENÉ. “Signification du fondarnentalisme”. *Commentaire,* No.83, (1998).

GIRARD, RENÉ. “Literature and Christianity. A Personal View”. *Philosophy and Literature,* 23/1, (abril 1999).

GIRARD, RENÉ. “La vraie mondialisation, c'est le christianisme”. *L'Express,* (14 octobre 1999).

GIRARD, RENÉ. “Violence in Biblical Narrative”. *Philosophy and Literature,* 23/1, (oct. 1999).

GIRARD, RENÉ. “Les Chrétiens dans le monde”. *La Croix,* (16 noviembre1999) p.14.

GIRARD, RENÉ. “La derniére tentative de Jean-Paul II et la venté du christianisme”. *Revue des deux mondes* (mayo 2000)16-21.

GIRARD, RENÉ. “L'indépendance intellectuelle est décisive”, *Le Fígaro,* (13 febrero, 2001).

GIRARD, RENÉ. “11 faut que le scandale arrive”. *Professions & Entrepríses,* No.889 (2001).

GIRARD, RENÉ. “Violence and religion: cause or effect?” *The Hedgehog Review* Vol.6 (2004).

3. Bibliografía sobre René Girard y la teoría mimética.

ADAMS, REBECCA; GIRARD, RENÉ. “Violence, Difference, Sacrifice: A conversation with René Girard”. *Religion & Literature,* Vol. 25, No. 2 (Summer, 1993).

ALISON, JAMES. *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*. Herder, 1999.

ANTONELLO, PIERPAOLO; WEBB, HEATHER (eds.). *Mimesis, Desire, and the Novel. Rene Girard and Literature Criticism*. Michigan State University Press, 2015.

ANTONELLO, PIERPAOLO; GIFFORD, PAUL (eds.). *Can we survive our Origins? Readings in René Girard´s Theory of Violence and the Sacred*. East Lansing, Michigan State University Press, 2015

ANSPACK, MARCK. *L’Herne*. Girard. Éditions de l’Herne, Paris, 2008

ASSMANN, HUGO (ed.). *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación.* DEI, Costa Rica, 1991.

BARAHONA, ÁNGEL. *René Girard: de la ciencia a la fe*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2014.

BARAHONA, ÁNGEL. “Revisión de la teología agustiniana con una original teoría sobre el deseo. (Primera Parte)”. *Revista Comunicación y Hombre* 6 (2010). 105-115.

BARAHONA, ÁNGEL. “Revisión de la teología agustiniana con una original teoría sobre el deseo (segunda parte)”. *Revista Comunicación y Hombre,* 8 (2012). 65-75.

BARAHONA, ÁNGEL. “La paz entre las naciones rivales”. *Xiphias Gladius: Revista interdisciplinar de teoría mimética,* No. 0 (2017) 31-64.

BAUMGARTEN, ALBERT I. *Sacrifice in religious experience*. Brill, Netherlands, 2002.

BOURDIN, JEAN-MARC. “La rivalité des égaux : une anthropologie politique girardienne”. *Cités,* No 53 (2013) 33-40.

BOYERS, PEGGY. “After Freud: Sacrificial crisis and the Origins of culture”. *Salmagundi,* No. 41 (spring 1978) 128-138.

BURKERT, WALTER; GIRARD, RENÉ; SMITH JONATHAN Z. *Violent origins: ritual killing and cultural formation*. Stanford Unviersitty Press, Stanford, California, 1987.

CAYLEY, DAVID (ed.). *The ideas of René Girard. An anthropology of violence and religion*. Religion & Science Biblical Criticism & Interpretation. 2019.

CALASSO, ROBERTO. *La ruina de Kasch.* Anagrama, Barcelona, 1983.

COWDELL, SCOTT; FLEMING, CHRIS; HODGE, JOEL (eds.). *Violence, desire, and the Sacred Volume 2. René Girard and Sacrifice in Life, Love and Literature.* Bloomsbury, New York, 2014.

DAVIS, CHARLES. “Sacrifice and Violence: new perspectives in the theory of religion from René Girard”. *New Blackfriars*, Vol. 70, No. 829 (July/august, 1989) 311-328.

DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. *¿Culturas shakespearianas? teoría mimética y América Latina.* México, 2017.

DE CASTRO ROCHA, JOÃO CEZAR. “Historia cultural Latinoamericana y teoría mimética: ¿Por una poética de la emulación?” *Universitas Philosophica.* Vol. 27, No. 55, (enero 2010).105-121.

DE KEUKELAERE, SIMON. “Presentación de la teoría del deseo mimético de René Girard”. *Revista Ciencias Sociales y educación,* Universidad de Medellín, Vol. 4, No. 8 (2015) 220-231. p.221 (traducción del francés al castellano de Luis Alfonso Palau Castaño).

https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/article/view/1753/1683

DONNADIEU, GERARD. « Généalogie de la violence : essai d'interprétation systémique à partir de l'œuvre de René Girard ». *Colloque AFSCET Andé.* 1999.

http://www.afscet.asso.fr/resSystemica/Violence04/donnadieu.pdf.

DUMOUCHEL, PAUL. *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. East Lansing, Michigan State University Press, 2013.

DUMOUCHEL, PAUL. *The barren sacrifice. An essay on political violence.* East Lansing, Michigan State University Press, 2015.

DUMOUCHEL, PAUL (dir.). *Violence et vérité autour de René Girard*. Paris, Grasset, 1985.

DUPUY, JEAN–PIERRE. "Mimésis et morphogénèse", en Deguy, Michel y Jean–Pierre Dupuy (eds.). *René Girard et le problème du mal*. Grasset, París, 1982

DUPUY, JEAN-PIERRE. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Gedisa, 1998.

DUPUY, JEAN-PIERRE. "La crisis y lo sagrado". *Xiphias Glaudius: Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética*, No. 0, (2017) 21-30.

DUPUY, JEAN-PIERRE. *The Mark of the sacred*. Stanford University Press, California, 2008. (Translated by M. B. DeBevoise).

DUPUY, JEAN-PIERRE. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Gedisa, 1998.

ESPOSITO, ROBERTO. "Comunidad y violencia". *Círculo de bellas artes*, 5 de marzo de 2009.

FORNARI, GIUSEPPE. "La verità della violenza. Il pensiero di René Girard e il suo rapporto con la filosofia". *Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, vol.4, 1999,

GIRARD, RENÉ; WILLIAM, JAMES (ed.). *The Girard's reader*. The Crossroad Publishing Company New York, 2000.

GIRARD, RENÉ; STIRLING, MACK; BURTON, SCOTT. "Scandals, Scapegoats, and the Cross: An interview with René Girard. *Dialogue: A journal of Mormon Thought*, 43, No.1 (spring 2010).

GANS, ERIC. *The end of Culture: towar a generative anthropology*. University of California Press, California, 1985.

GANS, ERIC. *The girardian origins of generative anthropology*. Imitatio, 2012.

GANS, ERIC. "Michael Tomasello's a Natural History of Human Morality". http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw519/

GANS, ERIC. “The fatal flaw”. http://anthropoetics.ucla.edu/views/667/.

GARAGALZA, LUIS. “René Girard y la paradoja de la modernidad”. *Papers* 84, (2007) 149-156.

GARRELS, SCOTT. (ed.). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of culture and religion*. Michigan State University, 2011.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. *Hacia una teoría mimética de lo político: René Girard y su escuela*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. https://eprints.ucm.es/33357/.

GONZALEZ HERNADEZ, DOMINGO. “La monarquía sagrada y el origen de lo político: una hipótesis farmacológica”. *Xiphias Glaudius: Revista Interdisciplinar de Teoría Mimética,* No. 3 (2020) 43-80.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, DOMINGO. “De lo sagrado a lo político: el inexplorado debate de Gauchet-Girard”. *Revista Cauriensia, Vol. XI (2016)*

GROTE, JIM. “The founding murder in Machiavelli’s The Prince*”. Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture,* Vol. 5 (spring 1998) 118-134.

HERNÁNDEZ SANJORGE, GONZALO. “Del deseo como lugar del sujeto”. *A Parte Rei: revista de filosofía*, No. 19, (2002) http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/deseo.pdf

JUARISTI, JON. “Sobre René Girard (1923-2015), algunos vascos y las ciencias del hombre”. *Cuadernos de pensamiento político,* FAES, No. 49 (enero/marzo 2016) 183-202.

KEARNEY, RICHARD. “Myth and scapegoats: the case of René Girard”. *Theory, Culture & Society* (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 12 (1995) 1-14.

LAWTOO, NIDESH. *(New) Fascism. Contagion, Community, Myth.* East Lansing, Michigan State University Press, 2019.

LÓPEZ EIRE, ANTONIO. “Mito y ritual: una aproximación”. *Humanitas,* No. 56 (2004) 329-364.

LÓPEZ EIRE, ANTONIO. “Reflexiones sobre La Poética de Aristóteles”. *HVMANITAS,* Universidad de Salamanca. Vol. LIII (2001). 183-216. p.194.

MÁRQUEZ MUÑOZ, JORGE F. (coord.). *Anatomía de la teoría mimética. Aportaciones a la filosofía política*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.

MARQUEZ MUÑOZ, JORGE. "Ivan Illich and René Girard the Dream of Modernity Ends". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 23, No. 1 (spring 2016) 155-186.

MATHIJS, ERNEST; MOSSELMANS, BERT. "Mimesis and the representation of reality: a historical world view". *Foundations of Science* 5, (2000) 61-102.

MAZZÙ, DOMENICA. *Politiche di Caino. Il paradigma conflictuale del potere*. TRANSEUROPA, 2006.

MENDONZA-ÁLVAREZ, CARLOS. "Subjetividad posmoderna e identidad reconciliada. Una recepción teológica de la teoría mimética". *Universitas Philosophica* 55, año 27 (dic. 2010). 149-158.

MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. *La evaluación de la modernidad en la teoría mimética de René Girard. Deseo, violencia, religión y libertad*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2012.

MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. "La descomposición del orden religioso en las sociedades modernas según René Girard". *Gazeta de antropología,* 31(2) articulo 8, (2015). https://digibug.ugr.es/handle/10481/36836

MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. "René Girard y su crítica de la etnología multiculturalista y relativista". *Gazeta de Antropología*. No. 26/2 (2010). Artículo 28. http://hdl.handle.net/10481/6765.

MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. "Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard". *ENDOXA, Series Filosóficas, nº 32*, (2013), pp.191-206.

MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN. "Ontogénesis humana y filosofía del sujeto en la teoría mimética de René Girard". *Revista de Filosofía*, Vol 39, No.2 (2014) 147-168.

MORIN, EDGAR. « Les anti-peurs ». *Communications*, No. 57 (1993) 131-139. p.134.

ÖSTMAN, LARS. "The sacrificial crises law and violence". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture.* Vol 14 (2007). 97-119.

OUGHOURLIAN, J.M. *Mimetic Brain.* Michigan State University, 2016. (Translated by Trevor Cribben Merrill).

OUGHOURLIAN, JEAN-MICHEL. *Psychopolitics. Conversations with Trevor Cribben Merrill.* East Lansing. Michigan State University Press, 2012.

PALAVER, WOLFGANG. "Mimesis and Scapegoating in the works of Hobbes, Rousseau, and Kant". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 10, (2003).

PALAVER, WOLFGANG. *René Girard's mimetic Theory.* Traducción de Gabriel Borrund. Michigan State University Press, 2013.

PARRILLA MARTÍNEZ, DESIDERIO. "Superación del 'nihilismo referencial' en la obra de René Girard". *Azafea. Rev. Filos.* 17 (2015) Ediciones Universidad de Salamanca

PARRILLA, DESIDERIO. "Cristianismo y mitología en la teoría de René Girard". *Proyección* LXII, (2015). 175-188.

PARRILLA, DESIDERIO. *Rene Girard. La violencia desvelada*. Dykinson, S.L. 2017.

PARRILLA, DESIDERIO. "René Girard y la teoría del doble vínculo de Palo Alto". *Revista de Filosofía*. Vol. 40 No. 2 (2015). 109-126.

POLO LÓPEZ, MARCO. "La violencia y lo sagrado: la teoría mimética en la filosofía de René Girard" [en línea]. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu,* V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/violencia-sagrado-teoria-mimetica.pdf.

RAMOND, CHARLES. *Le vocabulaire de René Girard*. Ellipses Marketing, 2005.

RODRÍGUEZ, GINA PAOLA. "De la violencia sagrada a la violencia prosaica. Notas sobre la teoría mimética de René Girard". *Pre-til,* Año 9, No. 24 (ene-jun 2010) 37-50.

RODRÍGUEZ, GINA PAOLA. "Mimesis, violencia y modernidad. El tránsito de lo sagrado a lo prosaico en la teoría de René Girard". *Papeles de Trabajo,* Año 5, No. 8 (2011)

ROSE, PHIL; GIRARD, RENÉ. "A Conversation with René Girard". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Vol. 18 (2011). 23-38.

RUIZ LOZANO, PABLO. “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”. *Pensamiento*, Vol. 70 (2014). pp.229-257.

SCUBLA, LUCIEN. « Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? Coup d'œil sur les tribulations du religieux en Occident depuis trois siècles ». *Revue du Mauss*, No. 22 (2003) 90-117. p. 114.

SCUBLA, LUCIEN. “Sur une lacune de la théorie mimétique: l’absence du politique dans le système girardien”, *Cités*, 53 (mars 2013), 107-108.

SERRES, MICHEL. “Lo trágico y la lástima. Discurso de respuesta a René Girard”. *Ciencias sociales y educación.* Vo. 4, No. 8 (2015) 277-293

SERRES, M.; BANDERA, C.; ARIAS, J. “One God or a Trinity?”. *Contagion: Journal of Violence Mimesis and Culture*, Vol. 1 (1994) 1-17.

SEVILLA GODÍNEZ, HÉCTOR (coord.). *Homo Violentus: Aportes de la filosofía a la violencia*. Colofón S.A., Ciudad de México, 2017.

SIMONSE, SIMON. *The king of disaster. Dualism, centralism, and the scapegoat king in Southeastern Sudan.* Fountain Publishers, 1992.

SOLARTE, M. ROBERTO. *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 2016.

SOLARTE RODRIGUEZ, MARIO ROBERTO. “Mímesis y noviolencia. Reflexiones desde la investigación y la acción”. *Universitas Philosophica*, 55, año 27, (dic. 2010).

STIRLING, MACK C. “Violence in the Scriptures: Mormonism and the cultural theory of René Girard”. *Dialogue: A journal of Mormon Thought*, Vol. 43, No. 1 (spring 2010) 59-105.

STEPHENSON, BURRY. *Ritual. A very short introduction*. Oxford University Press, 2015.

SUCASAS, JUAN A. “Antropología de la violencia: René Girard”. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, No. 15 (2017) 137-147.

https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/8999.

VINOLO, STEPHANE. “Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia. *Universitas Philosophica,* No. 55, Año 27 (2010) 17-39.

WOLFGANG, PALAVER; ALISON, JAMES (eds.). *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion.* Palgrave Macmillan, New York, 2017.

ZARKA, IVES CHARLES. « Girard : en deçà et au-delà du politique ». *Cités,* No. 53 (2013) 3-7.

4. Otras obras consultadas.

AGAMBEN, GIORGIO. *A che punto siamo? L’ epidemia come política*. Quodlibet, Italia, 2020.

ARENDT, HANNAH. *Du mensonge à la violence : essais de politique contemporaine*. Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1972. (Traducción de Guy Durand).

ARENDT, HANNAH. *Sobre la violencia,* Alianza. Madrid, 2008.

ARENDT, HANNAH. *Sobre la revolución*. Ciencia Política, Alianza Editorial, 1998. (trad. Castellano Pedro Bravo).

ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial, 2006.

ARON, RAYMOND. *Democracia y totalitarismo*. Seix, Barcelona, 1971.

ARON, RAYMOND. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Tecnos, Madrid, 2004.

BAUMAN, ZIGMUND. *Modernidad liquida*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000

BAUMAN, ZIGMUND. *En Busca de la política.* Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2002.

BAUMAN, ZIGMUND. *Modernidad y Holocausto*. Sequitur, Madrid, 2010.

BRINTON, CRANE. *Anatomía de la Revolución*. Aguilar, S.A. Ediciones, España, 1962. (trad. Castellano Gonzalo Guasp)

BOX, ZIRA. “La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”. *Ayer* 62 (2) (2006), 195-230.

BURLEIGH, MICHAEL. *Poder terrenal. Religión y política en Europa: de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Taurus, 2005.

CANETTI, ELIAS. *Masa y poder*. Penguin Random House, Barcelona, 2005.

CARLYLE, THOMAS. *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*. Chapman and Hall, Londres, 1869

CARRETERO PASIN, ÁNGEL ENRIQUE. “La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relacion entre ‘lo político’ y ‘lo religioso’ en las sociedades contemporáneas”. *Papeles del CEIC*, No. 48 (sept. 2009).

CARRETERO PASIN, ANGEL ENRIQUE. “Masas posmodernas: el retorno del exceso constreñido en la modernidad”. *Revista Venezolana de Ciencias Sociales,* UNERMB. Vol. 10, No. 001 (2006) 11-36.

CASSIRER, ERNEST. *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

CAVANAUGH, WILLIAM. *El mito de la violencia religiosa. ideología secular y raíces del conflicto moderno.* Editorial Nuevo Inicio. Granada, 2010.

CAVANAUGH, WILLIAM. *Migraciones de lo sagrado*. Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2021.

DIAMOND, LARRY; LINZ, JUAN J. & MARTIN LIPSET, SEYMOUR (eds.). *Democracy in developing countries. Latin America*. Vol. IV. Lynne Rienner Publishers, USA, 1989.

DE BENOIST, ALAIN. *Nosotros y los otros. Problemática de la identidad.* Ediciones FIDES, 2015.

DE BENOIST, ALAIN. *A Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XX Siècle (1917-1989)*. Labyrinthe, Paris, 1998.

DE JOUVENEL, BERTRAND. *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*. Unión Editorial, Madrid, 1998.

DE LA BOËTIE, ETIENNE. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno.* Editorial Tecnos. Madrid, 1986. (traducido al castellano con estudio preliminar y notas

de José María Hernández- Rubio. Titulo original *Discours de la servitude volontaire,* 1576).

FRIEDRICH, C.; BRZEZINSKI, Z. *Dictadura totalitaria y autocracia*. Libera, Bs.As., 1975.

ELIADE. MIRCEA. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega, 4ta edición, 1981. (traducción Luis Gil).

ELIADE, MIRCEA. *Mito y realidad.* Editorial Labor, S.A. Barcelona, 1963. (traducción al castellano Luis Gil).

ELIADE, MIRCEA. *Fragmentarium*. Trotta, 2004.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD. *Ensayos de Antropología Social*. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2006.

FAYE, JEAN PIERRE. *Los lenguajes totalitarios*. Taurus, 1974.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, GONZALO. *La envidia igualitaria*. Planeta, Barcelona, 1984.

FREUND, JULIEN. *¿Qué es la política?* Stuart & Cia., Buenos Aires, 2003.

FREUND, JULIEN. *La esencia de lo político.* Editora Nacional, Madrid, 1968.

FRAZER, JAMES G. *La rama dorada.* Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

FRIEDRICH, CARL. J.; BRZEZINSKI, ZBIGNIEW K. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy.* Harvard University Press, Cambridge, 1956

FUSTEL DE COULANGES, NUMA DENYS. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Editorial PORRÚA, México, 2003.

FREUD, SIGMUND. *Psicopología de las masas y analisis del* Yo. Obras Completas Vol. 18 (1920-1922). Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.

GENTILE, EMILIO. *Politics as religion*. Princeton University Press, 2006.

GENTILE, EMILIO. *El culto de Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista.* Colección Historia y Cultura, Siglo XXI Editores, Argentina 2007.

GUACHET, MARCEL. *La religion dans la démocratie.* Parcours de la laïcité, Paris, Gallimard, 1998.

GAUCHET, MARCEL. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Editorial Trotta, S.A, 2005. (Traducción de Esteban Molina).

GUACANEME, JUAN PABLO. "Orígenes y simbología de lo sagrado en el pensamiento de Rudolf Otto". *FRANCISCANUM*, Vol. LII, No. 153 (ene-jul. 2010) 275-308.

GUARDINI, ROMANO. *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* Ediciones RIALP, S.A. Madrid, 1956.

GURIAN, WALDEMAR. "The Totalitarian State". *The Review of Politics*, Vol. 40, No. 4 (oct. 1978) 514-527.

HINKELAMMERT, FRANZ J. *Democracia y totalitarismo*. Departamento ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1990.

HURLEY, SUSAN; CHATER, NICK (eds.). *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science. Volume 2: Imitacion, Human Development, and Culture*. The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 2005.

ILICH, IVAN. *El género vernáculo*. Editorial Joaquín Mortiz. México, 1990.

KERSHAW, IAN. *Adolf Hitler.* Ediciones Folio, 2003.

KOSELLECK, REINHART. *Aceleración, prognosis y secularización*. (traducción castellano, introducción y notas de Faustino Oncina Coves), Pre-textos, España, 2003.

LACLAU ERNESTO. *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A. 2005. (trad. castellano Soledad Laclau).

LEFORT, CLAUDE. *La invención democrática*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires. 1992

LINZ, JUAN J. *Totalitarian and authoritarian regimes.* Lynne Rienner Publishers, USA, 2000.

LINZ, JUAN J. *Sultanistic regimes*. The Johns Hopkins University Press, 1998.

LINZ, JUAN J. "El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo *versus* la religión-sucedáneo". *Reis*, No. 116, (2006) pp.11-35.

LÉVINAS, EMMANUEL. *Totalidad e infinito*. Ediciones Sigueme. 2012 (Traducción de Miguel García Baró)

MAFFESOLI, MICHEL. *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas.* ICARIA, Editorial S.A. España, 1990

MAFFESOLI, MICHEL. *La violence totalitaire*. Desclée de Brouwer, Paris, 1999

MALINOWSKI, BRONISLAW. *Magic, Science and Religion and other essasys.* Beacon Press, Boston, Massachusetts, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1948.

MAIER, HANS (ed.). *Totalitarianism and political religions. Vol. I: concepts for the comparison of dictatorships.* Routledge. Taylor & Francis Group, London and New York. 2004. (Translated by Jodi Bruhn).

MAIER, HANS; SCHÄFER, MICHAEL (eds.). *Totalitarianism and political religions. Vol. II: concepts for the comparison of dictatorships.* Routledge. Taylor & Francis Group, London and New York, 2007. (Translated by Jodi Bruhn).

MAIER, HANS; SCHÄFER, MICHEL (eds.). *Totalitarianism and political religions.* Vol. III: *concepts for the comparison of dictatorship*. Routledge, Taylor & Francis Group, London, 2007.

MELTZOFF, A.; MOORE, M.K. "Imitation of facial and manual gestures by human neonates". *Science,* Vol 198 (1977) 75-78

MELTZOFF, A.; MOORE, M.K. "Imitation in Newborn Infants: Exploring the Range of Gestures Imitated and the Underlying Mechanisms". *Developmental psychology,* Vol 25, No. 6, (1989) 954-962

MELTZOFF, A. "What infant memory tell us about Infantile Amnesia: Long-term recall and Deferred Imitation". *Journal of Experimental child psicologhy*, 59, (1995) 497-515.
MONTANELLI, INDRO. *Historia de Roma.* Editorial DEBOLSILLO, 2021.

MOOSE, GEORGE L. *La nacionalización de las masas.* Marcial Pons, Ediciones de Historia S.A. Madrid, 2005

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Die fröhliche Wissenschaft.* Ernst Schmeitzner, 1882.

NEGRO, DALMACIO. *La tradición Liberal y el estado.* Unión Editorial, Madrid, 1995

NEGRO, DALMACIO. *El mito del hombre nuevo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

NEGRO, DALMACIO. *Historia de las formas del Estado. Una introducción*. El Buey Mudo, Madrid, 2010.

NEMO, PHILLIPE. *Histoire des idées politiques dans I 'Antiquité et au Moyen Age.* Presses Universitaires de France, 1998.

NEMO, PHILLIPE. *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et* contemporains. Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

NEMO, PHILLIPE. *Job y el exceso del mal.* Caparrós Editores, 1995. (Traducción de Jesús María Ayuso).

OTALORA COTRINO, LEONARDO. "Mitos y ritos modernos. La fabricación de creencias en los medios de comunicación". *Alteridades*, No. 44 (2012) 99-114. https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/90

PLATON. *La República* 597 d y e. Gredos, Madrid, 1988.

POLIAKOV, LEON. *La causalité diabolique, tome I. Essai sur I 'origine des persécutions*. Calmann-Lévy, París, 1980.

POLIAKOV, LEON. *La causalité diabolique, tome II. Du joug mongol á la victoire de Lénine 1250-1920.* Calmann-Lévy, París, 1985.

PUJANTE, SANCHEZ, JOSÉ D. *Mímesis y Siglo XX*. *Formalismo ruso, Teoría del texto y del mundo, poética de lo imaginario*. Secretariado de Publicaciones. Universidad de Murcia, 1992

RESZLER, ANDRÉ. *Mitos políticos modernos.* Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1984. (Trad. Castellano Marcos Lara).

RUDOLF OTTO. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1996. (Traducción Fernando Garcia Vela),

SARTORI, GIOVANNI. *La politica. Logica y método en las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1984.

SCHMITT, CARL. *Teología política*. Editorial Trotta, 2009.

SNYDER, TIMOTHY. *Sobre la tiranía: Veinte lecciones que aprender del siglo XX*. Galaxia Gutenberg, 2017. (Traducción Alejandro Pradera Sánchez).

SLOTERDIJK, PETER. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Pre-textos, España, 2011 (Traducción de Gernán Cano).

TRAVERSO, ENZO. *El totalitarismo. Historia de un debate.* Eudeba, Universidad de Buenos Aires, 2001. (Traducción Maximiliano Gurian)

TISMANEANU, VLADIMIR. *El diablo en la historia*. Editorial Stella Maris, Barcelona, 2015.

TOMASELLO, MICHAEL. *A Natural History of Human Morality*. Harvard, 2016.

TOURNIER, PAUL. *Violencia y poder*. Ediciones La Aurora, 1986.

VOEGELIN, ERIC. *La nueva ciencia de la política.* Katz, Buenos Aires, 2006

VOEGELIN, ERIC. *Las religiones políticas*. Editorial Trotta, 2014.

VON HAYEK, F. *Camino de Servidumbre*. Alianza Editorial, 2020.

VON HAYEK, FRIEDRICH. *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial. España, 2010. (Traducción Luis Reig Albiol).

ZIZEK, SLAVOJ. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Ediciones Akal, Madrid, 2015.

5. Bibliografía general sobre Cuba.

AGUIRRE, BENIGNO E. "Social Control in Cuba". *Latin American Politics and Society*, Vol. 44, No. 2 (Summer, 2002) 67-98.

APULEYO MENDONZA, PLINIO; MONTANER, CARLOS ALBERTO; VARGAS LLOSA, ÁLVARO. *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Plaza & Janés, España, 1996.

BASAIL RODRÍGUEZ, ALAIN; CASTAÑEDA SEIJAS, MINERVA YOIMY. *Fugas re-encantadas. Astucias cubanas de las identidades religiosas de los noventa.* CLACSO, 2019.

BASAIL RODRÍGUEZ, ALAIN. "Religión y política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas". *Revista Mitológicas,* Centro Argentino de Etnología Americana. N. º1 (2001) 115-133

BATAILLON, GILLES; Roberto Rueda Monreal (trad). “De la lucha contra el tirano a la dictadura totalitaria: las revoluciones de Cuba (1959) y Nicaragua (1979). *ISTOR*, Año x, No. 40 (2010). 5-30. (http://cespra.ehess.fr/docannexe/file/2905/istor40_texte.pdf.

BOLAÑO, CESAR et al. *Cuba: el legado revolucionario y los dilemas de la izquierda y las fuerzas progresistas en América Latina*. CLACSO, Buenos Aires, 2018.

CABRERA INFANTE, GUILLERMO. *Mea Cuba*. Alfaguara, Madrid, 1999.

CANCINO, HUGO. “El discurso ideológico de la Revolución Cubana. Para un estudio de las raíces histórico-ideológicas de la revolución”. *História: Debates e Tendências.* Vol. 10, No. 1 (2010) 73-86.

CASTRO RUZ, FIDEL. *Discursos*. http://www.fidelcastro.cu/es/discurso

CASTRO RUZ, FIDEL; RAMONET, IGNACIO. *Cien horas con Fidel.* Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2006.

CASTRO RUZ, FIDEL. *La historia me Absolverá*. Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

CARDENAL, ERNESTO. *En Cuba.* Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1972.

CLARK, JUAN. *Cuba: mito y realidad*. 2da Edición, Saeta Ediciones, 1992.

CAREAGA, GABRIEL. “Cuba: Las raíces de la Revolución”. *Estudios Políticos* UNAM, No.16 (1997). 5-34. (http://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37167.

COLLAZO ODRIOZOLA, JAIME. “Fidel Castro Ruz y la Cuba revolucionaria: un deterioro simultáneo”. *Contribuciones desde Coatepec*, No. 1, (jul.-dic. 2001) 106-139.

CORONA GÓMEZ, FERNANDO. “La imagen de Fidel Castro en la revista Life, 1957-1960”. *Cuadernos Americanos,* México, No. 150 (2014) 61-92.

CORZO, PEDRO. *Perfiles del poder*. Ediciones Memoria, 2007.

CORZO, PEDRO. *Bosquejo sobre la oposición política al totalitarismo y socialismo del siglo XXI. Cuba-Venezuela*. Alexandria Library, Publishing House, Miami, 2016.

CRAHAN, MARGARET E. “Salvation through Christ or Marx: Religion in Revolutionary Cuba”. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 21, No. 1. Special Issue: The church and politics in Latin America, (Feb. 1979) 156-184.

CUSHION, STEVE. *A hidden history of the Cuban Revolution. How the working class shaped the guerrilla victory*. Monthly Review Press, New York, 2016.

DE PAZ-SÁNCHEZ, MANUEL. *Zona rebelde. La diplomacia española ante la revolución cubana (1957-1960).* Taller de Historia, 1997.

DE PAZ-SÁNCHEZ, MANUEL. *Zona de guerra*. *España y la Revolución Cubana (1960-1962)*. Taller de Historia, 2001.

DEL ALCÁZAR, JOAN; LÓPEZ RIVERO, SERGIO. "Fidel Castro, cuatro fases de un liderazgo inacabado". *Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, política y Humanidades.* Año 15, No. 30 (2013) 3-24.

DELGADO, JAIME. "El mundo político del Caribe (1930-1959)". *Revista de Estudios Políticos,* Madrid, 1959. pp.147-178.

DÍAZ INFANTE, DUANEL. *La revolución congelada. Dialécticas del castrismo.* Editorial Verbum, España, 2014.

DOMÍNGUEZ, JORGE I. "¿Comienza una transición hacia el autoritarismo en Cuba?". *Revista Encuentro,* 6/7 (otoño/invierno 1997) 7-23

ELORZA, ANTONIO. "Cuba: la agonía de un totalitarismo". *Revista Encuentro,* 30/31 (2003-2004) 45-56

FAGEN, RICHARD; BRODY, RICHARD. "Cubans in Exile: a demographic analysis". *Social Problems,* Vol, 11. No 4 (spring 1964). pp. 389-401.

FAGEN, RICHARD. "Charismatic Authority and the Leadership of Fidel Castro". *The Western Political Quarterly*. No. 2, Part 1 (jun. 1965). 275-284.

FARBER, SAMUEL. *The origins of the Cuban Revolution reconsidered.* The University of North Carolina Press, United States, 2006.

FÉRNANDEZ ESTRADA, JULIO A.; GUANCHE JULIO CÉSAR. "Se acata pero… se cumple. Constitución, República y socialismo en Cuba". *Revista Temas,* No. 55 (2008). 125-137.

GARCÍA REYES, MIGUEL; LÓPEZ DE LLERGO Y CORNEJO, MARIA G. *Cuba después de la era soviética*. El colegio de México. 1997.

GAMIÑO MUÑOZ, RODOLFO et al (coords.). *La liga comunista 23 de septiembre. Cuatro décadas a debate: historia, memoria, testimonio y literatura.* UNAM, México, 2014.

GOTT, RICHARD. *Cuba. Una nueva historia*. Ediciones Akal, S.A. Madrid, 2007. (trad. Juan María López de Sá y de Madariaga).

GRAY, RICHARD B. "José Martí and Social Revolution in Cuba". *Journal of Inter-American Studies*, Vol. 5, No. 2 (Apr. 1963) 249-256.

GRENIER, YVON et al. "¿Cuando terminó la Revolución cubana? Una discusión. *Cuban Studies*, Vol. 47 (2019) 143-165.

GUANCHE, JULIO CÉSAR. "La verdad no se ensaya. Revolución, ideología y política". *CLACSO*, 2009. (Premio de ensayo y fotografía Casa de las Américas). https://jcguanche.files.wordpress.com/2013/03/la-verdad-no-se-ensaya.pdf

GUERRA, LILIAM. *Visions of power in Cuba*. *Revolution, Redemption, and Resistance, 19591-1971*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2012.

GUEVARA, ERNESTO "CHE". *El socialismo y el hombre en Cuba.* 1965. https://www.marxists.org/espanol/guevara/65-socyh.htm.

HERNÁNDEZ, RAFAEL. "¿Hacia una nueva sociedad socialista? Cambios, crisis y configuraciones sociales en Cuba". *Nueva sociedad*. N.º 157 (sept-oct 1998) 137-153.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, MARIO. "Los problemas de la democracia en Hispanoamérica". *Revista de Estudios Políticos*, No. 119 (sept./oct. 1961). pp. 165- 197.

HOBSBAWM, ERIC. *¡Viva la Revolución! Sobre América Latina*. Editorial Critica (Grupo Planeta), Barcelona, España, 2018.

HOROWITZ, IRVING L. *El comunismo Cubano: 1959-1979*. Biblioteca Cubana Contemporánea, Editorial Playor, Madrid, 1978.

HOROWITZ, IRVING LOUIS; SUCHLICKI, JAIME (eds.). *Cuban Comunism* 1959-2003. 11th Edition. Transaction Publishers, New York, 2003. pp.308-328.

HUBERMAN, LEO; SWEEZY, PAUL M. *Cuba. Anatomy of a Revolution.* Second Edition, Monthly Review Press, New York, 1961.

KAPCIA, ANTONI. *Leadership in the Cuban Revolution. The unseen Story*. Zed Books, London, 2014.

KAPCIA, ANTONI. *A short history of Revolutionary Cuba. Power, authority and the State since 1959*. Bloomsbury Academic, United Kingdom, 2021.

KOZAK ROVERO, GISELA; CHAGUACEDA, ARMANDO (edts.). *La izquierda como autoritarismo en el siglo XXI*. Centro para la Apertura y el Desarrollo de América Latina (CADAL), 2019.

LATTES, ALFREDO; SANTIBÁÑEZ, JORGE; CASTILLO, MANUEL ÁNGEL (coords.). *Migración y fronteras.* El Colegio de México, México, 1998.

LÓPEZ RIVERO, SERGIO. *El viejo traje de la Revolución. Identidad colectiva, mito y hegemonía política en Cuba*. Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007.

MARTÍNEZ HEREDIA, FERNANDO. *Pensar en tiempo de Revolución Antología esencial*. CLACSO, 2018.

MESA-LAGO, CARMELO. "¿cambio de régimen o cambios en el régimen? Aspectos políticos y económicos". *Revista encuentro*, 6/7 (otoño/invierno 1997) 36-43

MONTANER, CARLOS A. *Víspera del Final: Fidel Castro y la Revolución Cubana.* Globus, 1994.

MONTANER, CARLOS ALBERTO. *Journey to the Heart of Cuba. Life as Fidel Castro*. Algora Publishing, New York, 2001.

MONTANER, CARLOS A. "El totalitarismo y la naturaleza humana. Diez incompatibilidades entre el hombre y el marxismo". *Revista Encuentro*, 37/38 (verano/otoño, 2005) 225- 234

ORTIZ, FERNANDO. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial Ciencias Sociales, Cuba, 1940.

OPATRNÝ, JOSEF (coord.). *Caribe hispano y Europa: siglos XIX y XX: dos siglos de relaciones*. Colección Ibero-Americana Pragnesia Supplementum, 48. Universidad Carolina de Praga, 2018.

PÉREZ JR., LOUIS A. *The structure of Cuban History. Meanings and purpose of the past*. The University of North Carolina Press, 2013.

PÉREZ JR., LOUIS A. *Cuba: between reform and revolution.* Third Edition. Oxford University Press, New York, 2006.

PÉREZ-STABLE, MARIFELI. *The Cuban Revolution. Origins, course, and legacy.* Oxford University Press. New York, 1993.

PÉREZ-STABLE, MARIFELI. "Ciento veinticinco años de lucha, el nacionalismo cubano y la democracia política hacia el siglo XXI". *Revista Estudios Internacionales*, Vol. 27, No. 107-108 (jul-dic 1994). pp. 335- 348.

PRENTZAS, G. S. *The Cuban Revolution.* (Milestones in Modern world history), Chelsea House, New York, 2012.

REBOLL, ANTONIO LAZARO. "Cuba: las leyes constitucionales de la Revolución". *Revista de Estudios Políticos,* No. 119, España (sept/oct 1961) 199-215. http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3&IDN=512

ROCABADO, FRANCO GAMBOA. "Cincuenta años de la Revolución cubana: del mito al futuro incierto". *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas.* No. 21 (2009)

ROJAS, RAFAEL. *La máquina del olvido. Mito, historia y poder en Cuba*. Taurus, 2012. (versión Kindle) ISBN: 9786071116659.

ROJAS, RAFAEL (coord.). *Cuba hoy y mañana. Actores e instituciones de una política en transición.* Editorial Planeta, 2005.

ROJAS, RAFAEL. "Políticas invisibles". *Revista Encuentro,* 6/7 (otoño/invierno 1997) 24-35

ROJAS, RAFAEL. "El concepto de revolución en Cuba". *Prismas,* Vol. 23, No. 2 (jul.-dic. 2019) 189-196.

SARTRE, JEAN PAUL. "Ideología y revolución". *Lunes de Revolución,* No. 51, Marzo 21, 1960.

SARTRE, JEAN-PAUL. *El huracán sobre el azúcar.* Ediciones Uruguay, Montevideo. 1961.

SIERRA MADERO, ABEL. "'El trabajo os hará hombres'. Masculinización nacional, trabajo forzado y control social en Cuba durante los años sesenta". *Cuban Studies,* Vol. 44, (2016). pp. 309-349.

SOREL, JULIÁN B. *Nacionalismo y Revolución en Cuba* 1823-1998. Fundación Liberal José Martí. Madrid, 1998.

SOUCHY, AGUSTIN. *Testimonios sobre la Revolución Cubana*.Editorial RECONSTRUIR, 1960.

SWEIG, JULIA E. *Cuba. What everyone needs to know*. Oxford University Press, New York, 2016.

SZULC, TAD. *Fidel. A critical portrait*. William Morrow & Co.,1986.

TANNEMBAUM, FRANK. "Política y administración pública en Latinoamérica". *Foro Internacional*, Vol. IV, No. 14 (1963) 243- 259. https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/163.

TANNENBAUM, FRANK. "La política en la América Latina". *Cuadernos americanos* (mar.-abr. 1960) 90-118.

THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1909- 1958*. Tomo II. Grijalbo. Barcelona- México, 1974.

THOMAS, HUGH. *Cuba. La lucha por la libertad 1959-1970*. Tomo III. Grijalbo. Barcelona- México, 1974.

URÍA, IGNACIO. *Iglesia y revolución en Cuba. Enrique Pérez Serantes (1883-1968), el obispo que salvó a Fidel Castro*. Ediciones Encuentro, S.A., Madrid, 2011.

VALENZUELA SOSA, FABIO. *Queridísimas hijas. Reflexiones sobre política del caribe hispánico y memorias de mi niñez*. Tomo I. Editorial Palibrio, 2013.

VALERO, ARNALDO E. "La revolución impone la última palabra". Trópico Absoluto. Crítica, pensamiento, ideas. https://tropicoabsoluto.com/2021/03/11/la-revolucion-impone-la-ultima-palabra/.

VALDÉS PAZ, JUAN. *El espacio y el límite. Estudios sobre el sistema político cubano.* Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, Cuba, 2009.

VALDÉS PAZ, JUAN. "Sistema político y socialismo en Cuba". *Política y Cultura,* Vol. núm.8, (1997). pp.279-293 https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=267/26700813

VELÁZQUEZ CALLEJAS, ANGEL. *Totalitarismo en Cuba. Castrismo cultural y el último hombre.* Ediciones Exodus. Barcelona-Miami, 2017.

WRIGHT, THOMAS C. *Latin America in the Era of the Cuban Revolution.* Praeger, USA, 2001.

WINOCUR, MARCOS. *Historia social de la Revolución Cubana (1952-1959). Las clases olvidadas en el análisis histórico*. Faculta de Economía, UNAM, México, 1979.

YÁÑEZ-BARNUEVO, LUIS. "Cuba en la década de los noventa". *Revista Encuentro*, 6/7 (otoño-invierno 1997) 44-45

Anexo 1. Discursos de Fidel Castro.

1. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el Desfile efectuado en la Plaza Cívica, el 2 de enero de 1961.[895]

Ambas fuerzas tienen sus objetivos y sus tácticas; ambas fuerzas saben cuáles son los recursos con que cuentan. Toda contrarrevolución es una fuerza; y no hay revolución que no genere una fuerza contra ella. La propia revolución genera las fuerzas que la combaten.

Y la contrarrevolución tiene su apoyo social en los grandes privilegios desalojados del poder económico y político; tienen su apoyo en los grandes terratenientes que han perdido sus tierras; en los grandes propietarios que han perdido sus propiedades; en los grandes industriales que han perdido sus industrias; en los grandes burócratas que han perdido sus prebendas. Tienen su apoyo en todos los parásitos que en la sociedad existen (EXCLAMACIONES DE: "¡Fuera!"); y tienen su apoyo en esa escoria social que es producto de la ignorancia y de la explotación.

La contrarrevolución cuenta con todos los parásitos y con toda la escoria social (EXCLAMACIONES DE "¡Fuera!"); ese ejército, a veces numeroso, de elementos que vivían medrando en la pudrición; ese ejercito numeroso de hombres que eran también parásitos satélites, pequeños parásitos que giraban alrededor de los grandes parásitos, y que en nuestro país conocemos por el nombre de esbirros (EXCLAMACIONES DE: "¡Fuera!"), de confidentes, de politiqueros, de botelleros, de hombres que vivían del vicio, bien del juego, bien del trafico de drogas, bien del contrabando, bien de la trata de blancas, bien del crimen, o porque alquilaba su brazo al poderoso para defender sus privilegios, para matar y oprimir al pueblo, con todo ese lumpen social, con todos los cobardes, con todos los viciosos, con todos los miserables, con todos los parásitos, cuentan las contrarrevoluciones (EXCLAMACIONES DE: "¡Paredón!").Pero en nuestro país ocurría, además, una circunstancia especialísima, porque el apoyo más poderoso de la contrarrevolución, su fuerza principal, no era, sin embargo, ese lumpen de miserables, de parásitos, de explotadores, de asesinos, de viciosos y de cobardes. El apoyo más poderoso de la contrarrevolución era el apoyo de una fuerza que se hace sentir en todo el mundo, de una fuerza muy poderosa; tan poderosa, que hoy es el freno principal del avance de la humanidad; tan poderosa, que crea conflictos en todos los continentes del mundo; tan poderosa, que interfiere en los problemas de una gran parte de las naciones del mundo; tan poderosa, que aspira a decidir destinos y, en muchos casos, decide destinos de pueblos. El apoyo fundamental de la contrarrevolución en Cuba vino a ser, necesariamente, el apoyo de los grandes monopolios extranjeros, es decir, el apoyo de las grandes fuerzas imperialistas.

[…]Y al país, carcomido por la podredumbre, lo ha levantado la Revolución; al país, que era asiento de todos los vicios políticos, de todos los crímenes, la Revolución, la Revolución lo levantó; la Revolución fue capaz de barrer de la vida pública a todos los gusanos; la Revolución fue capaz de barrer de la vida pública a todos los politiqueros; la Revolución fue capaz de barrer de la vida nacional a todos los criminales y torturadores; la Revolución fue capaz de barrer de la vida nacional a todos los parásitos; la Revolución fue capaz de barrer a los viciosos y a los vicios.[…]

[895] On-line: DISCURSO PRONUNCIADO POR EL COMANDANTE EN JEFE FIDEL CASTRO RUZ EN EL DESFILE EFECTUADO EN LA PLAZA CIVICA, EL 2 DE ENERO DE 1961

Y los gusanos, los privilegiados, los parásitos y los hijos de los parásitos que quieran enarbolar la bandera vergonzosa del crimen y de la traición a la patria, sepan que no se van a enfrentar con "señoritos", ¡sepan que se van a enfrentar con hombres (APLAUSOS) que conocen del trabajo y del sacrificio! Y si todavía confiaran en que el imperialismo los va a llevar al poder, si se hacen ilusiones, sepan lo que deben saber. Nosotros esperamos que nadie dude de que esos hombres que por aquí desfilaron son hombres dispuestos a morir (APLAUSOS).

2. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el acto de inauguración de la ciudad escolar "Abel Santamaria", donde antes estaba el Cuartel Militar "Leoncio Vidal", en la Ciudad de Santa Clara, el 28 de enero de 1961. [896]

Esta provincia ha dado magníficos revolucionarios; esta provincia es, evidentemente —y lo demuestra este acto de hoy—, una provincia revolucionaria (APLAUSOS). Pero el imperialismo ha hecho esfuerzos indecibles por establecer una cabeza de playa contrarrevolucionaria precisamente en esta provincia revolucionaria de Las Villas (EXCLAMACIONES). Por eso, la Revolución necesita de los revolucionarios villareños, la Revolución necesita del pueblo villareño un esfuerzo mayor que en las demás provincias.

Es decir que puesto que en Las Villas el imperialismo y los enemigos de la patria han querido levantar cabeza, en esta provincia los hombres y las mujeres, los obreros y los campesinos, los jóvenes y el pueblo, deben ser más revolucionarios.

La Revolución necesita combatir, el combate es lo que hace fuerte a las revoluciones; las amenazas de invasión extranjera y las agresiones que ha sufrido nuestro país, y que pusieron en pie de lucha al pueblo cubano, ha hecho más fuerte a la Revolución.

Una revolución que no fuese atacada, en primer lugar no sería, posiblemente, una verdadera revolución. Además, una revolución que no tuviera delante un enemigo, correría el riesgo de adormecerse, correría el riesgo de debilitarse. ¡Las revoluciones necesitan luchar, las revoluciones necesitan combatir, las revoluciones, como los ejércitos para hacerse aguerridos, necesitan tener delante un enemigo! (APLAUSOS.)

La Revolución tiene enemigos en esta provincia, la Revolución tiene luchas en esta provincia. Así, pues, la provincia de Las Villas ¡se ha convertido en una trinchera combatiente en defensa de la Revolución y de la patria! (APLAUSOS.) Y la provincia acepta recibir el reto de los enemigos de la patria y de la Revolución, y los villareños se sienten orgullosos de combatir en primera fila en defensa de la patria y de la Revolución (APLAUSOS).

¡Bienvenidas sean las bandas contrarrevolucionarias, porque ellas servirán para hacer todavía más revolucionaria y más fuerte a esta provincia! (APLAUSOS); ¡bienvenidas sean las bandas contrarrevolucionarias, porque ellas servirán para hacer más aguerrida, y más firme, y más heroica a esta provincia! (APLAUSOS.)

[896] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en el acto de inauguración de la ciudad escolar "Abel Santamaria", donde antes estaba el cuartel militar "Leoncio Vidal", en la ciudad de santa clara, el 28 de enero de 1961

Y aquí debemos analizar hoy por qué el imperialismo y la contrarrevolución escogieron esta provincia para organizar sus bandas contrarrevolucionarias. Los villareños deben analizar por qué la contrarrevolución escogió precisamente esta provincia; dónde están las raíces de esos grupos contrarrevolucionarios; dónde están las causas de esos grupos contrarrevolucionarios en esta provincia, que fue una provincia que luchó, que fue una provincia cuyo pueblo actuó patrióticamente y revolucionariamente en la contienda contra la tiranía (APLAUSOS); debemos explicar hoy las razones.

No siempre nosotros hablamos con crudeza; muchas veces hemos sido tolerantes y hemos sido generosos con aquellos que han errado; muchas veces hemos tenido, incluso, que tolerar hechos que duele tolerarlos pero que la Revolución ha tenido que tolerar porque esta ha sido una Revolución generosa y magnánima. Entiendo que hemos actuado bien, porque este apoyo inmenso y creciente de la nación cubana a la Revolución demuestra que la Revolución ha actuado bien y demuestra que la Revolución no tiene por qué arrepentirse de haber sido magnánima, porque mientras más magnánima ha sido la Revolución más se ha convencido el pueblo de lo inmorales que son las fuerzas que la combaten (APLAUSOS); mientras más magnánima ha sido la Revolución, más ha podido comprobar el pueblo lo miserables que son las fuerzas que combaten a la Revolución (APLAUSOS).

[…]
Era necesario, era necesario decir de una vez todo esto; era necesario decirlo, porque era una espinita, o una espinota, que la provincia de Las Villas tenía clavada. Hemos ido limpiando, hemos ido limpiando en el ejército en primer término, tenemos todavía que limpiar quizás; hemos ido limpiando en la policía, tenemos todavía que limpiar quizás; hemos ido limpiando en los ayuntamientos, tenemos que seguir limpiando quizás. Y en definitiva, en definitiva se impone una verdadera limpia en todos los cargos de responsabilidad de la administración en esta provincia (APLAUSOS), puesto que si el enemigo quiere crear aquí una cabeza contrarrevolucionaria, es necesario que en cada escuela haya un maestro revolucionario (APLAUSOS), que en cada puesto del municipio y del Estado haya un hombre o una mujer revolucionarios (APLAUSOS); y que nos dejemos de contemplaciones, porque cuando se cuenta con una juventud como esta, cuando se cuenta con un pueblo como este, cuando hay tantas decenas de miles de hombres y mujeres verdaderamente dignos, y que sienten verdaderamente la patria y la Revolución, no hay por qué permitir ni tolerar que haya un solo descarado contrarrevolucionario en la administración del Estado (APLAUSOS).

No hay por qué ser tolerantes con los vendepatrias, no hay por qué ser tolerantes con los traidores a la patria (APLAUSOS). He ahí la causa de por qué el imperialismo escogió esta provincia, porque había los males del mujalismo, los males del divisionismo y los males del aventurerismo y del oportunismo. ¡Claro!, y por eso aquí fue donde realizó su mayor esfuerzo. Intentaron en Pinar del Río y no pudieron, porque allí no tenían un Segundo Frente; intentaron en la Sierra Maestra y no pudieron; han intentado en distintos puntos y no pudieron. Sin embargo, aquí ya tenían a sus agentes, a sus agentes mujalistas, a sus agentes divisionistas y a sus agentes seudorrevolucionarios. Y, claro, comenzaron a aparecer algunos desertores, algunos señores que, además, querían más grados que los que tenían, cuando no se merecían ni los que tenían; comenzaron a aparecer los politiqueros; y el aventurerismo y la politiquería comenzó a dar sus frutos. Y comenzaron a juntarse con esbirros que andaban huyendo, por las lomas del Escambray, y continuaron por ese camino; ¿y cómo terminaron?: terminaron unidos los comevacas y los esbirros en las lomas del Escambray (RISAS). Abusando de los cargos que tenían, y de la tolerancia

de la Revolución, se dedicaron algunos comandantes a llevar armas para el Escambray, a hacer contactos con la embajada americana (EXCLAMACIONES DE: "¡Fuera!"), y a hacer campañas de proselitismo allí, para tratar de constituir una cabeza de playa contrarrevolucionaria. Inmediatamente, como es natural, comenzaron a llover paracaídas con armas sobre el Escambray. Las milicias agarraban una gran parte, pero otra parte —pequeña pero, al fin y al cabo, armas— llegaba a manos de las pandillas contrarrevolucionarias; y la población campesina de allí, era una población que no era la de la Sierra Maestra, porque la de la Sierra había vivido dos años de Revolución y allí no sabían ni a qué atenerse muchos campesinos, en el Escambray, porque, en definitiva, allí no se había sembrado la semilla revolucionaria y, en definitiva, de esos señores que llamaban revolucionarios no habían visto más que malos ejemplos, y estaban completamente al margen del proceso revolucionario. Esas eran las condiciones sociales y políticas del Escambray. De inmediato, comenzaron a sembrar el terror entre los campesinos y, claro está, a fin de neutralizar al campesinado, asesinan campesinos, ahorcan campesinos, y utilizan el terror; terror, naturalmente, que no usa ni usará jamás la fuerza revolucionaria (APLAUSOS). Así surgieron los primeros grupos. La Revolución movilizó a 1 000 campesinos del Escambray. ¿Por qué? Para que ustedes vean la calidad humana y revolucionaria del campesinado, baste decir que allí en el Escambray, donde no se dieron buenos ejemplos, sin embargo, cuando se convocaron a las milicias, ¡mil campesinos del Escambray se sumaron inmediatamente y se constituyeron en milicias revolucionarias! (APLAUSOS.) Y comenzó la persecución de los elementos contrarrevolucionarios y de los esbirros con 1 000 campesinos del Escambray y 700 campesinos de la Sierra Maestra. Así fue como se iniciaron aquellas operaciones, que liquidaron a los principales cabecillas de aquellos grupos, capturaron a más de 100 y les ocuparon la mayor parte de las armas. Quedaban algunos grupos, más pequeños, y cabecillas de menor importancia. Fue por aquellos días en que comenzaron las amenazas de invasión, desde Guatemala; en que los grupos se disponían a partir, desde Guatemala, para atacar, posiblemente, algún sector del occidente de Cuba y quizás, nosotros considerábamos, entre los objetivos posibles estaría el de la Isla de Pinos. Y en aquellos instantes, cuando todavía la organización de los batallones de milicia no se había adelantado, fue necesario sacar a los campesinos de la Sierra Maestra que estaban en el Escambray, y enviarlos a tomar posiciones en Isla de Pinos, a fin de evitar que los contrarrevolucionarios, desde Guatemala, apoyados por el imperialismo, se apoderaran de aquella isla. Después vino la necesidad de la gran movilización nacional, y en los días esos, desde el extranjero continuaron enviando armas y más armas en paracaídas, armas americanas. Para que ustedes tengan la idea de los esfuerzos que ha hecho el imperialismo para armar a los contrarrevolucionarios, baste decir que nosotros, en la Sierra Maestra, vinimos a ocupar la primera bazuca al cabo de 18 meses de guerra, cuando copamos un batallón del ejército y le ocupamos la primera bazuca, al cabo de 18 meses de guerra. La segunda bazuca la ocupamos dos semanas después; es decir que, cuando la gran ofensiva, en que se le hizo al ejército enemigo más de 1 000 bajas y se le ocuparon 504 armas, entre esas armas había dos bazucas.

[…]

Así fue como, en esos días, el número de elementos contrarrevolucionarios y esbirros, en los días en que el pueblo estaba en las trincheras, ascendió a cerca de 500 en la zona del Escambray y de Sancti Spíritus. Claro está que ellos estaban esperando a los americanos, y los que han llegado allí son los milicianos (RISAS Y APLAUSOS); y las bandas contrarrevolucionarias han quedado abandonadas a su suerte, como quedan abandonados todos los aventureros; las bandas contrarrevolucionarias del imperialismo, han quedado abandonadas a su suerte. No han venido a socorrerlos, no han mandado la expedición allí

a apoyarlas... ¡y en verdad que sería una lástima que no aprovecharan la oportunidad para mandarla aquí al Escambray! (RISAS Y APLAUSOS.) Es decir que han dejado abandonadas a las bandas contrarrevolucionarias a su suerte, y no han venido. ¡Ojalá vinieran!, ¡ojalá se llenaran de un poco de pudor y arribaran allí, que nosotros estamos dispuestos a abrirles las costas allí, para que desembarcaran a apoyar las bandas contrarrevolucionarias! Porque, claro, mientras han estado de correcorre, en grupitos chiquitos, han podido irse escabullendo, pero no es lo mismo cuando llegara una expedición allí, que tiene preparado en cualquier momento que llegue un magnífico recibimiento (RISAS y APLAUSOS). ¿Cuál fue una de las fechorías que se les ocurrieron hacer a estos señores, nada menos que en el Año de la Educación?, ¿qué se les ocurrió hacer a estos asesinos, por congraciarse con sus amos?, ¿qué se les ocurrió hacer un día 5 de enero, cuando, por supuesto, estaban esperando a la infantería de marina?, ¿qué se les ocurrió? No atacaron ningún cuartel, no se enfrentaron a ninguna tropa: fueron a una escuelita, cerca de Güinía, y la quemaron; después fueron a otra escuelita, donde un joven maestro, de 18 años... (EXCLAMACIONES DE: "¡Paredón!, ¡Paredón!"), un joven honrado, un joven humilde del pueblo, un hijo del pueblo, que estaba allí enseñando a 44 niños y a un buen número también de adultos, que no tenía armas de ninguna clase, y que estaba sencillamente haciendo una cosa tan hermosa como es enseñar, ¡una cosa tan digna de respeto como es enseñar al que no sabe!; lo secuestran, en compañía de un joven obrero, miliciano, y de un miliciano campesino que había ido a ver a su familia; y, cobardemente, brutalmente, desafiando hasta las fibras más íntimas de la sensibilidad humana, ahorcan al maestro, al campesino y al obrero. Ese hecho los retrata de cuerpo entero, y define, de una manera inequívoca, lo que es la Revolución y lo que son las bandas de contrarrevolucionarios, que asesinan a un joven por ser maestro, que asesinan a otro joven por ser obrero, que asesinan a otro joven por ser miliciano. He ahí la entraña de las bandas contrarrevolucionarias. ¿En qué error han caído esas bandas, esos instrumentos del imperialismo; en qué ilusión han caído? En creer que se puede aplicar para la contrarrevolución los mismos métodos que empleó la Revolución. Es decir que la Revolución ideó su táctica y, efectivamente, descubrió una gran táctica revolucionaria, táctica revolucionaria que no dudamos que otros pueblos la utilicen también algún día para liberarse del yugo imperialista y de la explotación (APLAUSOS). Pero, ¿a dónde ha ido a parar el imperialismo? Pues el imperialismo ha acudido, para hacer contrarrevolución, a las tácticas que ideó y preparó la Revolución, sin darse cuenta que esas tácticas son útiles para hacer revoluciones, pero que están inexorablemente condenadas al fracaso cuando se utilizan para hacer contrarrevoluciones, porque ese tipo de lucha es un instrumento de lucha revolucionaria, y no puede ser utilizado para luchas contrarrevolucionarias, porque las luchas contrarrevolucionarias se han valido, principalmente, de los ejércitos mercenarios, de los golpes de Estado, pero de ninguna manera pueden acudir a un método condenado por completo al fracaso. Y he ahí la situación en que se encuentran las bandas contrarrevolucionarias. En este momento las bandas contrarrevolucionarias están cercadas en amplio cerco, es decir que se ha tendido alrededor de ellos el cordón donde tendrán que chocar si intentan escapar. Pero no solo eso, una vez establecidos los cordones, batallones de milicianos, especialmente entrenados, avanzan sobre ellos en el interior de los cercos (APLAUSOS). Ahora bien, el pueblo debe cooperar; las patrullas de milicianos obreros que están tomando posiciones y moviéndose dentro de los cercos, llevan, cada uno de ellos, una pequeña biblioteca y una cartilla de alfabetización (APLAUSOS). Es decir que no solo van a combatir y liquidar a los elementos contrarrarrevolucionarios, sino que van a desarrollar, al mismo tiempo, la campaña de alfabetización en el Escambray (APLAUSOS).

[…]

Los batallones de milicias obreras y campesinas movilizadas hacia allí, su tarea es estar allí, mientras quede uno solo de los miembros de las bandas contrarrevolucionarias (APLAUSOS). Y, por lo tanto, ya lo sabe el pueblo de Las Villas y los familiares de esos milicianos, que su propósito, y la determinación de esos batallones, es que no se moverá nadie del Escambray, mientras quede un solo contrarrevolucionario (APLAUSOS). No será aquello de una campañita, y después se queden tranquilos; la presión será constante, creciente y sin descanso, mientras quede uno solo. Vamos a poner en práctica las tácticas revolucionarias, frente a bandas contrarrevolucionarias (APLAUSOS), para ver si se llevan ya, de una vez, si se llevan ya, de una vez y para siempre, una lección definitiva que sea inolvidable, y después, ¡después vamos a convertir el Escambray en la región más revolucionaria de Cuba! (APLAUSOS.) Pero aun más: hay que continuar organizando batallones de milicias en esta provincia, hay que continuar movilizando las milicias de esta provincia, para que no quede un solo miliciano que no aporte su esfuerzo en esta lección ejemplar que les vamos a dar a las bandas del imperialismo (APLAUSOS).

Pero recuerden la tarea del pueblo, lo repito, de los obreros, de los jóvenes rebeldes, de la federación de mujeres, de los estudiantes, de todo el pueblo, que es estar vigilantes durante las próximas semanas para evitar que escape un solo cabecilla contrarrevolucionario. ¡Esa es la tarea que les asignamos a ustedes! (APLAUSOS.) Las compañeras de aquí de las milicias femeninas también recibirán su entrenamiento (EXCLAMACIONES Y APLAUSOS). Es decir que tenemos como tarea inmediata liquidar esas bandas contrarrevolucionarias en esta provincia, pero, además, queremos seguir fortaleciendo en todo el país la fuerza de la Revolución. Ya están saliendo hacia todas las cooperativas cañeras, que son 600 en toda la isla, los primeros fusiles para organizar allí las unidades de combate de cada cooperativa cañera. Y así sucesivamente, no solo tendremos los batallones organizados, los batallones de combate, sino que en cada cooperativa, en cada granja del pueblo habrá establecida una fuerza de combate integrada por los propios cooperativistas y los propios obreros de las granjas del pueblo.
[…]
Siguen provocando a la Revolución sus enemigos; siguen inculcando a los niños criminales desviaciones de los intereses de la patria; siguen desviando el pensamiento de los niños del amor a la patria, del amor a su pueblo, del amor al gran ideal y a la gran causa de la colectividad cubana; y hay quienes criminalmente continúan inculcándoles a los niños el sentimiento de hostilidad hacia la Revolución; siguen escribiendo pastorales (ABUCHEOS), de esas pastorales que arman la entraña asesina de los que privan de la vida a maestros de 18 años, a maestros humildes del pueblo, porque de ahí sus campañas divisionistas, sus campañas mercenarias, que entre esas bandas de contrarrevolucionarios hay incluso un cura contrarrevolucionario (ABUCHEOS). Es decir que los asesinos del maestro Conrado Benítez tienen allí al esbirro con sotana que santifica las balas de los asesinos (ABUCHEOS). Y los asesinos, armados por la prédica reaccionaria, encuentran a un maestro. Las pastorales llaman al Gobierno Revolucionario con los términos que conviene a la prédica del imperialismo; constantemente alientan las campañas contra la Revolución a base del anticomunismo. Desde luego, las bandas de contrarrevolucionarios dicen: “A todo comunista, hay que asesinarlo”; las bandas de contrarrevolucionarios se creen en el derecho de privar de la vida a cualquier hombre por sus ideas revolucionarias. Y, eso en primer lugar: las prédicas y las campañas anticomunistas.

Entonces, ¿qué hacen las bandas contrarrevolucionarias? Se encuentran a un maestro que tiene un carné de maestro; un muchacho humilde del pueblo que cuando llamamos, igual que hemos llamado hoy, a alfabetizar, se presentó, pasó por un curso de capacitación que

duró tres meses. Cuando terminó el curso, el INRA, el INRA, que no es un partido sino que es una organización económica y una organización del Estado, el INRA le dio un carné, el departamento de enseñanza técnica, cultural y material del campesinado, le dio un carné de maestro capacitado para dar clases en las montañas. Ese curso lo había recibido en una escuela organizada por el Ministerio de Educación, con profesores equipados por el Ministerio de Educación, y era una escuela de capacitación de maestros en las Minas del Frío. ¿Qué hacen las bandas contrarrevolucionarias? Ven un carné de maestro voluntario, y dicen: "Portaba un carné de maestro comunista"; ven un carné de la escuela de capacitación, y dicen: "Portaba un carné de la escuela de capacitación comunista de las Minas del Frío; y, en consecuencia, como las pastorales dicen que hay que combatir al comunismo, como el imperialismo dice que hay que combatir al comunista, ese carné es un carné comunista, y esa escuela es una escuela comunista; por lo tanto, ¡hay que asesinar al maestro Conrado Benítez!"
[…]
Esa lucha contra la patria, esa lucha contra la educación, esa lucha contra el progreso, tendrán que pagarla bien caro los agentes del enemigo. Y ese reto lanzado a la cultura y a la patria, la patria lo acepta, el pueblo lo acepta, ¡y caerá con todo el peso de su fuerza, y de su razón, sobre sus enemigos! (APLAUSOS), ¡y los aplastará, como ayer supo aplastar a todo un ejército, al servicio del imperialismo y armado, como los contrarrevolucionarios, por el imperialismo! Ni los técnicos imperialistas, ni los barcos imperialistas cargados de armas, ni los crímenes, ni los millones, de nada le valieron: dos años bastaron para aplastarlo; ¡incomparablemente menos tiempo nos va a llevar aplastar el nido de gusanos que pretende traer la gangrena al país, que pretende ensangrentar al país y que pretende perturbar el esfuerzo noble, el esfuerzo entusiasta y el esfuerzo justo de nuestro pueblo! (APLAUSOS.)
[…]

3. Discurso pronunciado en la conmemoración del VIII Aniversario del Ataque al Cuartel Moncada, en la Plaza de la Revolución "José Martí", el 26 de julio de 1961.[897]

El 26 no se acaba nada, el 26 empieza todo; el 26 empezó la Revolución (APLAUSOS). ¿Tenían miedo acaso los contrarrevolucionarios de que prohibiéramos salir de Cuba? Pues que no tengan ningún miedo, que aquí no se le prohibirá a nadie que quiera marcharse a disfrutar de las "maravillas" del imperialismo yanki. Nosotros sabemos que hay personas que no se pueden adaptar a una revolución, nosotros sabemos que los parásitos no se pueden adaptar a una revolución; es muy difícil que los explotadores se puedan adaptar a una revolución.

El imperialismo trata de hacer propaganda con los que se van; eso es, sencillamente, para sorprender a los incautos fuera de Cuba. Los que se van de Cuba son, sencillamente, los que no se pueden adaptar a una revolución que ha acabado con el parasitismo. ¿A dónde van los mosquitos? ¡A donde hay pantano! ¿A dónde van las larvas y los gusanos? ¡A donde hay pudrición! (APLAUSOS.) Los parásitos, las larvas, los que no se pueden resignar al trabajo, se van a donde creen que todavía pueden seguir explotando a otros trabajadores, se van a donde creen que pueden seguir explotando al hombre; los gusanos y los mosquitos, se van al pantano, se van a la pudrición, igual que los contrarrevolucionarios, los reaccionarios, los parásitos, se van de un país donde

[897] On-line: Discurso pronunciado en la conmemoración del VIII Aniversario del ataque al Cuartel Moncada, en la Plaza de la Revolución José Martí, en La Habana, el 26 de Julio de 1961.

desapareció la explotación para un país donde sigue la explotación del hombre por el hombre (APLAUSOS). Porque aquí, el discriminador no se puede resignar a que ya no existan las llamadas "sociedades exclusivas", no resiste que hayan sociedades donde vaya el pueblo, y entonces se va a la Florida, se va a la Louisiana, se va a Nueva Orleans, se va a Estados Unidos, donde se encuentra infinidad de clubes aristocráticos donde existe la discriminación y donde ellos pueden seguir aspirando a ir, con carácter exclusivo.

Desde luego, no han tenido presente que allí lo van a discriminar también, pero no lo van a discriminar a título de negro, lo van a discriminar a título de latino, y le van a decir: "¡Este es cubano, este es latino, este no debe entrar en nuestra sociedad de raza superior yanki!" (APLAUSOS.) Es claro que ellos van allá con la esperanza de seguir en su sistema de explotación del hombre, seguir en su sistema de privilegios.

Es lógico que una revolución traiga como consecuencia que los parásitos se quieran marchar, y entonces el imperialismo hace campaña con eso y dice: "Tantos cubanos se han ido de Cuba; vienen huyendo de aquel régimen asfixiante y vienen a respirar el aire libre de Estados Unidos". Es decir que todos los parásitos se van huyendo de aquí, sí, este es un régimen asfixiante para los parásitos, y entonces los parásitos se van a vivir allí donde pueden respirar la atmósfera de los privilegios y el aire de la explotación.

Ellos hacen propaganda con eso, pero a nosotros no nos importa, nosotros entendemos el problema perfectamente bien: ¿Que se quieren ir unos cuantos parásitos todos los meses?, pues ¡que se vayan unos cuantos parásitos todos los meses! (APLAUSOS.)

Por otro lado, mientras los parásitos se van, hay muchos cubanos, obreros en Estados Unidos, que los hacían trabajar 10 y 12 horas, y los maltrataban, y los despreciaban, que están regresando a Cuba por miles también (APLAUSOS). Los explotadores se van, y los explotados vienen; los cubanos explotadores se van, y los cubanos explotados regresan a su país, donde son recibidos con los brazos abiertos (APLAUSOS).

No tema nadie que se le vaya a prohibir marcharse a Estados Unidos; todos los parásitos que quieran marcharse ¡que les vaya bien!, que ya tendrán tiempo de sobra para recapacitar, ya tendrán tiempo de sobra para echarle de menos a esta isla bella y maravillosa, ya tendrán tiempo para echarle de menos a nuestro sol, a nuestro aire, a nuestras playas y, sobre todo, ¡ya tendrán tiempo para echarle de menos al calor de una patria soberana y de una patria justa! (APLAUSOS PROLONGADOS), ¡ya tendrán tiempo de echarle de menos al orgullo y a la satisfacción de vivir con dignidad, en su propia patria!, ¡ya tendrán tiempo de echarle de menos al respeto que todo hombre y mujer goza en nuestro país, al lugar que cada hombre y mujer, por humilde que sea, goza hoy en nuestro país! (APLAUSOS y EXCLAMACIONES DE: "¡Fidel, Fidel! ¡Unidad, unidad!")

[…]

Hay muchos batallones de milicia, y muchos Comités de Defensa, y muchas asociaciones de mujeres, y muchas escuelas revolucionarias, y muchos centros de estudiantes becados, y muchas cooperativas, y muchas granjas del pueblo, y muchas asociaciones de pioneros, y muchos cuadros revolucionarios, sencillamente porque el pueblo está con la Revolución (APLAUSOS), y la contrarrevolución no levantará cabeza porque el pueblo está contra ella, porque no tiene pueblo, porque son capillitas de privilegiados, capillitas de explotadores, capillitas de gusanos, capillitas de parásitos, capillitas de traidores, capillitas de confusos, capillitas de vendepatrias, capillitas de lamebotas del imperialismo, capillitas de enemigos del obrero, de enemigos del campesino, de enemigos del

estudiante, de enemigos de nuestra juventud, de enemigos de nuestra sociedad, de enemigos de nuestra nacionalidad, de enemigos de nuestro porvenir, de enemigos de nuestro progreso.

Porque quieren volver aquí a traer de nuevo la miserable explotación; porque quieren volver aquí a entregarles de nuevo nuestras industrias a los monopolios extranjeros; porque quieren venir a entregarles de nuevo las tierras que les dimos a los campesinos y las tierras que les dimos a los cooperativistas, a las compañías extranjeras; porque quieren volver a recibir órdenes del amo extranjero; porque quieren volver a uncir nuestra república al carro de la explotación, de la corrupción, del abuso, de la injusticia, de la incultura y del saqueo; porque quieren volver a traer el pasado, porque quieren intentar cortar la luz del porvenir que ya alumbra en el horizonte de la patria, por eso el pueblo está contra ellos.

Y contra ellos estarán nuestros obreros, contra ellos estarán nuestros campesinos, nuestros estudiantes en legiones, nuestros jóvenes, nuestras mujeres, nuestros deportistas, nuestros milicianos, nuestros soldados, nuestro pueblo. Contra ellos, contra los explotadores, contra los parásitos, estará eternamente nuestro pueblo entero. Y contra ellos no estarán solamente los cientos de miles de milicianos, estarán también los cientos de miles de maestros del ejército alfabetizador, de las brigadas juveniles, y de los alfabetizadores populares (APLAUSOS). ¡Y contra ellos estará el millón y cuarto de cubanos que estamos enseñando a leer y a escribir en este año! (APLAUSOS.)

Porque ha sido la Revolución quien se acordó de ellos, fue la Revolución quien les llevó sus títulos de propiedad de la tierra, fue la Revolución la que los liberó de las rentas, donde a veces pagaban más que en la edad feudal —el 50% de sus productos—, fue la Revolución la que les llevó los caminos, la que les llevó médicos, la que les llevó maestros, la que les llevó el sentido de la dignidad, la que les llevó, además, un fusil y se los entregó para que defendieran su tierra, su Revolución y su patria (APLAUSOS).

Y por eso el pueblo estará siempre contra ellos, la inmensa mayoría del pueblo, el ciento por ciento del pueblo, porque quien sea un parásito, quien sea un explotador, quien sea un mercenario al servicio del extranjero, no se podrá llamar hijo ni ciudadano de este pueblo.

[…]

Pero esta magnanimidad que ha tenido la Revolución nos da a nosotros más derecho y más moral todavía para combatir a los contrarrevolucionarios, para combatir a los traidores y, sobre todo, toda la magnanimidad y la generosidad que ha tenido la Revolución y de lo cual no se arrepiente, le da derecho a la Revolución a ser más dura y le da derecho a la Revolución a ser más inflexible, si los contrarrevolucionarios agentes mercenarios vendidos al imperialismo, y sus terroristas, y sus saboteadores, y sus mercenarios, no escarmientan. Si los mercenarios, y los saboteadores, y terroristas, y contrarrevolucionarios vendidos al imperialismo no escarmientan, que no esperen que la magnanimidad y la generosidad de la Revolución sea eterna; que la Revolución, con todo el derecho que le da el haber sido magnánima y el haber sido generosa, se sabrá enfrentar con mano firme y con mano cada vez más generosa, se sabrá enfrentar con mano firme y con mano cada vez más firme al enemigo, porque en la misma medida en que el pueblo tiene más conciencia revolucionaria, en la misma medida en que el pueblo tiene una idea más precisa de la justicia de la causa que defiende, es más grande la repugnancia, es mayor el odio y la repulsa hacia los contrarrevolucionarios.

Y así los traidores, a medida que la Revolución avance, que no esperen magnanimidad de la Revolución, los saboteadores y los terroristas. La Revolución, incluso en la aplicación de sus leyes que ordenan sanciones severas para una serie de hechos, ha sido benigna. Mas, no ha sido benigna por el grito hipócrita y desvergonzado de los amos imperialistas y de los que pagan a los terroristas y a los saboteadores, que organizan campañas de piedad, que organizan campañas de conmiseración para los que no tienen piedad ni conmiseración a la hora de cometer el peor de los crímenes contra la patria, y contra el pueblo; no por eso, sino en virtud de una cuestión de principios, de una cuestión de magnanimidad y generosidad nacidas de sus deseos de marchar adelante, sin tener que ser drástica. Y la Revolución no ha querido ser drástica, y cuando aun sus enemigos han tratado de llevar a la Revolución al campo de lo drástico, aun en medio de la agresión, aun en medio de las olas de sabotajes organizados por la Agencia Central de Inteligencia, la Revolución no ha sido drástica. Pero queremos, una vez más, declarar aquí que la Revolución —y advertírselo a los gusanos, advertírselo a los parásitos—, que la Revolución no será tolerante con los traidores, que la Revolución no será tolerante con los agentes al servicio del imperialismo, que la Revolución no será tolerante con los que quieran destruir las vidas de los revolucionarios o las riquezas de nuestro pueblo. Es bueno que lo advirtamos, para que los contrarrevolucionarios no se embullen, para que los contrarrevolucionarios sepan a qué atenerse, para que sepan a qué atenerse cuando, como consecuencia de la continuidad de los planes del imperialismo y de la Agencia Central de Inteligencia en nuestro país, tratando de promover el terrorismo, y tratando de promover el sabotaje, y tratando de organizar bandas contrarrevolucionarias, se encuentren con la más severa, se encuentren con la severísima aplicación de las leyes ante los tribunales revolucionarios cuando más embullados se encuentren en sus campañas antipatrióticas (APLAUSOS).

Es decir que la Revolución ha sido magnánima, que la Revolución ha sido magnánima, pero que no ha renunciado ni renunciará al castigo, y que la Revolución tiene la obligación de ser mucho más severa con sus enemigos cuando sus enemigos reinciden (APLAUSOS).

Elevamos nuestros recuerdos a todos los que han hecho posible estas victorias del pueblo; elevamos nuestros recuerdos a los compañeros que cayeron aquel día, y junto con el recuerdo de aquellos compañeros heroicos, el recuerdo de todos los que han caído a lo largo de esta larga lucha antes de la conquista del poder, y aun después de la conquista del poder; elevemos nuestro recuerdo a los heroicos combatientes caídos en Playa Girón; elevemos nuestro recuerdo hacia los mártires de la patria, juntos en el sacrificio, juntos también en el triunfo, juntos también en el recuerdo, y juntos también en los frutos que han logrado, y juntos también en la gloria.

¡Gloria eterna a todos los caídos de la Revolución! (APLAUSOS.)

4. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la clausura del Congreso Nacional de Alfabetización, en el teatro “Chaplin”, el 5 de septiembre de 1961.[898]

Nosotros, los que tuvimos alguna ocasión de conocer lo que era la universidad, tenemos un recuerdo muy vivo de todo aquel cuadro. Y, en realidad, resulta indignante recordar, recordarse lo que era la universidad; recordarse, por ejemplo, en la escuela aquella —nosotros los estudiantes de la carrera de derecho, la escuela de derecho de la Universidad de La Habana, por ejemplo—, la cantidad de pícaros que había allí enseñando en aquella escuela, la cantidad de botelleros que había en aquella escuela, profesores que ganaban 300, 400 y 500 pesos y nunca iban a clases, politiqueros que eran profesores de aquella facultad y que continuaban ganando sus sueldos, los programas que había, los métodos de enseñanza, la acumulación de vagos que había en aquella escuela, de gente desorientada: cómo iban a parar allí los hijos de todos los ricos, de todos los controladores de los grandes bufetes, en fin, toda aquella gente que no tenía nada que hacer, y se iba allí a estudiar una carrera de abogado.

[…]

Había maestros que no querían trabajar; había maestros que no tenían conciencia revolucionaria, y todavía hay maestros que no tienen conciencia revolucionaria (APLAUSOS PROLONGADOS Y EXCLAMACIONES DE: “¡Fidel, seguro, a los vagos dales duro!”).

5. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Primera Gran Asamblea de los Comités de Defensa de la Revolución, en la Plaza de la Revolución “José Martí”, el 28 de septiembre de 1961.[899]

Compañeros y compañeras de los Comités de Defensa de la Revolución de la provincia de La Habana:

Hace hoy exactamente un año, se lanzó la consigna de organizar al pueblo en defensa de la Revolución. Un año solamente, y ya hay en la provincia de La Habana —tan solo en la provincia de La Habana— ¡treinta mil Comités de Defensa de la Revolución! (APLAUSOS); y en toda la isla, en toda la isla, ¡ciento siete mil Comités de Defensa de la Revolución! (APLAUSOS. Y cada Comité de Defensa de la Revolución tiene no menos de 10 miembros, y hay Comités de Defensa de la Revolución que tienen hasta 100 miembros (APLAUSOS).

[…]

¿Cómo surge la idea? Los contrarrevolucionarios comenzaron a organizarse, a los pocos meses del triunfo de la Revolución; el imperialismo comenzó a actuar; las clases privilegiadas, afectadas por las leyes revolucionarias, comenzaron a agitarse; las larvas

[898] Online: Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en la clausura del congreso nacional de alfabetización, en el teatro “Chaplin”, el 5 de septiembre de 1961

[899] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Primera Gran Asamblea de los Comités de Defensa de la Revolución, en La Plaza de La Revolución "José Martí", El 28 De Septiembre De 1961

gusaniles comenzaron a aparecer; la Agencia Central de Inteligencia (ABUCHEOS) comenzó a actuar.

Nosotros habíamos llegado al poder a través de la lucha revolucionaria; el pueblo, con las armas en la mano, había conquistado el poder; el pueblo había aprendido a luchar. Mas, el pueblo luchó contra un régimen de opresión, contra un régimen de injusticia, contra un régimen de privilegios, contra un régimen de minorías.

¿Y cómo se podía mantener la minoría en el poder? La minoría en el poder se mantenía mediante la fuerza; la minoría en el poder se mantenía mediante sus esbirros, mediante sus organismos represivos, mediante el uso de los recursos económicos, de todos los medios de información y de la fuerza, que puestos en manos de la minoría y sus secuaces mantenían a sangre y fuego su régimen de explotación y de abuso.

La Revolución en el poder no era un régimen de minorías, la Revolución en el poder era el gobierno de las grandes masas del país. La lucha que comenzaba no era la lucha de las masas explotadas, contra la minoría explotadora, era la lucha de la minoría explotadora contra las masas revolucionarias.

Ellos quizás no se dieron cuenta cabal, y es posible que solo a fuerza de fracasos y de reveses lo aprendan, que no es lo mismo luchar, que no es lo mismo la lucha de un pueblo explotado, contra la minoría privilegiada y explotadora, que la lucha de la minoría cuando el pueblo está en el poder, la lucha de la minoría explotadora por arrebatarle al pueblo los derechos que ha conquistado (APLAUSOS).

[…]

La minoría explotadora en el poder tenía sus fuerzas represivas, sus organizaciones tenebrosas: el BRAC, el SIM, el Buró y una media docena de organizaciones más (ABUCHEOS), la Quinta Estación de Policía (ABUCHEOS). Y tenía en la calle una plaga de parásitos, que vivían de la "chivatería", de la delación, de la traición (ABUCHEOS). La minoría explotadora reclutaba lo peor, a gentes sin escrúpulos, asesinos a quienes no les temblaba la mano ante cualquier monstruosidad, traidores que no vacilaban en hacer cuanto daño fuese posible para vivir de esa infamante profesión. Con esas armas, se trataba de mantener en el poder la minoría privilegiada.

[…]

Era imposible que los gusanos y los parásitos pudieran moverse si el pueblo, el pueblo, que sabe demasiado bien quiénes son los gusanos y quiénes son los parásitos (APLAUSOS), los vigilaba por sí mismo. Y eso era con lo que no había contado el imperialismo, eso era con lo que no había contado la Agencia Central de Inteligencia yanki. Con lo que no había contado es que frente a sus propósitos criminales, frente a sus propósitos contrarrevolucionarios, iba a encontrarse un pueblo vigilante. Y esa es otra de las lecciones que el pueblo de Cuba le ha dado al imperialismo (APLAUSOS).

[…]

El pueblo todo, el verdadero pueblo, se organiza. ¿Quiénes son los que no se organizan? ¿Quiénes son los que no tienen ningún interés en organizarse? Los gusanos, los parásitos, los holgazanes, los que no trabajan. No quiero decir con esto que toda persona que no pertenezca actualmente a alguna organización sea necesariamente un parásito o un holgazán, puede haber algunas personas que todavía no se hayan incorporado a la masa de la Revolución, aunque realmente es una exigua minoría. Pero

los que realmente no tienen ni tendrán jamás interés en organizarse ni en pertenecer a ninguna organización de masa, son los enemigos del pueblo, los enemigos de las masas, los parásitos, los explotadores, los holgazanes, los que no trabajan, los que viven, sencillamente, del trabajo de los demás (APLAUSOS).

[…]

Es decir, hablamos de personas que tienen en la sociedad una función que desempeñar, una función positiva y útil. Cuando hablamos del pionero, del joven, de la mujer federada, de la obrera, del obrero, del miliciano, del técnico, del maestro, del profesor, del artista, del músico, no hablamos de ningún parásito, hablamos de niños llamados a prepararse para una vida mejor en las escuelas, hablamos de jóvenes luchadores, de mujeres honradas, de hambres trabajadores, de personas útiles (APLAUSOS).

[…]

No hemos hablado de jugadores, no hemos hablado de politiqueros, no hemos hablado de esbirros, no hemos hablado de latifundistas, no hemos hablado de garroteros, no hemos hablado de parásitos de ninguna clase. En la sociedad había los hombres y mujeres útiles, en la sociedad había los trabajadores manuales o intelectuales, de la fábrica, o por su propia cuenta, el guajiro que cultivaba su pedacito de tierra. En la sociedad había los que trabajaban, y había los que no trabajaban, y, sin embargo, vestían, comían, calzaban, dormían, vivían. No producían un solo bien útil, no tocaban en una banda de música, no trabajaban en un teatro, no construían un edificio, no enseñaban a un niño, no curaban a un enfermo, no cultivaban una planta, no pescaban, no hacían absolutamente nada útil, y, sin embargo, comían, bebían, dormían, calzaban, vestían, y rodaban, rodaban máquinas, vivían en una casa elegante.

Porque parásitos había de distintas clases: había el gran parásito, y había el pequeño parásito; había desde la "tenia" hasta el "tricocéfalo" (APLAUSOS); desde el gran parásito —dueño de un central, o dueño de 1 000 caballerías de tierra, o dueño de una gran fábrica, o dueño de 300 casas, o dueño de un reparto— hasta el pequeñito parásito, el "chivato" del barrio, el sargento político (EXCLAMACIONES DE: "¡Fuera!"), el bolitero, el "lumpen". El "lumpen" es el desclasado ese que aspira a vivir de parásito y no del trabajo (EXCLAMACIONES). Había el que vendía "bolita", aunque, en verdad, nosotros sabemos de personas que tenían que dedicarse a eso porque no tenían trabajo, porque, además, la falta de empleo fomentaba el parasitismo del que se volvía vendedor de "bolita". Había esa infinidad de parásitos como eran los botelleros. Por ejemplo, un tipo clásico de pequeño parásito, aquel guardia, que andaba con el machetón, sombrero con el ala virada hacia arriba, que andaba recogiendo pollos, puercos, gallos finos (EXCLAMACIONES DE: "¡Fuera!"); ese era un pequeño parásito. El general, cualquiera de aquellos generales, era un gran parásito, y había los parásitos nacionales y los parásitos extranjeros, los grandísimos parásitos del imperialismo, los "místers" que eran dueños de las acciones de la Compañía de Electricidad o de Teléfonos, o del central, o del gran latifundio. ¿Qué eran esos? ¿Qué era toda aquella plaga que no enseñaba a un niño, no levantaba un edificio, no curaba a un enfermo, no sembraba la tierra? ¿Qué eran aquellos intermediarios que le compraban al guajiro a la mitad del precio y le vendían al pueblo al triple? ¿Qué eran aquellos señores que le hacían pagar al campesino que trabajaba la tercera parte de sus productos? ¿Qué era aquel señor que le cobraba a una familia del pueblo 60 y 70 y 80 pesos por un apartamento de dos cuartos? ¿Qué eran aquellos especuladores? ¿Qué eran aquellos contrabandistas, explotadores del vicio, aquellos garroteros, aquellos políticos corrompidos y ladrones, aquellos botelleros,

aquellos politiqueros? ¿Qué eran? ¿De qué vivían? ¿Quién trabajaba por ellos? (: EXCLAMACIONES DE: "¡El pueblo!") ¿A costa de quién vestían, calzaban, comían y vivían? ¿A costa de quién? (EXCLAMACIONES DE: "¡Del pueblo!") A costa de los trabajadores, a costa de los guajiros, a costa de los humildes, a costa de los hombres y las mujeres del pueblo, y a veces, hasta a costa de los niños.

Y junto a aquella situación de un pueblo trabajando para una casta de parásitos, todos los demás vicios, el desempleo crónico, los hombres cruzados de brazos mientras las tierras no se cultivaban, las fábricas sin producir al máximo de su capacidad, decenas y cientos de miles de familias viviendo en los solares, en los barrios de indigentes; la ignorancia; más de un millón de adultos sin saber leer ni escribir. El juego, la prostitución, la discriminación, el entreguismo, la mentira, la explotación, el abuso interminable contra el pueblo, las injusticias por doquier, la patria subdesarrollada, la economía en manos extranjeras, los criminales sembrando en el pueblo el terror, la nación sin porvenir, la nación sin honra, la nación sin libertad, la nación sin igualdad, la nación sin derechos, la nación sin esperanza.

¿Qué es la Revolución, sino la gran rebelión de los obreros y de los campesinos, de los buenos, y los honrados, y los útiles, contra los parásitos, los explotadores, los manganzones, los holgazanes, los vividores? (APLAUSOS.) ¿y es que el parasitismo ha sido totalmente erradicado en Cuba? No, sería un error creer que el parasitismo ha sido erradicado totalmente en Cuba. Es más, ningún pueblo puede sacarse con un solo purgante todos los parásitos (RISAS). Sería el vermífugo tan terrible que pondría en peligro la salud del cuerpo social. Así como hay parásitos más difíciles que otros y que necesitan un tratamiento largo (RISAS), el parasitismo social es uno de los tipos de parasitismo que necesitan más cuidadoso tratamiento, y es uno de los tipos de parasitismo más difícil de erradicar.

Nos hemos quitado de encima a muchos parásitos, pero el parasitismo no ha sido, ni mucho menos, erradicado totalmente. Y constantemente tenemos oportunidad de ver, hasta en la calle, distintas formas de parasitismo.

Hay veces que a un restaurante llega un señor que no tiene la menor facha de haber trabajado nunca en su vida (RISAS), impecablemente vestido, con sus acompañantes vestidos también muy elegantemente, se sientan, se comen el mejor filete, se toman el mejor vino, y se marchan en un automóvil, gastando gasolina; y cuando uno pregunta quién es este señor, qué produce, de qué vive, se encuentra que todavía hay mucha gente que no produce nada, no trabaja en nada, y, sin embargo, gasta gasolina, gasolina que para producirla es necesario que un obrero corte caña, la cargue, que otros obreros produzcan el azúcar, la embarquen, la envíen a países lejanos, que de la Unión Soviética venga petróleo (APLAUSOS), que ese petróleo sea refinado, convertido en gasolina, transportado, distribuido, y luego ese señor que ni corta caña, ni refina petróleo, ni maneja trenes, ni atiende a nadie, gasta galones y más galones de petróleo, y llega al restaurante y se come el mejor filete, el filete que producen los obreros en las granjas o en las cooperativas o en los campos, y posiblemente viva en la mejor casa, y posiblemente su casa tenga tres o cuatro cuartos, tenga dos o tres apartamentos. Y cuando uno se pregunte, ¿qué produce?, resulta que consume todo, no produce absolutamente nada, y además sale hablando pestes de la Revolución, ¡de la Revolución de un pueblo a cuya costa están todavía comiendo y viviendo de parásitos! (OVACION Y EXCLAMACIONES DE: "¡Que trabajen!)

Y, ¿qué derecho tiene nadie a vivir de holgazán, qué derecho tiene nadie a vivir de parásito? ¿Por qué hablan pestes de la Revolución? ¿Por qué son enemigos de la Revolución? ¿Por qué ruedan bolas contrarrevolucionarias? ¿Por qué sacan su pasajito para irse para Miami? ¡Ah!, porque nuestro país se vuelve, cada día más, un país de trabajadores, un país de hombres y mujeres honestos, un país de productores, un país de personas útiles, un país de personas dignas. Es que la atmósfera de la patria se vuelve cada vez más una atmósfera asfixiante para el parásito, para el vago, para el explotador.

[…]

Este pequeño recuento puede darnos idea de lo que era nuestro país, y para qué vivía nuestro país, y para quiénes trabajaba nuestro pueblo; cuánta frivolidad, cuánto lujo, cuánto derroche y cuánta ridiculez. Y hemos traído las crónicas de fechas que fueron fechas de heroísmo, fechas de luto, fechas de dolor, dolor y luto al que eran insensibles aquellos "caballeros" y aquellas "damas" de sus clubs aristocráticos; millonarios, aves de rapiña, saqueadores de pueblo, que allí iban a escenificar el Nacimiento del Niño Jesús, del Niño Jesús que nació en un pesebre según cuenta la Biblia; ellos en sus palacetes, rodeados de encajes, de oro y de plata, de opulencia y de millones. ¡Esos eran los cristianos aquellos! Y el Eminentísimo Cardenal bendiciendo la empresa imperialista; y los encajes, y los lujos, y los nombres en inglés, y las firmas francesas, y los Country Club, y los Yacht Club, y los Miramar Club, y no había un solo nombre siquiera que se pronunciara en español. Y allí podían ir solamente ellos, ellos y exclusivamente ellos, los parásitos, los que no producían un solo grano de maíz, los que no producían un solo grano de alimento, bien vestidos, bien perfumados, bien "comidos", bien transportados, bien servidos.

[…]

Ese era el sentimiento "cristiano" de esos señores, ese era el sentimiento "religioso" de esos señores: vivir de parásitos, vivir de holgazanes, como si ellos fuesen seres superiores, a los que el pueblo estaba obligado a engordar como lechones y a servir eternamente. ¿Hasta cuándo? Tenían que acabar con todos esos privilegios, tenía que acabar toda esa explotación, tenía que acabar esa discriminación, tenía que acabar esa "alta sociedad", ese "mundo de los negocios", de los bancos. Tenía que acabar ese mundo fatuo de privilegios. Tenían que acabar los clubes exclusivos. Tenían que acabar los nombres ingleses. ¡Y tenían que acabarse los perfumes franceses, y tenían que acabarse los encajes, y tenía que acabarse toda esa basura y toda esa vida ridícula y frívola! ¡Tenían que abrirse todos esos clubes aristocráticos, y los hijos de las familias del pueblo tenían que dejar de bañarse en la roca del Malecón, para ir a bañarse allá también, en el "Yacht Club", en el "Miramar Country Club", y en todos los clubes!, ¡que ya no se llaman clubes, ni se llaman Country, ni se llaman en inglés, que se llaman círculos obreros o círculos populares! (APLAUSOS.)

[…]

Ellos creían que la sociedad era un orden natural, en virtud de lo cual ellos estaban en la cúspide, encaramados sobre las cabezas y los hombros del pueblo, que estaba de manera natural; destinado a la esclavitud, destinado a la explotación. Y resulta que ahora ellos están lejos de aquí, y el pueblo, ese pueblo al que ningún orden natural lo obligaba a ser esclavo, al que ningún orden natural le obligaba a trabajar para los parásitos, es el que está en la cúspide del poder en la patria; los hijos de los obreros y campesinos son los que van a estar estudiando en todas esas residencias, y ellos son —los obreros, y los campesinos y los hombres y mujeres humildes del pueblo— los que hoy pueden ir a todos

esos sitios, sin discriminación, sin desigualdad, a hablar español, a hablar en criollo, y a vivir en cubano (APLAUSOS).

[…]

Y, desde luego, eso es lo que ellos no perdonan, a eso es a lo que ellos no se resignan. Los parásitos se han estado marchando. ¿Y qué quieren? Pues quieren destruir el régimen de derecho y el régimen de justicia que la Revolución ha traído. Han querido que el país vuelva a todo aquello del pasado. Eso es lo que, con la ayuda del imperialismo, quieren volver a implantar aquí. Y eso es lo que defienden los contrarrevolucionarios, eso es lo que defienden los gusanos, eso es lo que defienden los traidores, eso es lo que defienden los vendidos. Hoy, cuando se abre un periódico, no encontrará nadie toda esa serie de ridiculeces y de sandeces. Hoy no encontrará señoronas, hoy encuentra obreros trabajando, campesinos trabajando. Elogios no al más grande parásito; hoy sale en los periódicos el más grande trabajador, el más esforzado obrero (APLAUSOS). Hoy sale en los periódicos no el más distinguido "club" de parásitos, sino el más distinguido centro de trabajo, la mejor cooperativa, la granja del pueblo que está ocupando el primer lugar, los alfabetizadores enseñando, los brigadistas-obreros partiendo hacia las montañas, el miliciano en su campo de entrenamiento (APLAUSOS); las actividades del pueblo, porque todo aquel mundo de los explotadores ha sido sustituido y será cada vez más sustituido por este mundo de los trabajadores, de los hombres y mujeres útiles que trabajan, que no viven del esfuerzo ajeno, sino de su propio esfuerzo.

Esa es la diferencia, una diferencia tan grande que ellos no podrán hacerla desaparecer jamás, aunque se junten —como se han juntado siempre— todos los parásitos de la Tierra, aunque los parásitos de aquí se unan a los parásitos de allá, en el mismo propósito de defender los intereses de los parásitos, en todos los lugares del mundo donde los haya.

¿Creen ustedes que eso era aquí en Cuba? No. Esas crónicas son exactamente iguales en todos los países imperialistas y capitalistas; esas crónicas son exactamente iguales en casi todos los pueblos; prácticamente en todos los pueblos de América.

Todos los parásitos se juntan y se solidarizan en la tarea de destruir la Revolución de los obreros, y de los campesinos cubanos. ¡Qué lejos estaban ellos de sospechar y de imaginarse que la Revolución se gestaba, que la Revolución se estaba gestando! ¡Qué lejos estaban ellos de imaginarse que todo ese mundo que ellos creían que tenía la bendición divina"! Porque como ellos iban a misa todos los días —a las 11:00 de la mañana, claro está, después de dormir toda la mañana—… como ellos de vez en cuando daban una limosnita, ellos creían que su régimen social estaba bendecido y santificado, y que, por tanto, ese régimen social era un régimen eterno y un régimen indestructible.

Eso es lo que significa la Revolución. Los parásitos esos, o sus similares, no pueden pertenecer a las organizaciones de masa del pueblo. A las organizaciones de masa del pueblo no pertenece ningún parásito. La Revolución tiene que transformar ese mundo, tiene que seguir transformándolo. Hay algunos casos, todavía, de palpable parasitismo, y palpable corrupción. Voy a ponerles un ejemplo:

Al principio de la Revolución, cuando no teníamos organización, cuando no teníamos fuentes de trabajo, cuando los recursos económicos no estaban en manos del pueblo, se dictó una serie de medidas contra el juego, se acabaron los traganíqueles aquellos, se acabaron las bolitas, se convirtió la lotería en el INAV, pero, sin embargo, quedaron los casinos. En aquella ocasión, por ser centros de trabajo, los casinos no fueron afectados, se mantuvieron. Quien quiera estudiar un poco de sociología, cualquiera que quiera

estudiar el vicio y el parasitismo en acción, cualquiera que quiera ver lumpen, cualquiera que quiera ver parásitos, que vaya a uno de esos casinos.

Como una prueba inequívoca de que todavía en Cuba hay mucho parasitismo y aun hay mucha explotación, baste decir que a pesar de la ley de cambio de moneda, que limitó los recursos de los grandes atesoradores, a pesar de eso, el mes pasado solamente, en los cuatro o cinco casinos que quedan, se jugaron los parásitos, 6 millones de pesos (EXCLAMACIONES). Desgraciadamente, hay algunos obreros que van a esos centros. Desgraciadamente, hay algunos obreros de altos ingresos que tienen el vicio de jugar; pero aquellos centros se nutren principalmente, de parásitos que todavía quedan, y que tienen dinero extraído del trabajo de los obreros y del pueblo, y van a jugárselo allí al tapete verde.

Para la Revolución constituye una verdadera vergüenza. En el espíritu actual de sacrificio, con la moral cada vez más elevada del pueblo, ya resulta verdaderamente vergonzoso y absurdo que esos casinos todavía sobrevivan en nuestro país. Hoy por hoy, el Gobierno Revolucionario puede perfectamente mantener el empleo de todos los artistas y productores de espectáculos públicos que trabajan en los hoteles; puede mantener el empleo de los que trabajan en esos centros. Dicho sea de paso, algunos de los empleados de esos centros son gente bastante corrompida, por su trato con todo ese elemento ricachón y parasitario. Claro, no quiere decir todos. Hay buenos obreros, más bien empleados de esos centros y hay otros que son tan parásitos como son los que van allí a jugar. Desde luego, son contrarrevolucionarios, porque todo parásito tiende a la contrarrevolución, inevitablemente. Nosotros no podemos garantizar los sueldazos de algunos "dealers" —se llaman "dealers" en inglés (EXCLAMACIONES). No podemos mantener los sueldazos de algunos "dealers", pero, a todos los empleados de esos centros, a todos los artistas, y a todos los músicos, la Revolución les puede garantizar perfectamente bien su trabajo y remunerarlos igualmente. Porque una cosa es el juego, y otra cosa distinta es el espectáculo público, donde trabajan artistas de manera útil para el pueblo. La Revolución puede mantenerlos, y mantendrá el trabajo de todos.

Pero, ¿para qué vamos a estar recogiéndoles el dinero a los parásitos en un tapete verde, si la Revolución, a través del sistema tributario, puede recoger todo ese dinero, y más también, de los parásitos? (APLAUSOS.) Entonces, ¿no creen ustedes que ya la existencia de los casinos de juego no es compatible con la Revolución socialista? (EXCLAMACIONES Y APLAUSOS.) ¡Pues bien! ¡A jugar a Miami o a jugar a Las Vegas! (EXCLAMACIONES.) ¡A jugar en otro lado, parásitos, que en Cuba, ese último bastión que quedaba al parasitismo y al vicio, por la voluntad limpia y honesta del pueblo trabajador, pueden considerar que la noche de hoy fue su último día! (OVACION Y EXCLAMACIONES DE: "¡Fidel, Fidel!")

Y con eso, si algunos más se quieren ir para Miami (EXCLAMACIONES), ¡que se vayan para Miami! Cada vez que salga un barco de parásitos, lo mismo para España que para Miami, la república sale ganando (APLAUSOS). ¿Qué pierden ustedes, hombres y mujeres trabajadores del pueblo? ¿Qué pierden ustedes, hombres y mujeres que viven en solares, que viven en cuarterías, que viven en los barrios de indigentes? (EXCLAMACIONES DE: "¡Nada!") ¿Qué pierden ustedes cuando un parásito se marcha? (EXCLAMACIONES DE: "¡Nada!") Un consumidor menos de filete, un rodador menos de automóvil de lujo, un bebedor menos, un comilón menos (RISAS Y EXCLAMACIONES); y si tiene un buen apartamento, ese apartamento será para una familia obrera que tenga numerosos hijos (APLAUSOS Y EXCLAMACIONES).

Hay otro problema que nosotros tenemos que ir abordando: el problema de la prostitución. Hay que tener en cuenta que la prostitución es una lacra social, consecuencia de la explotación; y que hay que tener en cuenta que fueron a parar a los prostíbulos jóvenes de familias humildes. La prostitución es una consecuencia del régimen de explotación del hombre por el hombre; y que las medidas que la Revolución tomará en ese sentido, no serán las medidas que toma contra los parásitos, sino mediante procedimientos en que combinará la educación con la ayuda económica y con los procedimientos adecuados para ayudar a la rehabilitación social de esa parte de los sectores humildes del pueblo, educarlas, darles trabajo, y ayudarlas (APLAUSOS). No serán procedimientos drásticos ni mucho menos, sino el procedimiento que tienen que seguir, muy estudiado, y con la ayuda y la colaboración de las mujeres que han sido víctimas de esa lacra social.

[…]

No se olviden que los Comités de Defensa tienen por función fundamental la vigilancia, pero además la Revolución les ha asignado una serie de tareas, con relación a los abastecimientos. Tienen que ayudarnos en otra cosa, fíjense bien: ya les dije lo de la campaña para elevar a 20 000 el número de matrículas de domésticas estudiando en los centros nocturnos; segundo: la vigilancia en las casas. Los parásitos que se van a veces traen a un parientico o traen a un amiguito para la casa, y, ¡de eso nada! No señor. Hay que vigilar para cuando ya ustedes los vean vendiendo máquina, muebles, etcétera, y ya se sabe que se van, nosotros tengamos la planilla. Y esa casa —lo advertimos— será para una familia obrera. El que se mude para la casa de un parásito que se vaya, ¡que sepa que después tiene que dejar la casa! (APLAUSOS), el que se mude para la casa de un parásito, que esas casas son para los obreros.

[…]

Todos los que se fueron después del primero de enero de 1959 y están allá, o los que se van, aunque sea de turistas, bueno, nosotros les brindamos todas las facilidades para salir. Pero para entrar necesitan permiso especial y plenamente justificado, del Gobierno Revolucionario (APLAUSOS). Esa es otra medida que tomará el Gobierno Revolucionario como medida de defensa de la Revolución, que la Revolución no se va a detener en su lucha contra los vendepatrias, contra los traidores, contra los parásitos, contra los gusanos, contra los explotadores. Nosotros seguiremos adelante, con mano firme; nosotros seguiremos adelante, actuando con todo el rigor que sea necesario.

[…]

Tenemos que seguir adelante en el trabajo de organización, hacer con los Comités lo mismo que estamos haciendo con las milicias: avanzar en la organización. Un pueblo, cuanto más organizado, más fuerte. Organicemos a todas las personas decentes, a todas las personas útiles, a todas las personas trabajadoras, que los trabajadores jamás podrán ser vencidos por los parásitos; que los hombres leales a la patria, leales a los humildes, leales a los pobres, jamás podrán ser vencidos por los explotadores, por los parásitos, por la gusanera de los privilegiados. La razón y la justicia jamás podrán ser vencidas por el crimen. […]

6. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el Parque Central de Melena del Sur, primer territorio municipal libre de Analfabetismo, el 8 de noviembre de 1961.[900]

No debemos calificar así a las personas que por motivos físicos, de edad, o de cualquier tipo, son inalfabetizables. No debemos calificar así sino exclusivamente, a aquellos que por perezosos incurables, por vagos incorregibles o porque son gusanos (EXCLAMACIONES DE: "¡Fuera!") no quieren alfabetizarse. Y esos son unos poquitos miles que sobran los dedos de la mano para contar los miles de individuos de esa calaña que posiblemente no lleguen a 5 000 entre 988 368 antiguos analfabetos. Bueno, ¡qué inteligentes son esos que no quieren estudiar por vagos o por contrarrevolucionarios! Los podríamos poner a comer en el mismo pesebre que al insigne "Tony" Varona (EXCLAMACIONES DE: "¡Fuera!") líder de contrarrevolucionarios.

Así que este es el resultado del esfuerzo realizado, hay 139 610 alfabetizadores populares, 89 199 brigadistas, 12 725 brigadistas "Patria o Muerte" (APLAUSOS) —los 89 199 eran brigadistas "Conrado Benítez" (APLAUSOS)— y 32 579 maestros (APLAUSOS), con un total de 274 113 alfabetizadores (APLAUSOS).Ahora bien, nos queda el esfuerzo más importante y más decisivo: terminar de alfabetizar a las quinientas y tantas mil personas que están aprendiendo todavía.Se me olvidaba señalar que de las cifras de personas que se negaron a alfabetizarse, ya hay, incluso, una parte que está solicitando que se le alfabetice (APLAUSOS), porque, naturalmente, cada día se darán más cuenta de lo bochornoso y de lo triste que va a resultar en este país el individuo que diga que no sabe leer ni escribir. Porque antes, cuando un individuo tenía que poner las huellas digitales en vez de su firma, sabía que había, por lo menos, un millón de personas que estaba en la misma situación que él, pero ahora, cuando no sabe leer ni escribir significa que solo una parte ínfima de la población está igual que él, que son muy contadas las personas que no saben leer ni escribir, y que el pueblo va a tener muy mal concepto de cualquier persona de menos de 55 años y más de 14 que no sepa leer ni escribir. Al joven que no sepa leer ni escribir, a ese le va a costar trabajo hasta encontrar novia (RISAS Y APLAUSOS). Cuando llegue a la casa cualquier obrero, y resulta que el hombre no sabe leer ni escribir; cuando llegue a solicitar algún trabajo, vaya a cobrar y tenga que mojar el dedo gordo en la almohadilla para firmar, ¡qué vergüenza para cualquier hombre de más de catorce años y de menos de cincuenta y cinco que no sepa leer ni escribir, y que, cuando lo vean piensen: ¿Será este un gusano? ¿Será un contrarrevolucionario? ¿Será un burro? (RISAS Y EXCLAMACIONES.)

[900] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el parque central de Melena del Sur, primer territorio municipal libre de analfabetismo, el 8 de noviembre de 1961

7. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz resumiendo los actos para festejar el tercer aniversario de la Revolución Socialista de Cuba, en la Plaza de la Revolución, el 2 de enero de 1962.[901]

Hoy nos reunimos para conmemorar el tercer aniversario de la Revolución (APLAUSOS), y el comienzo del cuarto (APLAUSOS), y la marcha de la Revolución, todos los años que sean necesarios (APLAUSOS), hasta que la gran obra esté concluida. Y será así, porque la respalda el pueblo (APLAUSOS), porque no es tarea de un grupo de hombres, sino de la nación entera (APLAUSOS Y EXCLAMACIONES DE: "¡Venceremos!").

Hemos vencido, y seguiremos venciendo, porque no es empresa de parásitos, sino obra de luchadores, de trabajadores, la obra de todo lo que vale en nuestra patria, de lo mejor y lo más noble de nuestra patria; de nuestra patria, cada día más limpia de gusanos (APLAUSOS), cada día más limpia de parásitos, cada día más limpia de explotadores, cada día más limpia de traidores (APLAUSOS).

[…]

El pueblo sabe lo que eso significa, sabe que nuestra economía se desarrollará sin problemas, que se desarrollará sin crisis; que cada vez habrá más empleo, que cada vez tendremos más medios de producción, que cada vez tendremos más riquezas, que cada vez tendremos más producción. Y a mayor producción, más estándar de vida, porque lo que vamos a producir en el futuro no será para los parásitos, no será para los gusanos, no será para los imperialistas, será para nosotros (APLAUSOS); porque los técnicos, los técnicos que estamos preparando, no se están preparando para los monopolios, no se estarán preparando para servir a intereses privados, sino para servir a todo el pueblo; las fábricas que estamos edificando, las fábricas que se edificarán a montones en nuestra patria, serán fábricas de todo el pueblo, fruto del ahorro del pueblo, fruto del trabajo del pueblo, para elevar la capacidad productiva del pueblo, para elevar el total de bienes que nuestro pueblo ha de disfrutar en el futuro.

[…]

Sin imperialismo yanki nosotros no necesitaríamos uno solo de esos tanques, nosotros no necesitaríamos uno solo de esos cañones ni de esos aviones, ni de esos soldados; sin el apoyo del imperialismo yanki no se atreverían siquiera a mover un solo dedo los antiguos explotadores, esos antiguos explotadores que si se atreven a conspirar, que si organizan actos contrarrevolucionarios, sabotajes, quemas de caña y otras fechorías, si se atreven a desafiar la formidable y absolutamente mayoritaria parte revolucionaria del pueblo, si se atreven a desafiar a la opinión nacional, si se atreven a desafiar al pueblo, es única y exclusivamente por el apoyo y el aliento que reciben del imperialismo yanki.

[…]

[901] On-line: discurso pronunciado por el comandante en jefe fidel Castro Ruz resumiendo los actos para festejar el tercer aniversario de la revolución socialista de cuba, en la plaza de la Revolución, el 2 de enero de 1962.

8. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro en la concentración celebrada con motivo de conmemorarse el 9no Aniversario del 26 de julio, en Santiago de Cuba, el 26 de Julio de 1962. [902]

[…] Los contrarrevolucionarios (EXCLAMACIONES DE: "¡Paredón, paredón!"), los reaccionarios y los imperialistas nunca podrán explicarse eso. Nunca podrán comprender eso. Nunca podrán comprender, en su odio ciego, por qué el pueblo apoya a la Revolución.

Pero es que aquí está reunido, precisamente, el pueblo. Aquí están reunidas las grandes masas de nuestro país. Aquí están reunidos los que sudan la camisa. Aquí están reunidos los que se ganan el pan con el sudor de su frente (APLAUSOS).
[…]
Ahora, los contrarrevolucionarios les dicen a los campesinos: "Esto es socialismo, y te van a socializar la tierra." Y nosotros al pequeño campesino le hablamos bien claro y le decimos: "No creas en esos cuentos de camino; esto es socialismo, y por ser socialismo no te vamos a socializar tu parcela de tierra. ¿Por qué? Porque tú, campesino, eres un aliado de la clase obrera; porque tú, campesino pequeño, no explotas a nadie; porque tú, campesino pequeño, trabajas con tu familia y produces. La clase obrera no te quita tu tierra; al contrario, la clase obrera te da crédito, te manda maestros, te manda médicos, te construye caminos, te educa a tus hijos, te compra tus productos, te paga buenos precios, y se esfuerza por abastecerte de todo lo que tú necesitas en el campo." Eso es lo que le dice el obrero al campesino (APLAUSOS). ¡Que teman los latifundistas! Pero al que no explota a nadie, al que trabaja, a ese campesino la clase obrera lo ayuda.

[…]
Los contrarrevolucionarios y el imperialismo, desde la base de Guantánamo, han tratado reiteradamente de organizar guerrillas en Oriente, pero no han podido, no han podido (EXCLAMACIONES), porque lo que les espera en las montañas no es de amigo (EXCLAMACIONES). Esto es sin contar el llano, por supuesto; no, no, con los mismos guajiros que están allí. Porque nosotros hemos visto la organización militar de los campesinos, y tienen una organización militar fantástica. Les puedo asegurar que el que desembarque por ahí, filtrado o como sea, por la Sierra Maestra, no llega al firme, no llega al firme de la Maestra (APLAUSOS). Además, esos campesinos son una infantería formidable; esos campesinos caminan más que cualquiera de nosotros, los que andamos por la ciudad, porque mientras nosotros nos sentamos un poquito a descansar ellos han caminado dos kilómetros más. Son una formidable infantería.

[…]
Es decir, luchamos contra dificultades; contra lo que se hace mal, luchamos. Pero lo que no hay es que darle derecho al contrarrevolucionario a coger la calle. No, la calle es ahora y siempre, y para siempre de los revolucionarios. Y la calle es de nosotros (APLAUSOS); y la palabra es de nosotros; y la ofensiva es de nosotros; y cuando un gusano hable, hay que salirle al paso (APLAUSOS y EXCLAMACIONES DE: "¡Paredón:"). ¡No! Con decirle cuatro verdades allí, rápidamente, con decirle cuatro verdades rápidamente... ¡Qué!, no hace falta tanto como el paredón, no, ¡no! No, para ese gusano parlanchín... ese lo que es sembrador de bolas, ese es desmoralizador, ese hace el papel

[902] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro, en la Concentración celebrada con motivo de conmemorarse el 9no Aniversario del 26 de julio, en Santiago de Cuba, el 26 de Julio de 1962.

de quintacolumnista del enemigo. Claro que hay gente que a veces está brava, amanece de mal humor y dice cualquier cosa; no confundir a ese con un gusano. El hombre que está bravo en un momento —porque cualquiera se pone bravo—, no es un gusano. El gusano se conoce hasta por el tipo, el vestido, la cara que pone, los ojos que pone (EXCLAMACIONES); el odio que destila... (ALGUIEN DEL PUBLICO LE HABLA.) ¿Cómo? Bueno: ya ese que quema caña es otra cosa. Ese no es el parlanchín. Bien, pero fíjense bien: el odio que destila por los ojos. ¿Ustedes no le han visto los ojos a un siquitrillado nunca? (EXCLAMACIONES DE: "¡Sí!") ¿Le han visto el odio que siente cuando ve pasar a un cubano negro por al lado, un hombre pobre? ¿Cuando ve pasar a un trabajador, cuando ve pasar a un campesino, el odio y el desprecio que siente? A ese se le ve. El pueblo debe saber distinguir quién es un tipo que ocasionalmente puede expresar una inconformidad. Bien. Ahora, las críticas las hacemos en los centros de trabajo, en las asambleas, donde sea, en los seccionales, en las organizaciones de masa. Todas las cosas que estén mal, allí tenemos que discutirlas; no es en la calle, no es en la calle, donde se aprovechan los enemigos. Lo que esté mal tenemos que discutirlo en nuestros sindicatos, en nuestros comités de base de las organizaciones de masa, en nuestros núcleos revolucionarios, en las aulas. Ahí es donde tenemos que discutir lo que esté mal. En la calle, somos defensores de la Revolución. Porque, claro, la Revolución es obra de todo el pueblo. Si la Revolución tiene defectos, es como el hijo que tiene defectos también. Nosotros queremos que la Revolución sea perfecta, pero una cosa es las críticas que le hacemos los revolucionarios, y otra es las que le hacen los enemigos. A los enemigos no se las aceptamos. Las críticas tienen que ser de los revolucionarios para superarlas, porque los contrarrevolucionarios critican para destruir, y los revolucionarios critican para superar, para resolver (APLAUSOS). Pero, además, la crítica no solamente hay que hacerla en los centros de trabajo, en las organizaciones, reunirnos con el sindicato, ¡en las organizaciones!, sino que los periódicos revolucionarios también deben criticar. Y ningún administrador debe ponerse bravo porque lo critiquen; él tiene derecho de replicar, aclarar cualquier cosa, explicar cualquier problema. Esas son las críticas que se hacen en los órganos de la Revolución, que hacen los revolucionarios entre revolucionarios. Los contrarrevolucionarios no, porque ellos lo que quieren es destruir, ellos no nos quieren ayudar; ellos critican por destruir, por sembrar la desmoralización, el pesimismo, el desaliento. Un revolucionario, un hombre de pueblo, un trabajador, un campesino, nunca se debe dejar desmoralizar por un contrarrevolucionario, por una mentira, por una intriga; nunca debe quedarse callado la boca frente a un contrarrevolucionario (APLAUSOS); porque esos son iguales que los que en la guerra, cuando hay peligro, abandonan la posición y huyen, tratando de que huyan los demás.

[…]
Los imperialistas han usado distintas tácticas. Utilizaron el sabotaje, la organización de bandas contrarrevolucionarias, la invasión de mercenarios; después estrecharon el bloqueo económico. Ellos creían que nos iban a derrotar por hambre.

Ahora bien, en la medida en que los imperialistas se convenzan de que el bloqueo fracasa, de que la Revolución resiste; en la medida en que la carrera armamentista del imperialismo se desarrolla; en la medida en que la situación del imperialismo es más desesperada, vuelven a acrecentarse los peligros de agresión directa del imperialismo yanki sobre nuestro país. Nosotros no debemos bajar la guardia, nosotros no debemos descuidar nuestra defensa. Antes, por el contrario, tenemos que fortalecer, tenemos que fortalecer nuestras defensas, nuestros elementos de combate y de lucha frente al imperialismo.

Ya nuestro país no corre ningún peligro de invasión mercenaria; es decir que ya los mercenarios no constituyen ningún peligro, porque con el armamento que tenemos ahora, las fuerzas de combate que tenemos ahora, cualquier invasión de mercenarios la barremos (APLAUSOS).

[…]

Claro está que nosotros no les vamos a quitar esa base por la fuerza. Nosotros no queremos hacer lo que ellos quieren que nosotros hagamos, ello sería para ellos un gran pretexto; pero conste que esa base está contra la voluntad del pueblo cubano y que esa base es un pedazo de nuestro territorio, del territorio nacional de Cuba, que los imperialistas yankis tienen contra nuestra voluntad; base que han utilizado como centro de corrupción; base que han utilizado para conspirar; base que han utilizado para dar albergue a criminales, para preparar bandas de contrarrevolucionarios; base que han utilizado para asesinar cubanos. Un obrero, hace unos meses; y ahora han declarado que las investigaciones no les han dado ningún resultado; un pescador humilde, asesinado de manera cruel e inhumana. Ellos tienen ese pedazo de nuestro territorio que lo utilizan, de nuestra tierra, al cual no hemos renunciado; base que no les vamos a quitar por la fuerza, pero pedazo de tierra al cual no renunciaremos jamás y que no cejaremos de reclamar hasta que se devuelva a nuestro país; base que es además un puñal clavado en el corazón de la tierra cubana (APLAUSOS); base de donde realizan provocaciones todos los días, hacen disparos, soldados borrachos se paran allí a tirar tiros contra nuestras líneas y a cometer...

[…]

Debemos estar conscientes de que, en la medida en que el imperialismo vea que todos sus esfuerzos contra la Revolución se estrellan, que todos sus planes fracasan, que sus bandas mercenarias son aniquiladas, que los saboteadores son destruidos, que los contrarrevolucionarios son aplastados, el peligro de un zarpazo aumenta. Pero una vez más, una vez más, se equivocarán, porque una vez más los cubanos estaremos alerta, una vez más adoptaremos las medidas que sean necesarias, una vez más fortaleceremos cuanto sea necesario nuestras defensas militares a fin de estar en condiciones de rechazar cualquier ataque imperialista. Y cuando hayamos estado en condiciones de poder decir que un ataque imperialista directo se estrellaría contra nuestras defensas, entonces habrá desaparecido para nuestro país el riesgo mayor.

[…]

9. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, en la clausura del acto para conmemorar el VI Aniversario del Asalto al Palacio Presidencial, celebrado en la escalinata de la Universidad de la Habana, el 13 de marzo de 1963[903].

(ALGUIEN DEL PUBLICO HACE REFERENCIA A LOS BILLARES). ¡Bien dicho!, el de ese compañero que nos ha recordado los billares (APLAUSOS Y EXCLAMACIONES). Nosotros no hemos discutido ese problema, pero muchos compañeros se nos han acercado para hablarnos de él, de la cantidad de vagos y de lumpen que se reúnen en muchos de esos sitios.

Yo les decía, compañeros, que nos quedaba mucho por hacer, pero mucho, porque queda todavía una cantidad de focos infecciosos de delincuencia y de vagancia, y sobre todo quedan las clases sociales que sostienen y alimentan esos focos, los vicios que los originan. Porque, ¿qué es ese ladrón si no el producto de una sociedad que deshonra el trabajo, y que anatematiza el trabajo: el capitalismo? ¿Qué son esos vagos? Porque no son solo los ladrones: hay otros subproductos del capitalismo y de los reaccionarios y de los explotadores, subproductos que hemos recibido en abundancia, porque si bien no nos dejaron fábricas, nos dejaron vicios de todas clases en este país.

El imperialismo es pródigo en crear todos esos vicios. Todo el mundo recuerda lo que ocurría en Guantánamo cuando los "marinos" andaban "por la libre"; y todo el mundo sabe lo que ocurre donde se encuentran las fuerzas yankis, cuánta corrupción, cuánto vicio introducen, porque ellos necesitan "entretener" a su soldadesca.

[…]

Porque no en balde, y no es casualidad, que los contrarrevolucionarios se llevaran para Miami sus garitos, su bolita, y sus actividades ilícitas; no es casualidad que fundaran muchos prostíbulos allá en Miami y en otros muchos sitios de América donde han ido a parar.

Hay otros males a los que iba a referirme, y que es el del vago, el lumpen; lumpen, incluso, de altos ingresos, hijos de burgueses, que ni estudian ni trabajan. ¿Qué esperarán? ¿Que vuelva el capitalismo para vivir de vagos? ¿Que sueñan? ¡No sé qué soñarán, porque ahora los imperialistas parece que no los quieren recibir, no quieren recibir a los burgueses en Miami ni en Estados Unidos! ¡Qué curioso! La Revolución resistió el drenaje, la campaña colosal por llevarnos a los técnicos del país, haciendo campañas contra la Revolución de la emigración que salía.

[…]

Claro, por ahí anda un espécimen, otro subproducto que nosotros debemos de combatir. Es ese joven que tiene 16, 17, 15 años, y ni estudia, ni trabaja; entonces, andan de lumpen, en esquinas, en bares, van a algunos teatros, y se toman algunas libertades y realizan algunos libertinajes. Un joven que ni trabaje, ni estudie, ¿qué piensa de la vida? ¿Piensa vivir de parásito? ¿Piensa vivir de vago? ¿Piensa vivir de los demás? Si los imperialistas no los reciben allá en su "mundo libre", que se preparen también a trabajar (APLAUSOS).

[903] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en la clausura del acto para conmemorar el vi aniversario del asalto al Palacio Presidencial, celebrado en la escalinata de la universidad de la habana, el 13 de marzo de 1963

Ese subproducto del capitalismo tampoco lo toleramos. Porque hay algunos burgueses que han dicho: "no mando mis hijos a la escuela". Entonces, ni estudian ni trabajan. Y a veces ni a las hijas. ¿Qué porvenir les van a deparar a esas niñas? ¿Tanto las quieren, que no las quieren ver convertidas en una estudiante o en una trabajadora? ¿En qué las quieren ver convertidas?

¿Y qué ocurre? Que ese tipo existe, y los hay por ahí con responsabilidad de sus familiares, con responsabilidad de sus familiares, aprendiendo a lumpen, aprendiendo a vagos, aprendiendo a delincuentes.

Claro que no chocan contra la Revolución como sistema, pero chocan contra la ley, y de carambola se vuelven contrarrevolucionarios (RISAS). Porque en la Revolución ven la ley, y ven el orden, son contrarrevolucionarios, y lo que son unos... Bueno, lo que son todos los contrarrevolucionarios (EXCLAMACIONES Y APLAUSOS). Porque son unos descarados, tan descarados como todos los contrarrevolucionarios.

[…]

Entonces, mucha de esa gente están en esos sitios: en los billares, en las esquinas, en los bares; quedan muchas cosas. Pero hay que estudiarlas, hay que estudiarlas. Lo importante es el principio, el principio de que no podemos permitirles aspirar a vagos. (del público le dicen: "¡Los flojos de pierna, Fidel!", "¡los homosexuales!") ¡Un momento! Es que ustedes no me han dejado completar la idea (RISAS y APLAUSOS). Muchos de esos pepillos vagos, hijos de burgueses, andan por ahí con unos pantaloncitos demasiado estrechos (risas); algunos de ellos con una guitarrita en actitudes "elvispreslianas", y que han llevado su libertinaje a extremos de querer ir a algunos sitios de concurrencia pública a organizar sus shows feminoides por la libre. Que no confundan la serenidad de la Revolución y la ecuanimidad de la Revolución con debilidades de la Revolución. Porque nuestra sociedad no puede darles cabida a esas degeneraciones (aplausos). La sociedad socialista no puede permitir ese tipo de degeneraciones. ¿Jovencitos aspirantes a eso? ¡No! "Árbol que creció torcido...", ya el remedio no es tan fácil. No voy a decir que vayamos a aplicar medidas drásticas contra esos árboles torcidos, pero jovencitos aspirantes, ¡no! Hay unas cuantas teorías, yo no soy científico, no soy un técnico en esa materia (risas), pero sí observé siempre una cosa: que el campo no daba ese subproducto. Siempre observé eso, y siempre lo tengo muy presente. Estoy seguro de que independientemente de cualquier teoría y de las investigaciones de la medicina, entiendo que hay mucho de ambiente, mucho de ambiente y de reblandecimiento en ese problema. Pero todos son parientes: el lumpencito, el vago, el elvispresliano, el "pitusa" (risas). ¿Y qué opinan ustedes, compañeros y compañeras? ¿Qué opina nuestra juventud fuerte, entusiasta, enérgica, optimista, que lucha por un porvenir, dispuesta a trabajar por ese porvenir y a morir por ese porvenir? ¿Qué opina de todas esas lacras? (exclamaciones.) Entonces, consideramos que nuestra agricultura necesita brazos (exclamaciones de: "¡sí!"); y que esa gusanera lumpeniana, y la otra gusanera, no confundan La Habana con Miami. Parece que no han adquirido conciencia clara del país que están viviendo, y parece que pretenden ignorar que el proletariado tiene la mano dura, porque trabaja duro, con hierros. Y el proletariado tiene la mano dura cuando hay que tenerla. Serenamente sabe tener su mano dura cuando hay que tenerla, sin extremismos. Somos enemigos de los extremismos, somos enemigos de los métodos incorrectos, somos enemigos de la chapucería; pero eso no quiere decir que la Revolución no tenga la mano dura y que nuestros trabajadores no tengan la mano

dura, porque nuestros trabajadores saben que el enemigo imperialista la tenía dura, y muy dura. […]

10. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el segundo aniversario de la Victoria de Playa Girón, en el Teatro “Chaplin” de Miramar, el 19 de abril de 1963.[904]

Así se podrían preguntar: ¿Qué pasó en el Escambray? (RISAS), ¿qué pasó en Girón? ¿Qué pasó con la contrarrevolución? Y, ¿qué pasó con todos sus planes? y de tal manera es cierto que se lo están preguntando, que este segundo aniversario ha coincidido con la crisis y el desbarajuste general de la contrarrevolución (APLAUSOS), y con una verdadera "pelea de perros" entre ellos. Y dentro de unos días se preguntarán: ¿Qué pasó? (RISAS.)

[…]
Y hoy podemos contar con un testimonio muy importante y muy útil de nuestros propios enemigos. Porque, como han terminado con una pelea de perros, hemos podido contar con el testimonio de quien fue el principal instrumento de los imperialistas y que figuró a la cabeza del organismo contrarrevolucionario, y que en estos días renunció dando a la publicidad ciertos detalles que son muy interesantes porque ahora, una vez más, ante el mundo entero se demuestra que teníamos razón, y ante el mundo entero se demuestra que hacíamos muy bien cuando nos preparábamos para resistir nuevas agresiones del imperialismo.
y en la carta-renuncia del cabecilla contrarrevolucionario Miró Cardona (EXCLAMACIONES), hay ciertos detalles como estos, en que se descubren los planes de los enemigos de nuestro país. Dice: "Dos días de importancia: 20 de abril y 4 de mayo de 1961" —dice este señor en carta... Y esto no lo decimos nosotros, porque siempre terminan ellos diciendo lo que nosotros habíamos denunciado antes. Dice: "El 20 de abril de 1961, el honorable presidente Kennedy, quien con honestidad ejemplar de primer ejecutivo había asumido todas las responsabilidades del desastroso experimento” —se refiere al experimento este—, “también declaró su decisión de no abandonar a Cuba; y anunció al hemisferio que si las otras naciones de América Latina no cumplían con su deber, Estados Unidos actuaría de acuerdo con sus obligaciones bajo los Tratados y Convenios Interamericanos.
[…]
No han pasado muchos meses, han transcurrido apenas siete meses de la crisis, y he aquí las pruebas de que Cuba tenía la razón, he ahí las pruebas suscritas nada menos que por el cabecilla de la contrarrevolución, de quiénes fueron los responsables de la crisis, y quiénes fueron los culpables de haber puesto al mundo al borde de la guerra. No ha transcurrido mucho tiempo, y una vez más la razón queda demostrada en favor nuestro.

Ellos, naturalmente, están tratando ahora por todos los medios de desmentir estas declaraciones; la desmiente el Gobierno norteamericano y dice que no es cierto que

[904] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en el segundo aniversario de la victoria de playa Girón, en el teatro "Chaplin" de miramar, el 19 de abril de 1963

hubiera ese convenio; algunos contrarrevolucionarios la están desmintiendo, porque esto los desnuda ante el mundo. Pero esto no lo escribe un amigo de la Revolución Cubana, lo escribe un enemigo, lo escribe el cabecilla de nuestros enemigos. No tenemos por qué dudarlo y, además, porque los hechos que denuncia están a la vista.

Es lógico que este problema se convierta ahora en un gran embrollo para el Gobierno de Estados Unidos. Y es lógico porque quienes practican una política de agresión, de violación de las leyes internacionales, los que practican una política sin moral y sin principios, tienen necesariamente que caer en estos abismos de descrédito y en estos vericuetos insalvables. Porque así como Cuba ha ido demostrando en cada caso su razón y Cuba ha ido venciendo, ellos en cada caso han ido fracasando y se ha ido poniendo cada vez más al desnudo su política.

Este señor de Miró Cardona —que nosotros lo conocemos demasiado bien—, aparentemente ha tomado en serio la comedia —la parodia que los imperialistas crearon— tan en serio que ahora se insolenta contra los imperialistas. ¿Cuándo ocurre este problema? Cuando el problema de Cuba ya no es un problema de divisiones más o menos, sino cuando un ataque a Cuba desencadenaría una guerra mundial. ¡Y ya eso es otra cosa! Porque no es lo mismo para los imperialistas dar sin recibir, que recibir todo lo que se merezcan por tratar de dar (APLAUSOS).

Y los problemas de Cuba son problemas ahora muy delicados y muy complejos, que no se pueden manejar, desde el punto de vista de los imperialistas, según el capricho de estos instrumentos. El problema de Cuba tiene que ver con la paz o con la guerra, y los imperialistas han comprendido esa realidad y los peligros que entraña un ataque a Cuba.

Pero esa situación, naturalmente, se le hace insoportable a los contrarrevolucionarios. No sin razón un senador norteamericano, presidente del Comité de Relaciones Exteriores, que aparentemente perdió la paciencia y se decidió a decirle cuatro verdades a este señor y a los contrarrevolucionarios, dijo una cosa que es verdad. Dice: "un número sorprendentemente grande de estos señores son oligarcas, batistianos y fascistas". Y al mismo tiempo dijo, declaró, que este señor Miró Cardona no se conforma ahora con algo menos que con una guerra en la cual se vea envuelto Estados Unidos, y no una guerra local, sino una guerra mundial.Y ante esta nueva situación creada y que fue creada por las medidas que se adoptaron, por las medidas adoptadas entre Cuba y la URSS, esta nueva situación obliga al Gobierno de Estados Unidos a poner a raya a estos señores contrarrevolucionarios, porque se encuentran ante una situación nueva y más difícil. Y ahora los imperialistas reciben su merecido.

[…]

Pero era lógico que estos señores ahora traten de chantajear al Gobierno de Estados Unidos, porque el Gobierno de Estados Unidos les creó las condiciones y las oportunidades para que ahora puedan hacer eso. ¿Y qué están haciendo los otros llamados líderes de la contrarrevolución? Empujando, cayó esta y están empujando; y hasta Sánchez Arango, del que no se oía hablar hace más de un año, ha hecho una declaración apoyando a Kennedy, diciendo que es correcto que Kennedy maneje esta situación con cuidado porque entraña peligro de guerra.

[…]
Cuando Kennedy asumió la presidencia, y hubo un cambio de administración entre republicanos y demócratas, ustedes recordarán que nosotros por aquellos días estábamos movilizados esperando una invasión, y cuando asumió la presidencia el señor Kennedy, desmovilizamos los batallones que teníamos cuidando las costas en espera de la política que este señor iba a seguir; incluso, declaramos que el Gobierno de Cuba esperaba que abandonara la política de agresiones que había seguido la administración de Eisenhower.

¿Qué hizo? Se embarcó en aquella política; no tuvo ni siquiera la habilidad de responsabilizar a la administración anterior con la política que se había seguido, y seguir una política menos torpe contra Cuba; no hizo eso, redobló el esfuerzo que venía haciendo la administración de Eisenhower. Bajo su administración se hicieron grandes esfuerzos por organizar las bandas contrarrevolucionarias, los sabotajes, y por último la invasión.

Y cuando viene la invasión, ¿qué hace? No rectifica, sigue por el camino de las agresiones, como lo demuestran las declaraciones hechas por el cabecilla Miró Cardona, ¿y en qué lío se mete?, pues sencillamente, pone al mundo al borde de la guerra termonuclear; pone en peligro la existencia misma de Estados Unidos, como consecuencia de esa política agresiva contra Cuba.

Se resuelve la crisis, y hoy el problema de Cuba es el problema más utilizado por sus enemigos políticos para atacarle, exigiéndole medidas más drásticas, es decir, medidas que conducirían a una guerra y que, por lo tanto, no puede tomar sin exponerse a tremendos peligros. ¿Por qué?, ¿quién le dio las armas a los enemigos internos? El mismo, su política de agresión contra Cuba. ¿Quién le dio las armas a los contrarrevolucionarios? El mismo. ¿Por qué es víctima del chantaje de los Miró Cardona y comparsa? Por su propia culpa; y si en algún instante la administración del señor Kennedy ha dado algunos pasos que se pudieran considerar cuerdos, han sido los pasos que dio para poner fin a las correrías piratescas y descontroladas de los contrarrevolucionarios.

Porque al menos, con esas medidas se disminuían los riesgos de un conflicto. Y claro, está recibiendo ahora su merecido, en que un descarado, un señor mediocre, inmoral, ambicioso y corrompido como este Miró, se toma el lujo de chantajearlo, de hacer estas acusaciones contra él, de publicarlas en la prensa de Estados Unidos; porque de hecho el señor Miró ahora le hace el juego a los enemigos políticos de Kennedy, a los que acusan a Kennedy de no tomar medidas más drásticas, luego esa política de agresión ha llevado a la administración actual de Estados Unidos a una serie de descréditos, de reveses y de situaciones embarazosas.

¿Qué sería lo único que le evitaría todo ese descrédito? Sencillamente, el abandono de la política agresiva contra Cuba. Los hechos han demostrado el fracaso de esa política; los imperialistas han fracasado con sus agresiones contra Cuba. Y en la situación actual, en las condiciones actuales, la única alternativa sensata y cuerda que les queda, es el abandono de esa política agresiva.

Los contrarrevolucionarios acusan a Kennedy de querer coexistir con Cuba y de coexistencia pacífica con Cuba. Pero es que los contrarrevolucionarios han sacado la

conclusión de que la política agresiva ha fracasado, y que los imperialistas estén en una situación difícil, que la política agresiva de Estados Unidos contra Cuba está en bancarrota. Y como olfatean eso, ven eso, comienzan a denunciar que quieren coexistir.

Nosotros hemos sido las víctimas, nosotros hemos sido los agredidos. Es posible que los contrarrevolucionarios digan ahora que la Revolución Cubana está interesada en coexistir.

La Revolución Cubana ha estado por la paz, la Revolución Cubana lo que ha hecho es defenderse; nosotros no estamos por la guerra. Ahora, la Revolución Cubana ha derrotado la política agresiva de los imperialistas, la ha llevado a la bancarrota (APLAUSOS), la ha llevado al descrédito; nuestra política ha triunfado y la política de ellos ha fracasado, y los ha colocado en una situación de escándalo internacional, de descrédito, altamente lesivo para Estados Unidos.

[…]

11. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la inauguración de los Primeros Juegos Deportivos Escolares en el Estadio de Becarios, el 22 de agosto de 1963.[905]

Y esas hermosas realidades son las que quieren destruir los enemigos de la Revolución. ¡Mas, no lo lograrán; más, no triunfarán en el empeño, porque mucho antes de que ellos puedan despojarse de esas ilusiones, empezarán a ver las realidades de un continente que se levanta, empezarán a ver las realidades de otros pueblos que se levantan! (aplausos) ¡No verán ellos la Revolución destruida, más verán a otros muchos pueblos liberados! (aplausos) No verán la Revolución destruida, porque no podrán con la férrea voluntad de este pueblo, con la firme decisión de este pueblo de marchar adelante sin vacilaciones; no podrán jamás vencer ni aplastar la decisión y el valor de este pueblo. Y entendemos que una gran lección le ha dado Cuba al imperialismo yanki, que una gran lección le ha dado nuestro pueblo a los piratas imperialistas, a los bandidos imperialistas; y es que son impotentes con todo su poderío, y es que no podrán derrotarnos con todo su poderío (aplausos y exclamaciones de: "¡Fidel, Fidel!"). Y cada vez lo podrán menos, porque cada vez la Revolución es más fuerte, porque la obra de la Revolución avanza, porque los frutos de la Revolución se ven por todas partes.

[…]

Y por eso hay que añadir a la condición de buen estudiante la de buen atleta; y a la condición de buen atleta y buen estudiante, la condición de buen revolucionario (aplausos). Y esa es la juventud que se forma hoy, así son los jóvenes que crecen hoy en nuestra Patria, así será el pueblo de mañana. Y si el pueblo de hoy ha sabido enfrentarse a las dificultades, ha sabido enfrentarse a los peligros y ha sabido vencer, también sabrán vencer ustedes que han aprendido en la escuela de la Revolución, que han crecido en

[905] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la inauguración de los Primeros Juegos Deportivos Escolares Nacionales, en el Estadio de Becarios, el 22 de agosto de 1963

medio de la Revolución, que han vivido la Revolución. Y así, como en el deporte, estarán listos para vencer en la vida (aplausos), y estarán listos para vencer junto a la Patria. Y así, como ustedes, está listo para vencer todo el pueblo.

12. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la concentración frente al Palacio, con motivo de la aprobación de dos proyectos de ley sobre el aumento de los precios de algunos artículos y la expropiación de los bultos postales, el 31 de octubre de 1963.[906]

(DEL PUBLICO LE DICEN: "¡Fidel, los vagos, los vagos!") ¡Ah!, ¿los vagos? (EXCLAMACIONES DE: "¡Sí!") ¿Los vagos y el lumpen? (EXCLAMACIONES DE: "¡Sí!" y APLAUSOS PROLONGADOS)

¿Del Servicio Militar? Bueno, pues nos parece muy interesante que ustedes se hayan acordado ahora de estas cosas, porque eso demuestra una cosa, y demuestra que la atmósfera en nuestro país se va haciendo cada vez más irrespirable para el vago, el parásito, el lumpen (EXCLAMACIONES DE: "¡Sí!"), ese tipo de ser vegetativo que no produce, que no defiende el país (EXCLAMACIONES Y SILBIDOS), que en realidad no aporta nada a la sociedad.

Antes, había miles y decenas de miles de esa clase de gente y, sin embargo, no existía esa conciencia que hay ahora, ¿por qué?, ¿qué demuestra eso? Pues demuestra que se está desarrollando en nuestro pueblo la conciencia trabajadora (APLAUSOS). Es decir que se observa cada vez más un ambiente menos infectado por los vicios del espíritu burgués del parasitismo, de la vagancia, ¿por qué? Porque se está creando un espíritu trabajador en nuestro pueblo; ¿por qué? Porque nuestro pueblo comprende cada vez mejor que el que no trabaja vive de alguien. Es decir que el que no trabaja... (EL PUEBLO EXCLAMA: "¡El que no trabaja no come!") No, desgraciadamente todavía come, vive de algo, vive de alguien, es decir, vive del trabajo de los demás, vive de los demás (EXCLAMACIONES y APLAUSOS PROLONGADOS).

Les decía que hay cada vez menos oxígeno aquí para el parásito, en el aire, se está purificando mucho la atmósfera; y hay mucho oxígeno para el que trabaja y muy poco oxígeno para el vago y para el parásito (APLAUSOS).

Ustedes estaban interesados sobre algunas de estas cuestiones, y les voy a contar: desde que se habló de que aquí se le iba a poner fin al vago, y desde que se habló del Servicio Militar (EXCLAMACIONES), desde que se habló de que todo joven tenía que estar o estudiando, o trabajando, o prestando un servicio útil al país, porque la nueva sociedad está bien que heredara parásitos de antes, pero sería imperdonable que permitiera que se

[906] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la concentración celebrada frente a Palacio, con motivo de la aprobación de dos proyectos de ley sobre el aumento de precios de algunos artículos y la expropiación de los bultos postales, el 31 de octubre de 1963

incubaran ahora. Ha ocurrido una cosa muy interesante: hay mucha más gente estudiando, y hay mucha más gente pidiendo que quiere trabajar.

13. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el acto de graduación de trescientas maestras del Instituto Pedagógico "Makarenko" y fin de curso de diez mil campesinas de la escuela "Ana Betancourt", en la Ciudad Deportiva, el 6 de diciembre de 1963.[907]

En la misma medida en que los gusanos ya apenas ni chistan, porque ya no se atreven ni a chistar. Porque la moral de los contrarrevolucionarios se desploma, la moral de los contrarrevolucionarios cae aplastada por los éxitos y los triunfos de la Revolución.

Y así, se puede decir que en el futuro —y en un futuro no lejano— ya no habrá ni gusanos, ni gusanos. Porque cada vez hay menos caldo de cultivo para los gusanos. Porque los gusanos, como ustedes saben, crecen y se multiplican en la podredumbre. Y como hay cada vez menos podredumbre, como cada vez queda más limpia de vicios y de privilegios la patria, como va quedando cada vez más atrae la podredumbre del pasado, como va creándose cada vez más una sociedad de trabajo, de trabajadores, como cada vez menos es una sociedad de explotadores, como la explotación va desapareciendo y con ella todos su vicios, hay cada vez menos ambiente y menos caldo de cultivo para la contrarrevolución, para los gusanos. Y nuestros éxitos en el campo del trabajo, en el campo de la educación, en el campo de la economía, los irán aplastando cada vez más y más.

14. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el resumen de los actos conmemorativos por el VII aniversario de la derrota del imperialismo yanki en Playa Girón, celebrado en Playa Girón, el 19 de abril de 1968.[908]

Actualmente en nuestro país, y con motivo de la ofensiva revolucionaria, se han hecho evidentes cosas interesantes y posibilidades extraordinarias. La lucha contra el vago, por ejemplo, era una tarea muy difícil años atrás, porque había una tierra de nadie inmensa que no se sabía qué era: si era un vago, un medio vago o un vago y medio (RISAS). Y en ese terreno medraban quienes rehuyendo del trabajo buscaban una ocupacioncita cualquiera o un negocito cualquiera. ¡Y de repente un joven con un bar, con un negocio, ganando casi tanto como un piloto en el pasado, 800, 1 000 pesos! ¿En qué categoría

[907] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el acto de graduación de trescientas maestras del Instituto Pedagógico "Makarenko" y fin de curso de diez mil campesinas de la escuela "Ana Betancourt", en la Ciudad Deportiva, el 6 de diciembre de 1963

[908] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en el resumen de los actos conmemorativos por el vii aniversario de la derrota del imperialismo yanki en Playa Girón, celebrado en Playa Girón, el 19 de abril de 1968.

conceptuar ese joven? ¿Medio vago? ¿Vago? ¿Vago y medio? ¿Diez veces vago? Un vago come, un vago cuesta a la sociedad, un vago calza y viste, y consume de todo. Hace tanto daño como un vago un improductivo que consume como 10 vagos sin aportar a la sociedad absolutamente nada. O el caso —¡asómbrense, señores! — de redes completas de sujetos destinados al juego prohibido, como en Oriente, donde apareció una organización como de 200 dedicados al juego ilícito, apoyándose en la lotería. ¡Doscientos, 200 individuos! Que mientras decenas de miles se dedicaban a cortar caña para desarrollar la economía del país y a cumplir muy arduas tareas todos los días, que mientras miles de jóvenes en la Brigada Invasora trabajaban de día y de noche, incluso jugándose la vida en algunas ocasiones, expuestos a accidentes, enfrentados al desbrozamiento de grandes extensiones de monte, existieran otros que consumían, que comían, que bebían, que calzaban, que gastaban luz eléctrica, transporte, medicinas y todas las demás cosas, y que pretendían vivir del juego ilícito.

¿A cuántos niños alimentaban? ¿A cuántas familias albergaban? ¿A cuántos enfermos curaban? Buscaban de cualquier manera el dinero, esa especie de Dios que resuelve problemas, independientemente de la forma en que se obtenga; buscaban de cualquier manera ilícita el dinero para después con el dinero buscar la mercancía, sin que aportaran a la sociedad un solo servicio, una sola mercancía.

En la ofensiva revolucionaria esas posibilidades han ido desapareciendo, incluso hasta la posibilidad de ser vagos. Con la nacionalización de los negocios de tipo privado que subsistían desaparecieron infinitas formas de vida ajenas al trabajo (APLAUSOS). Cualquiera que ganaba 1 000 pesos todos los meses podía darse el lujo de mantener seis o siete sobrinos vagos. Con los 1 000 pesos les daba todo lo que necesitaban para vivir, sin estudiar, sin trabajar, sin aportar nada a la sociedad. Los estamos en realidad enseñando a trabajar. Se hablaba de pueblo, pero pueblo es todavía un concepto vago —en el otro sentido de la palabra—, un concepto abstracto.

Cuando se hicieron algunos estudios se descubrieron muchas cosas. Por ejemplo, cuántos niños estaban yendo a la escuela y cuántos no estaban yendo, cuántos jóvenes de 10 a 15, o de 15 a 20, trabajaban o estudiaban y cuántos no trabajaban ni estudiaban. Es necesario llegar a tener información, a conocer la estructura del pueblo, de qué está compuesto el pueblo, a qué se dedica cada ciudadano. Desde luego, en nuestro país subsisten, o han ido subsistiendo, muchas reminiscencias del pasado. Por ejemplo, el trabajo de la mujer; las mujeres estaban prácticamente excluidas de la producción, se las destinaba en el pasado a las peores cosas, subsistían todo tipo de prejuicios, muy pocas oportunidades para la mujer. Ocurría a veces que había muchas muchachas jóvenes en sus casas porque no tenían empleo, no tenían una actividad a la cual poder dedicarse. Por otro lado, infinidad de empleos fáciles, aptos para mujeres, desempeñados por hombres fuertes, por hombres saludables que podían, en cambio, desarrollar otras tareas más duras. Todas estas cosas subsistían. Y actualmente se están produciendo extraordinarios cambios, extraordinarios hechos.

15. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el acto conmemorativo del VIII Aniversario de los Comités de Defensa de la Revolución, celebrado en la Plaza de la Revolución, el 28 de septiembre de 1968.[909]

Si me permiten, con eso, y con esa expresión de nuestro criterio sobre la necesidad de que los autores estudien, podemos dar por terminado el aspecto que se refiere a estos problemas que estamos tratando hoy, ¡y vamos a entrar a tratar el problema de revolución y de contrarrevolución ahora aquí! (APLAUSOS.)La gusanera contrarrevolucionaria se ha revuelto. Eso era lógico, era de esperar. Nosotros sabíamos perfectamente, nosotros sabíamos perfectamente que el imperialismo no se iba a quedar cruzado de brazos. Nosotros debemos empezar por estar convencidos, y estar absolutamente todos los revolucionarios convencidos —y todos los revolucionarios somos la vanguardia del pueblo cubano— (APLAUSOS), debemos estar convencidos y con nosotros todo el pueblo heroico de nuestro país, debemos saber que nuestra lucha frente al imperialismo no es lucha de un día, ni es lucha de un mes, ni es lucha de un año, que nuestra lucha contra el imperialismo es una lucha dura y es una lucha de muchos años (EXCLAMACIONES DE: "¡Venceremos!") […] Y eso, para nosotros era una vieja lección, porque nosotros empezamos a aprender esto en la guerra, en las montañas. Y alguna vez explicamos esto al pueblo: el flujo y el reflujo de la Revolución y de la contrarrevolución, el flujo y reflujo de la ofensiva revolucionaria y de la ofensiva contrarrevolucionaria. […] Sus planes de tipo envolvente contra nuestro país, no han avanzado. Pero los demás planes, los planes de formación de grupos de mercenarios, de grupos de saboteadores, de grupos de quintacolumnistas, de grupos de terroristas y de grupos de organizaciones de bandas contrarrevolucionarias, en ese campo el imperialismo ha estado trabajando activamente. ¿Cuál era el aliado lógico del imperialismo en todos estos planes? (EXCLAMACIONES DE: "Los curas") ¿Cuándo se decide o se observa que el imperialismo está lanzando su nueva ofensiva contrarrevolucionaria? ¿Qué hicieron los curas después de lo de Playa Girón? Se callaron la boca, se estuvieron tranquilos durante varios meses. Primero ellos mismos empezaron a retirar del país a gran número de curas, por su propia cuenta. Pero en un momento determinado se dieron cuenta, al parecer, de que esa no era la táctica que les convenía. Y entonces se estuvieron tranquilos durante varios meses, en pleno contacto con los elementos contrarrevolucionarios del exterior, en pleno contacto con la Agencia Central de Inteligencia, y en pleno contacto con los planes del Departamento de Estado yanki.

[…] Esto nos va a servir a nosotros para medir de cuerpo entero el alma y la ausencia total de moral de la contrarrevolución. Porque el show de los fascistas, dirigido en el exterior por el Departamento de Estado y en el interior por el clero falangista, como prueba de que era todo un plan, no se limitó a preparar el show para el Día de la Caridad sino que, unido a esos, llevó a cabo una de las cosas más bajas, una de las patrañas más indecentes a las que ha acudido nunca… bueno, las contrarrevoluciones en todas partes del mundo acuden a esas cosas, pero que es una prueba de la calaña moral de la contrarrevolución. […] Pero la mentalidad burocrática de que adolecen algunos compañeros (APLAUSOS) y es cierto que en la Revolución hay muchos compañeros que actúan con cierta mentalidad burocrática. En una cuestión de planeamiento de papeles y de cálculos, se ponen a hacer un censo de niños. Mire usted: la contrarrevolución

[909] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en el acto conmemorativo del VIII aniversario de los comités de defensa de la revolución, celebrado en la plaza de la revolución, el 28 de septiembre de 1968.

haciendo campañas, tratando de crear el miedo y crear el truco ese, y este señor de esta oficina, sin consultar con nadie, se le ocurre hacer unas planillas, muy bien hechas, con todos los detalles, para hacer un censo, para ver dónde van a establecer los círculos infantiles. ¿Dónde está el error de este compañero? Muy sencillo: si los círculos que tenemos no alcanzan para los muchachos que hay, que las familias están pidiendo que les pongan un círculo cerca, para cuando va a trabajar mandar el niño allí y recogerlo por la noche… Así que no existen los círculos para los muchachos que hay necesitando los círculos de las familias que trabajan, entonces se pone a hacer un censo de muchachos para unos círculos que no hay, ¡un censo para unos círculos que no hay!

Si al Gobierno, si a las ORI, si a la Federación de Mujeres les hablan de que va a hacer un censo, le dice: "Déjate de la bobería esa, chico, que vas a darles pie a los contrarrevolucionarios para estar hablando". Todo el que tiene un sentido político. […] Entonces mandaron la planilla a las secciones sindicales. Cuando yo vi esas planillas, dije: "¡Están locos!", porque es que cualquier compañero que piensa no incurre en este error. En este error incurre un burócrata; en este error no incurre ningún tipo de revolucionario que piense, porque calculen ustedes: posiblemente este censo, esa planilla —no sé, ya les digo que yo no tengo aquí, infortunadamente, información—, posiblemente haya estado mucho tiempo haciéndola, posiblemente algún contrarrevolucionario haya sabido eso, y precisamente por eso haya puesto: "En el curso de 60 días…" en el papelucho dice: "Las Organizaciones Revolucionarias Integradas procederán a efectuar en un plazo no menor de 60 días a la publicidad de esta ley, un censo de menores de edad, donde conste la circunstancia de su edad, sexo, nombre de los padres, estado aparente de salud del menor y domicilio."

Es posible, es posible, aunque todo esto se viene planeando de semanas atrás… Todo ese problema de los planes contrarrevolucionarios con los curas, las procesiones y todo eso, coordinado con eso. Pero bien porque conocieran esa planilla, bien porque ya estuviera en la calle, ellos, este tipo de trabajo burocrático le venía como anillo al dedo a la contrarrevolución para confundir a alguna gente, es decir, para llegar a confundir a un número de masa. […] Ahora, esa es nuestra actitud. Conforme es una actitud razonable, una actitud de principios que hemos mantenido, también nosotros actuaremos enérgicamente frente a la contrarrevolución, y le vamos a dar batalla dondequiera que salte. Y entonces, cuando quieran "show", ¡tendrán las masas en la calle! (APLAUSOS); y si los permisos que se concedieron para la procesiones han sido utilizados por los contrarrevolucionarios para crear "show", ¡se acabaron los permisos para procesiones! (APLAUSOS.) Se acabaron, sencillamente, los permisos; que ejerzan su culto dentro de la iglesia, que actúen dentro de la iglesia, ¡y se acabó! (APLAUSOS.)

16. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el mitin efectuado en Houstka, con la población de Praga, Checoslovaquia, el 25 de junio de 1972.[910]

¿Qué le ha dado el capitalismo a la humanidad? ¿Qué le ha dado el liberalismo? ¿Qué le han dado los burgueses? Recordamos aquello que dijo Carlos Marx: que la burguesía surgió al mundo chorreando sangre por los cuatro costados, chorreando sangre por todos los poros. Sangre de obreros, sangre de campesinos, sangre de jóvenes, sangre de revolucionarios. El capitalismo, comparado con la sociedad feudal o la esclavitud antigua, significó algunos pasos de avance: liberó las fuerzas productivas y en su seno se desarrolló el proletariado, el proletariado que según Marx y Engels habría de ser la clase que pusiera fin a la explotación del hombre por el hombre. Sin embargo, el capitalismo siguió siendo una sociedad de clases, de explotadores y de explotados; el capitalismo, la burguesía y su filosofía liberal, no trajeron al mundo ni la igualdad, ni la fraternidad, ni la libertad.

Entre los lemas de ellos estaban esas tres consignas. Pero no podía haber igualdad entre los millonarios y los pordioseros, no podía haber igualdad entre los explotadores y los explotados; no podía haber fraternidad en una sociedad basada en el egoísmo y basada en el individualismo, basada en la explotación del hombre; y no podía haber libertad para los hombres esclavizados, para los hombres explotados que no tenían otra libertad que la de vender su fuerza de trabajo al precio que les imponía el capitalismo. La burguesía trajo al mundo las guerras nacionales, las guerras coloniales, el coloniaje, la explotación de la mayor parte del mundo. El capitalismo y la burguesía trajeron al mundo el imperialismo, que se apoderó de los recursos naturales de Asia, África y América Latina; que se apoderó de la economía de esos países, que explotó en su beneficio a cientos de millones de hombres. La burguesía no solo trajo al mundo las guerras nacionales y coloniales: trajo al mundo las guerras imperialistas. La Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial, que costaron al mundo decenas y decenas de millones de seres humanos e incalculable destrucción. La burguesía, el capitalismo y el imperialismo trajeron al mundo el fascismo y la peor forma de fascismo que fue el nazismo. Fueron los burgueses y los capitalistas los que alentaron a Hitler, los que le dieron la ideología del anticomunismo, la ideología del racismo, la ideología de las guerras agresoras. Fue el imperialismo quien ayudó al rearme de la Alemania fascista y fue el imperialismo quien la alentó en sus guerras agresoras.

Todavía están recientes los mapas del año 1936, y vemos que el mundo estaba dividido en varios colores que significaban las colonias de Inglaterra, las colonias de Francia, las colonias del imperialismo italiano. Pero si esos mapas hubiesen sido verídicos, habrían puesto en el mismo color de los Estados Unidos a todos los países de América Latina, que no eran colonias oficiales, pero que estaban totalmente dominadas en lo político y en lo económico por el imperialismo yanki. ¿Qué le trajo el imperialismo a Checoslovaquia? El Pacto de Múnich, la agresión, el desmembramiento, la ocupación; los asesinatos en masa de obreros y de campesinos, de jóvenes, de comunistas; las masacres que conmovieron al mundo, como la de Lídice. ¿Qué trajo la burguesía, qué trajo el liberalismo a Checoslovaquia? La ceguera política, la cobardía, la falta de heroísmo para resistir, la capitulación, la entrega del pueblo, la guerra. Eso es lo que trajo la burguesía, el capitalismo —desde afuera y desde dentro— al pueblo de Checoslovaquia.

[910] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en el mitin efectuado en Houstka, con la población de Praga, Checoslovaquia, el 25 de junio de 1972

17. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la concentración popular efectuada en la Plaza de la Revolución “José Martí”, en honor del compañero Leonid Ilich Brezhnev, Secretario General del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, y la delegación que lo acompaña, el 29 de enero de 1974.[911]

Querido compañero Leonid Ilich Brezhnev, secretario general del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (APLAUSOS); Queridos dirigentes del Partido y el Gobierno de la URSS que acompañan al compañero Brezhnev (APLAUSOS); Queridos compañeros del Comité Central del Partido y el Gobierno Revolucionario de Cuba (APLAUSOS); Queridos compatriotas: Nuestro pueblo se reúne en gigantesca y entusiasta multitud, para expresarle a usted, compañero Brezhnev, y a los dirigentes del Partido y del Gobierno de la URSS que lo acompañan, cuáles son nuestros sentimientos de amistad, cariño y afecto por el gran pueblo soviético y por el heroico Partido que, bajo la dirección del inmortal Lenin (APLAUSOS), llevó a cabo la primera revolución socialista en la historia de la Humanidad. Es a la vez una expresión del júbilo y el honor que significa para nuestro pueblo su visita. Este hecho constituye un acontecimiento histórico e inolvidable en la vida de nuestra patria y en las magníficas y ejemplares relaciones que se desarrollan entre nuestros dos pueblos.

Ustedes arriban a nuestra tierra cuando la Revolución Cubana acaba de cumplir 15 años de existencia y lo hicieron, además, el 28 de enero, día en que se conmemora el 121 Aniversario del nacimiento del Apóstol de nuestra independencia y extraordinario pensador revolucionario José Martí (APLAUSOS), cuya figura de mármol y su luminosa vida, consagrada a la dignificación del hombre, presiden nuestros actos en esta Plaza.

Es la primera ocasión en que el Secretario General del glorioso Partido Comunista de la Unión Soviética visita a Cuba y con ello también, la vez primera en que un pueblo de la comunidad de naciones de América Latina tiene la oportunidad de recibir tan ilustre visitante revolucionario (APLAUSOS).

El hecho mismo de que este encuentro sea posible, es fruto legítimo de la acción resuelta y tenaz de nuestro pueblo revolucionario y de la ejemplar solidaridad con que, en instantes cruciales de nuestra lucha, la gran patria de Lenin nos extendió su mano fraternal y generosa (APLAUSOS).

Hombres puede haber en el mundo que no sepan o no entiendan lo que la solidaridad significó, cuando mortales peligros acechaban la vida de un pueblo entero; cuando la lucha y los sacrificios de generaciones completas amenazaban perderse; cuando sombrío porvenir de esclavitud y muerte eran alternativa cierta a una esperanza legítima de libertad y paz. Otros puede haber que ignoren, porque nunca lucharon o no conocen más que las formas puramente librescas e idílicas de las revoluciones, lo que es un pueblo en el fragor de crear un mundo nuevo y lo que es un sentimiento de gratitud, pero los cubanos, que si conocemos de esas realidades, no seremos jamás desleales, ni ingratos (APLAUSOS). Nuestra patria tiene una historia breve, pero rica en experiencia, heroísmo y luchas revolucionarias.

[911] On-line: Discurso pronunciado por el comandante en jefe Fidel Castro Ruz en la concentracion popular efectuada en la Plaza de la Revolución "José Martí", en honor del compañero Leonid Ilich Brezhnev, secretario general del Comite central del partido comunista de la Unión Soviética, y la delegación que lo acompaña, el 29 de enero de 1974.

Hace ya más de 100 años nuestros padres empuñaron las armas para sacudir el yugo colonial español. Durante casi 30 años lucharon sin tregua, ni descanso, con sus solas fuerzas de pueblo pequeño y desarmado contra el que era entonces uno de los más poderosos ejércitos coloniales de Europa. Cientos de miles de hijos del país regaron con su sangre el camino glorioso de la libertad y legaron a las generaciones venideras un ejemplo inmortal de entereza y patriotismo. Pero la culminación de sus luchas heroicas coincidió con el advenimiento al mundo del sistema imperialista, que Lenin genialmente describió. La pujante nación capitalista de Norteamérica, que se insinuaba ya como potencia imperial a fines del siglo pasado, interviene en la guerra de liberación cubana, despoja a España de numerosas posesiones y ocupa militarmente nuestra patria.

Por sobre el mar de sangre derramada, de colonia española pasamos a ser propiedad yanki. Los recursos naturales, las tierras de superior calidad, los bancos, servicios públicos, el comercio exterior y las industrias nacientes quedaron en manos extranjeras. La vida económica, política y cultural del país vino a ser dominada en forma absoluta por Estados Unidos. El derecho, por precepto de la Constitución, a intervenir en Cuba, era impuesto humillantemente y un pedazo de nuestro territorio en la espléndida bahía de Guantánamo fue convertido desde entonces en base naval militar. Desempleo, analfabetismo, miseria, latifundio, prostitución, juego, mendicidad, corrupción pública y explotación despiadada fueron los frutos amargos del sistema neocolonia. Gobiernos títeres y muchas veces sanguinarios servían de instrumento dócil a los explotadores. No para esto se había inmolado un pueblo en épica contienda. Pero con la explotación neocolonial imperialista nació también nuestra clase obrera y ella, junto al campesinado y los estudiantes, mantuvo en alto el espíritu de lucha y se hizo portadora, en sus núcleos más avanzados, de las ideas revolucionarias del proletariado.

Los ecos de la Revolución de Octubre llegaron también a nuestra patria como un rayo de esperanza, para los humildes y explotados, y, poco tiempo después, nació el primer Partido marxista-leninista de Cuba (APLAUSOS). El pueblo soviético recién comenzaba su gloriosa historia; mucha sangre y sudor tendría que verter todavía para enfrentarse a la intervención extranjera y al feroz bloqueo económico imperialista, desarrollar en circunstancias muy difíciles de pobreza y aislamiento la base material y técnica del socialismo, y por último, aplastar la criminal agresión fascista, antes de que, gracias a su gesta heroica y al sacrificio de 20 millones de sus mejores hijos, pudiera surgir el campo socialista y se crearan las extraordinarias condiciones que hicieron posible la liquidación del sistema colonial y la liberación de decenas de pueblos en el escenario mundial (APLAUSOS). En Cuba, pese a que sobre nuestra patria habían invertido los imperialistas más capital que en otros países de América Latina y ejercían un dominio en todos los órdenes mayor que en ninguna otra nación de este continente, no estaban muertas las heroicas tradiciones de lucha de nuestro pueblo, ni olvidada la senda decorosa de Martí; ni las ideas revolucionarias de Marx, Engels y Lenin, perseguidas, calumniadas y proscritas, dejaban de tener su irresistible fuerza de atracción y su extraordinario valor como armas ideológicas para interpretar la realidad e inspirar la acción de los revolucionarios.

[…]

Hoy, con la colaboración de la URSS, se llevan a cabo programas de desarrollo en ramas tan importantes como electricidad, níquel, petróleo y sus derivados, talleres de reparación automotriz, industria textil, mecanización de la caña, renovación y ampliación de la industria azucarera, instalaciones portuarias, reconstrucción y modernización de los ferrocarriles, construcción de carreteras y presas, sistemas de riego y drenaje, prospección

geológica, comunicaciones generales, equipamiento educacional, computación electrónica, industria mecánica y siderúrgica, puertos pesqueros, aeropuertos, etcétera (APLAUSOS).

La URSS ha concedido a nuestro pueblo términos de intercambio comercial y créditos a largo plazo, que constituyen un verdadero modelo de relaciones entre un gran país industrial y una pequeña nación, que sin recursos naturales esenciales lucha por su desarrollo en condiciones del rígido bloqueo imperialista que dura ya cerca de 15 años.

La Unión Soviética, país socialista y profundamente internacionalista (APLAUSOS), no posee en nuestra patria una sola mina, una hectárea de tierra, una fábrica, un servicio público, una línea de transporte, un banco o una casa comercial. No ha invertido en Cuba un solo centavo buscando dividendos (APLAUSOS), ni existe un solo cubano trabajando para una empresa de propiedad soviética (APLAUSOS). He ahí de modo irrebatible la profunda y abismal diferencia entre las relaciones internacionalistas de Cuba Socialista con la Unión Soviética y las relaciones históricas que conoció nuestro pueblo como colonia española primero y como neocolonia yanki después, contra las cuales tan tenaz y abnegadamente luchó durante casi un siglo.

Junto con las cadenas imperialistas nuestro pueblo erradicó toda explotación del hombre por el hombre (APLAUSOS). Hoy, cada trabajador cubano labora y produce para su propio beneficio y el de toda la comunidad. Una nueva alma colectivista, fraternal y solidaria, se ha ido forjando en los hijos de la patria revolucionaria y con ello algo consustancial a toda conciencia comunista: un profundo espíritu internacionalista (APLAUSOS). Estos nuevos valores humanos dan a la nación cubana una dimensión moral superior. El que ello haya sido posible en un pueblo de este continente, refleja una esperanza en el porvenir que puede conquistar el hombre, por los caminos que abrió la Revolución luminosa de Octubre (APLAUSOS).

[…]

En Cuba, a 90 millas de Estados Unidos, hace 20 años no se podía mencionar la palabra comunismo, la Unión Soviética era ferozmente difamada por la reacción y sus corifeos al servicio de los explotadores. Y hoy, en esta Plaza, presidida por las rojas banderas del internacionalismo proletario (APLAUSOS), juntas la enseña heroica e inmortal de la URSS, con la hoz y el martillo de los trabajadores y nuestra gloriosa insignia de la estrella solitaria, que brilla con más orgullo y dignidad que nunca (APLAUSOS), bajo la efigie venerada de Martí y ante las imágenes queridas de Marx, Engels, Lenin, Maceo, Gómez, el Che y Camilo (APLAUSOS), un millón de patriotas cubanos a través de usted le expresan a la URSS su amistad indestructible, su cariño profundo y su gratitud eterna (APLAUSOS Y EXCLAMACIONES DE: "¡Brezhnev, Brezhnev!" y "¡Cuba y la URSS unidas vencerán!")

Ni la sangre derramada, ni los crímenes cometidos, ni la fuerza descarnada, ni la mentira infame, ni los sacrificios infinitos, ni el colonialismo prepotente, ni el imperialismo soberbio, impidieron ayer la idea de la independencia ni impidieron hoy la idea del socialismo (APLAUSOS). En el pueblo, en las masas, en los hechos toman cuerpo las ideas justas, toma forma tangible la verdad y cuando una idea noble, una aspiración legítima se hace carne de pueblo, ninguna tiranía sangrienta, ninguna filosofía reaccionaria, ninguna vil calumnia impedirán su triunfo (APLAUSOS). Tal nos lo enseña la historia fecunda del pueblo soviético, tal nos lo enseña nuestra propia hermosa historia. ¿Y quién duda que algún día también Chile, también Uruguay, también Brasil, también los pueblos todos que hoy sufren la tiranía, la esclavitud, la explotación, la mentira o la

desviación tendrán su amanecer? (APLAUSOS) ¿Quién duda que algún día los lazos de todos los revolucionarios verdaderos y de todos los pueblos liberados serán tan fraternales como lo son hoy los de Cuba y la URSS? ¿Quién duda que algún día las rojas banderas del internacionalismo presidan la amistad, la fraternidad y la libertad de todos los pueblos del mundo? (APLAUSOS)

18. Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz en el acto central conmemorativo del XV Aniversario del Ministerio del Interior, celebrado en el teatro "Karl Marx", La Habana, el 6 de junio de 1976.[912]

Quiero señalar en esta ocasión que, en primer lugar, la batalla de esta institución de la Revolución se libró frente a la contrarrevolución, se libró frente al imperialismo, y no a cualquier imperialismo, sino esencialmente frente al imperialismo yanki. Cuando hablamos del imperialismo yanki no nos referimos a cualquier cosa. El imperialismo yanki ha sido la fuerza reaccionaria más poderosa, con más recursos económicos y técnicos, de cuantas ha conocido la historia del mundo. Y nuestra Revolución, a 90 millas de Estados Unidos, tuvo que luchar precisamente contra ese imperialismo. Ese imperialismo era todopoderoso y estaba invicto en la historia de este continente.
[…]
Naturalmente que en esta lucha participaron otras muchas instituciones de la Revolución. En esta lucha participó todo el pueblo, en esta lucha participaron, por supuesto, nuestras Fuerzas Armadas Revolucionarias (APLAUSOS). Pero en esta lucha frente a la subversión, el sabotaje y la contrarrevolución, jugó un papel esencial el Ministerio del Interior. Todos recordamos aquella época en que las bandas contrarrevolucionarias pululaban por todo el país. Prácticamente no había día o no había noche en que por nuestras costas no desembarcaran armas, en que sobre las montañas del país no se lanzaran equipos militares en paracaídas, en que no se produjeran infiltraciones. Todos recordamos aquellos días en que había bandas contrarrevolucionarias organizadas por el imperialismo prácticamente en todas las provincias de Cuba, incluso en la provincia de La Habana.
[…]
En los primeros años después del triunfo era posible hacer creer a algunos incautos, ingenuos o estúpidos, que la Revolución podría ser destruida mediante la lucha irregular, mediante la lucha guerrillera, con una diferencia: que mientras los revolucionarios teníamos que obtener las armas arrebatándoselas al enemigo y que nadie nos mandaba armas, los contrarrevolucionarios recibían de Estados Unidos constantemente las armas más sofisticadas. Y constituyó una lucha dura demostrar que contra el pueblo ninguna contrarrevolución tendría éxito.

Hoy día, a nadie se le ocurre alzarse en una montaña contra la Revolución, a no ser que esté loco (RISAS). Pero si está loco, con toda seguridad llega primero al hospital Psiquiátrico. Es decir, fue necesario destruir un mito primero; de que el régimen

[912] On-line: Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz en el acto central conmemorativo del XV Aniversario del Ministerio del Interior, celebrado en el Teatro "Karl Marx", La Habana, el 6 de junio de 1976.

capitalista era indestructible, de que las Fuerzas Armadas del régimen capitalista eran invencibles. Y ese mito fue destruido. Y después se hizo necesario destruir otro mito; el mito de que podía haber una contrarrevolución victoriosa frente al pueblo. En los primeros años, el país se consagró esencialmente a esta lucha, y esta lucha está indisolublemente unida a la historia del Ministerio del Interior (APLAUSOS). Hoy, la contrarrevolución ha disminuido extraordinariamente; hoy, a la lucha frente al enemigo contrarrevolucionario se dedica una porción infinitamente más pequeña de la energía de nuestro pueblo y de nuestra Revolución. Quedan contrarrevolucionarios, pero cada vez menos. Realizan algunas actividades en el interior de nuestro país, pero cada vez menos.

Hoy, la contrarrevolución se manifiesta en el exterior, de toda aquella gusanera que un día soñó con destruir a la Revolución quedan todavía algunos rezagos. Porque si decimos la verdad, la mayor parte de aquellos que un día cometieron el crimen y la traición de abandonar su patria, hoy ya no tienen esperanzas de aplastar a la Revolución; pero quedan los profesionales del crimen, los profesionales de la subversión, los alumnos más aventajados de la CIA, que todavía realizan actividades contrarrevolucionarias, principalmente en el exterior del país. Esos son los que cometen atentados dinamiteros contra nuestras embajadas, los que pretenden asesinar a nuestros funcionarios diplomáticos.

Esa lucha, desde luego, será larga, porque esos elementos viven de eso. Si un día no se dedicaran a eso, morirían de hambre. Incluso la propia CIA, que los amaestró y los instruyó es muchas veces incapaz de controlarlos. Esto no quiere decir que la CIA no tenga responsabilidad con estos hechos. La CIA es la CIA, y a veces simula no tener responsabilidades; y a veces, efectivamente, esos elementos actúan por su cuenta, pero nadie sabe cuándo la CIA los está utilizando. La CIA les enseñó a manejar los explosivos, la CIA les enseñó a manejar instrumentos de muerte, y hoy hasta la propia CIA y los organismos policíacos de Estados Unidos son a veces incapaces de controlarlos. Basta el hecho, para demostrarlo, de que en los propios Estados Unidos se ha escenificado una lucha interna entre los elementos contrarrevolucionarios; y se dice, que en los últimos tiempos se han realizado casi 15 atentados y se han colocado alrededor de 200 bombas en Estados Unidos, en la lucha interna que escenifican los elementos contrarrevolucionarios. Y esta es la hora en que el famoso FBI y la famosa CIA no han podido descubrir a uno solo de los autores de estos atentados y de estas 200 bombas. Ellos criaron cuervos y los cuervos les están sacando los ojos. Es cierto que la contrarrevolución realiza fechorías en el exterior contra nuestras representaciones diplomáticas, pero los actos delictivos que cometen en los propios Estados Unidos son más que los que actualmente están cometiendo fuera de los Estados Unidos. Estos actos pueden molestar un poco, pero no intimidan a nadie. Indignan, ¡sí!, cuando sabemos que en un país como Portugal una explosión causó la muerte de funcionarios nuestros y causó la muerte de compañeras, y que hubo huérfanos en esa cobarde y miserable acción. Desde luego que el gobierno de Portugal no es totalmente ajeno a esos hechos; no en el sentido de que participe en tales hechos, pero sus contradicciones y sus debilidades tienen que ver con hechos de esta naturaleza.

En el día de hoy, y tal vez para conmemorar el XV Aniversario de nuestro ministerio, la oficina de nuestra misión en las Naciones Unidas, o uno de los departamentos de nuestra oficina, fue volado por un atentado contrarrevolucionario. Afortunadamente no hubo víctimas. Pero realmente eso va en detrimento del prestigio de Estados Unidos, va en detrimento de los propios imperialistas. ¿Qué puede decir un país que resulte incapaz de

impedir que los representantes diplomáticos ante las Naciones Unidas sean víctimas de estos atentados? Eso es en gran parte resultado del caos y de la anarquía de la sociedad capitalista. Desde luego que nuestros representantes diplomáticos no se irán de las Naciones Unidas; desde luego que nuestros representantes diplomáticos estarán allí en el mismo corazón del imperio, mientras las Naciones Unidas estén en el corazón del imperio (APLAUSOS PROLONGADOS). ¡Nadie se acobardará! ¡Nadie renunciará a sus deberes! ¡Nadie se retirará de sus funciones.

[…]

Y si el problema de los secuestros de aviones se resolvió en el mundo, no fue por el imperialismo yanki: fue por la propia Revolución Cubana, que adoptó las medidas pertinentes para poner fin a un problema que estaba ya afectando a toda la humanidad. Pero este compromiso nuestro no es eterno. Si los yankis creen que Cuba debe poner de su parte, pero que mientras, por otra, la gusanera contrarrevolucionaria, directa o indirectamente dirigida por la CIA, puede realizar actos de terrorismo y puede atacar nuestros barcos pesqueros, como ya lo hicieron una vez, nuestro compromiso de lucha contra el secuestro de aviones no se mantendrá. Y ese compromiso estará en dependencia de lo que el propio Gobierno de Estados Unidos haga para impedir que se cometan impunemente tales actos delictivos, tales crímenes contra nuestros pescadores, o tales crímenes contra nuestros representantes diplomáticos.

[…]

En la defensa del orden interior, el ministerio ha realizado un trabajo también extraordinario. Por ejemplo, la lucha contra el delito, la lucha contra la delincuencia. En la medida en que cada vez existan menos actividades contrarrevolucionarias, la lucha contra el delito común adquiere una importancia cada vez mayor. Y si al principio de la Revolución estas actividades se diferenciaban —el delito común y la actividad contrarrevolucionaria—, la tendencia en la actualidad es que estas actividades se confundan cada vez más, hasta el extremo en que llega un momento en que apenas es posible distinguir entre el delincuente contrarrevolucionario y el delincuente común, porque muchos de los individuos que en alguna ocasión realizan alguna actividad contrarrevolucionaria han realizado antes fechorías de carácter común.

[…]

Pero el Ministerio del Interior no solo se consagra a la noble tarea de proteger la vida y los intereses de la sociedad en su conjunto y de las personas en particular; el Ministerio del Interior consagra una importante cantidad de energía, no solo a prevenir el delito y sancionar el delito, sino incluso a las tareas de la reeducación de los delincuentes. Y tanto en la reeducación de delincuentes contrarrevolucionarios como delincuentes comunes, nuestra Revolución ha tenido en realidad grandes éxitos; éxitos que no han estado exentos de errores y de fallas, pero éxitos incuestionables. Son numerosos los elementos contrarrevolucionarios y los elementos responsables de delitos comunes que han sido realmente reeducados por nuestro Ministerio del Interior.

[…]

Hay algo que poseemos, a lo cual sí que no renunciamos, y es nuestra moral. Lo que un combatiente revolucionario tiene frente al enemigo, por encima de todo, es la moral; y frente a esa moral se estrella toda resistencia. Lo que un combatiente tiene son sus principios, es su ideología. Y la experiencia de más de 15 años de lucha revolucionaria nos enseña que un gusano, que un contrarrevolucionario, siempre se desmoraliza frente a la conducta y frente a la moral de un combatiente revolucionario (APLAUSOS). Y por eso, sin ponerle un solo dedo encima, sin golpear jamás a nadie, sin torturar a nadie, todas las batallas las han ganado siempre los combatientes revolucionarios, porque el combatiente revolucionario tiene algo que no conoce el contrarrevolucionario y son los

principios, es la verdad, es la moral. Y eso lo ha demostrado nuestra historia. ¿Qué contrarrevolucionario no ha hablado? ¿Qué contrarrevolucionario no ha contado todo lo que sabe, cuando se le demuestra con palabras, con argumentos, con hechos, el papel ridículo, inmoral, criminal, desvergonzado, insostenible, que han estado haciendo? Porque hay que decir, además, que aparte de la moral y de esos principios, ha estado la eficiencia de nuestros organismos de seguridad, que siempre han sabido lo que han estado planeando los enemigos, que siempre han conocido todas las interioridades de sus organizaciones, y que siempre han prevenido los hechos lo más posible con la ayuda del pueblo. ¡Porque aquí lo que podemos decir es que cada ciudadano del país es un combatiente del Ministerio del Interior! (APLAUSOS PROLONGADOS)
[…]

19. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la inauguración del complejo de la salud “Ernesto Che Guevara”, en la provincia de Las Tunas, el 14 de junio de 1980.[913]

Si vamos a los índices de educación, es también otra cosa asombrosa la diferencia de esos países con nosotros. Si vamos a los índices de empleo, igual. Y no hablemos ya de droga, prostitución, juego y todo eso; no hablemos de eso ya, porque están allá en cantidades astronómicas y aquí prácticamente erradicados. En delitos también. Nosotros tenemos también nuestros delincuentes. Bueno, teníamos, los hemos reducido un poco (APLAUSOS). Espérense, espérense, vamos a ser justos. No se ha ido todo el lumpen, no se ha ido todo el lumpen. Tampoco se han ido todos los delincuentes.

A propósito de esto, nosotros en broma decimos que ha surgido —en broma y puede ser que hasta en serio— una nueva categoría, cosa curiosa: el lumpen patriota (RISAS). Bueno, pues sí. Hay lumpen que dice: "Soy lumpen, pero este es mi país y esta es mi patria", y no quiere irse. Pero hay delincuentes presos también que dicen: "Este es mi país y esta es mi patria", y han tenido una actitud. Creo que eso es justo que lo tomemos en cuenta, es justo que lo tomemos en cuenta (APLAUSOS). Esa es la categoría de los presos patriotas. Claro, ahora podemos darles más empleo en las obras. Hay que tener en cuenta que muchos de ellos han aprendido oficios de construcciones, en estas mismas obras trabajaron muchos de ellos e hicieron un buen trabajo; muchos están trabajando. Hay que decir que encuestados sobre la posibilidad de tener la libertad y viajar hacia el "paraíso" yanki, la mayoría dijo que no. Es una cosa importante. Creo que los que nos quedan aquí son gente con la que podemos trabajar mejor, ¡mejor! (APLAUSOS.) Y eso, naturalmente, debemos tenerlo en cuenta. Cómo los planes nuestros se perfeccionan, los llamados planes de rehabilitación, y ofrecemos oportunidades de trabajo, claro, en obras que puedan realizar, mejor serían talleres dentro de las prisiones, mejor.

Esto no quiere decir que de ninguna forma podamos aflojar la lucha contra la delincuencia ni la lucha contra el lumpen; no podemos, menos ahora que más o menos lumpen y contrarrevolución se van asimilando uno a otro. ¡No! Tenemos que mantener y proseguir esa lucha muy dura, muy dura, sin discusión; pero estos factores hay que tenerlos en

[913] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en la inauguración del complejo de la salud "Ernesto Che Guevara", en la provincia de las tunas, el 14 de junio de 1980.

cuenta: cómo trabajamos con determinado tipo de gente. Hay otros que son lumpen y no se han ido porque no han podido, también. La flota de Mariel fue perdiendo capacidad de transportación y no podemos hacernos ilusiones, a pesar de que la limpieza ha sido considerable, como ustedes los tuneros lo saben perfectamente bien, no creo que ignoren nada de eso (APLAUSOS).

Antes nos llevaban médicos, ingenieros, profesores, personal muy calificado. Ahora les tocó llevarse el lumpen (DEL PÚBLICO LE DICEN: "La escoria."). Esa es la realidad, a esos que les han llenado la cabeza de ilusiones.

Sí, somos un país subdesarrollado, un país pequeño; no somos el país industrializado, el país rico; tenemos que enfrentarnos a la mayor potencia imperialista del mundo, el país con más recursos industriales y técnicos del mundo capitalista y hemos aceptado el reto siempre, lo hemos aceptado.

20. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Gala de Homenaje a los mejores atletas del siglo XX, efectuada en el Coliseo de la Ciudad Deportiva (02/03/2001).[914]

Queridas y queridos atletas, familiares e invitados:

Hemos vivido todos estos momentos emocionantes de la entrega de un reconocimiento a los 100 mejores atletas de este siglo, o a familiares de aquellos que ya no se encuentran entre nosotros. También hemos vivido, hace unos minutos, la entrega de honores y reconocimientos a tres destacadísimos atletas en la historia de nuestro país. No estaban programadas unas breves palabras de mi parte esta tarde; sin embargo, me pidieron hacerlo y lo haré con el máximo de brevedad. Meditaba, mientras se desarrollaba este evento, que estábamos reconociendo a 100 atletas que fueron seleccionados por 300 000 aficionados y expertos que votaron por ellos; no podemos olvidar al resto de la lista de grandes deportistas, donde hay muchos valiosísimos atletas que no se apartarán tampoco de la memoria de nuestro pueblo, tan aficionado al deporte. Pero al decir los 100 atletas más destacados del siglo, entre esos 100 solo 10 se destacaron como atletas antes de la Revolución, y fue grande su mérito en aquellas condiciones cuando prácticamente no había deporte en Cuba; 90 de los 100 fueron, en cambio, atletas que se desarrollaron después del triunfo revolucionario.

No fue, precisamente, en el año 1959, en 1960, o en 1961, asediados, bloqueados, agredidos, invadidos, cuando comenzamos a obtener las primeras medallas, sino 10 años después cuando comenzó a despuntar con tremenda fuerza el deporte cubano, fruto de los primeros esfuerzos en aquellos tiempos duros, por lo que podemos decir que prácticamente hemos estado reconociendo no a los atletas de un siglo, sino a aquellos que comenzaron a ganar laureles hace apenas 30 años. Ahora estamos a dos meses de iniciado el nuevo siglo y el nuevo milenio; luego, más que mirar hacia el pasado, hay que hablar

[914] On-line: discurso pronunciado por el Comandante en jefe Fidel Castro Ruz en la gala de homenaje a los mejores atletas del siglo xx, efectuada en el coliseo de la ciudad deportiva

del siglo que comienza, y de ahora en adelante imaginarnos cuántas medallas ganaremos en los próximos 100 años.

Para decirlo de forma gráfica, hay que tener en cuenta que, desde que se inició aquello que se llamaba república independiente en 1902, y que no era más que una neocolonia de Estados Unidos, hasta que la Revolución triunfa, nuestro país había ganado solo seis medallas de oro en las olimpiadas, y de ellas cuatro las ganó un solo atleta. Y en estos años posteriores al triunfo de la Revolución, nuestro país ha obtenido 51 medallas de oro, a pesar de que no participamos en dos olimpiadas.

En las competencias panamericanas en las que hemos participado, sin excepción, de 10 medallas de oro ganadas en toda la etapa anterior a 1959, después del triunfo obtuvimos 639 medallas. Es decir, aproximadamente unas sesenta y tres veces más medallas de oro. […]

21. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz con motivo del Día Internacional de los Trabajadores, en la Plaza de la Revolución, 1º de mayo del 2001.[915]

Hace un año exactamente, nos reunimos aquí en histórica concentración. Ese día, después de 41 años se cambió el desfile tradicional del Primero de Mayo por Tribuna Abierta. Aquel fue un inolvidable acto de una inolvidable lucha.Las imágenes fílmicas de aquel memorable día deberán preservarse con esmero para que las futuras generaciones conozcan cómo sus padres forjaron la victoria, y puedan vivir en parte las emociones de aquella jornada.

No hubo tregua cuando el padre regresó con el niño. Entonces la lucha apenas comenzaba. Tomamos conciencia de que la causa que originaba aquellas y otras tragedias permanecería indemne y no nos detendríamos, como juramos en Baraguá, hasta que fuesen erradicadas todas. Después de heroica resistencia, a 42 años de bloqueo genocida y cruel, entrábamos al nuevo milenio con energías renovadas y multiplicadas fuerzas. Una nueva era de lucha estaba comenzando. El imperio, mucho más poderoso, había devenido superpotencia única; pero nuestro pueblo, recién salido de la neocolonia, saturado de mentiras y propaganda macartista, poco instruido y casi analfabeto políticamente, había dado un colosal salto en la historia: había erradicado el analfabetismo y graduado cientos de miles de profesionales universitarios que poseían una cultura política muy superior a la de su adversario histórico; un pueblo que alcanza ya el más alto grado de unidad que había tenido jamás, que acumula gran experiencia política y colosal fuerza moral, patriótica e internacionalista; un pueblo que había soportado inconmovible la invasión de Girón, la Crisis de Octubre, la guerra sucia, un bloqueo económico cada vez más riguroso, la desaparición de la URSS y del campo socialista, los pronósticos de una imposible supervivencia y un derrumbe seguro.

Hoy estamos frente a un adversario poderoso en todo menos en ética e ideas, sin mensaje ni respuesta a los graves problemas políticos, económicos y sociales que agobian al

[915] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz con motivo del Día Internacional de los Trabajadores, en la Plaza de la Revolución, 1º de mayo del 2001.

mundo actual. Nunca hubo tanta confusión, descontento e inseguridad en la esfera internacional. Al borde de una profunda crisis política y económica, el imperialismo no puede escapar de su propia sombra. Está condenado a saquear cada vez más al mundo y a promover el descontento y la rebelión universales, incluidos sus propios aliados.

La población autóctona y los pueblos de América Latina y el Caribe han sido víctimas, durante casi dos siglos, de la política expansionista de Estados Unidos hacia el oeste y el sur del territorio original de las 13 Colonias, que se declararon independientes del dominio inglés en 1776. Primero, casi exterminó a los indígenas en su avance hacia el oeste. Más tarde, en 1835, promovió la independencia de Texas, en la que numerosos colonos norteamericanos previamente se habían asentado. En 1847 invadió y desató una brutal guerra contra México, como resultado de la cual, en febrero de 1848, se apoderó del 55 por ciento de su territorio. Así, exterminando indios y desalojándolos de las tierras donde habían vivido quién sabe cuántos siglos, comprando territorios de antiguas metrópolis europeas, anexándolos como hizo con Texas y conquistándolos como los que arrebató a México, Estados Unidos, nutrido con grandes migraciones procedentes de Europa en la segunda mitad del siglo XIX, se había convertido ya en poderosa y próspera nación, mientras los Estados que surgieron del imperio colonial español desde la Patagonia hasta las fronteras de Canadá tras las luchas iniciadas por Venezuela en 1810, permanecían divididos y aislados.

El 20 de junio de 1898, Estados Unidos interviene militarmente en Cuba que, tras heroica y prolongada lucha de sus mejores hijos, estaba a punto de alcanzar su independencia frente a una exhausta y arruinada España. Nuestro país es ocupado por Estados Unidos durante casi cuatro años. En 1902, sus tropas abandonan la Isla, tras dejar implantada una neocolonia cuyos recursos naturales, tierras y servicios quedaron en sus manos, garantizados por una Enmienda impuesta a nuestra Constitución que le daba derecho legal a intervenir militarmente en el país. El glorioso Partido creado por Martí había sido disuelto; el Ejército Libertador, que luchó durante treinta años, fue desarmado. Su lugar lo ocupó una institución militar organizada y entrenada por Estados Unidos a imagen y semejanza de su propio ejército. El arbitrario derecho a intervenir con cualquier pretexto fue más de una vez utilizado.

Puerto Rico, hermana gemela de Cuba en el empeño libertador como "de un pájaro las dos alas", fue convertida en colonia de Estados Unidos, triste condición que ha perdurado hasta hoy. Haití, República Dominicana, Guatemala, Nicaragua y otras naciones de Centroamérica, e incluso México, fueron más de una vez militarmente intervenidas directa o indirectamente por Estados Unidos. El istmo de Panamá fue ocupado para concluir y garantizar el estratégico Canal que administró durante casi un siglo. La penetración en el resto de las naciones de Sudamérica se produjo mediante grandes inversiones, golpes de Estado, gobiernos militares y creciente injerencia política, ideológica y cultural. Después de la Segunda Guerra Mundial, las manejó todas a su antojo.

El primer gran freno al expansionismo y al dominio político y económico de América Latina se produjo en Cuba con la Revolución del Primero de Enero de 1959. De ella surgió una nueva etapa en la historia de este hemisferio. El precio pagado por nuestra Patria hasta hoy es conocido. Incluso, por ello estuvo a punto de verse envuelta en una guerra nuclear.

Todo cuanto hicieron los gobiernos de Estados Unidos en este hemisferio hasta el momento actual estuvo fuertemente influido por su obsesión y temor ante la presencia

desconcertante de la Revolución Cubana, desde los días de la invasión mercenaria de Playa Girón y la Alianza para el Progreso hasta la declaración de Bush en el búnker de Quebec, en la que invoca el nombre de José Martí, al que atribuye una frase equivocada sobre la libertad. Mas, si el triunfo de la Revolución Cubana los desconcertó, su admirable resistencia durante más de cuatro décadas a veces da la impresión de haberlos desquiciado.

Con una abyección repugnante que pasará a la historia como ejemplo sin precedentes de infamia, todos los gobiernos latinoamericanos, con excepción de México, se sumaron con mayor o menor resistencia al aislamiento y al bloqueo a Cuba. La OEA fue herida de tal forma, que no pudo restablecerse otra vez. Cuando se está fraguando ya una gigantesca anexión de los países de América Latina a Estados Unidos, nadie sabe por qué existe todavía y se gasta dinero en esa repugnante institución, invalidada moralmente para siempre por el entreguismo y la traición. […]

22. Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Mesa Redonda sobre los más recientes acontecimientos en nuestro país y el incremento de las acciones agresivas del gobierno de Estados Unidos contra nuestro pueblo. (25/04/2003). [916]

Queridos compatriotas:

Todo comenzó desde la llegada a Cuba del señor Cason. El arresto de varias decenas de mercenarios que traicionan a su patria a cambio de privilegios y el dinero que reciben del gobierno de Estados Unidos, y la pena capital a delincuentes comunes que con una pistola y cinco armas blancas secuestraron una embarcación de pasajeros en la Bahía de La Habana, fueron consecuencia de una conspiración urdida por el gobierno de aquel país y la mafia terrorista de Miami. Es tan evidente que cualquiera lo puede comprender.

A las autoridades cubanas no se les puede atribuir responsabilidad alguna. Es algo que me propongo explicar, así como las razones y objetivos de cada medida, el porqué y para qué de cada una de ellas.

El actual presidente de Estados Unidos, en minoría con relación a la votación total, accede a su cargo mediante escandaloso fraude en el que el grupo mafioso de Miami aplicó en Estados Unidos los métodos heredados de sus padres batistianos y otros políticos corrompidos de la neocolonia cubana de Estados Unidos, desalojados del poder por la Revolución. […]

[916] On-line: Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz en la Mesa Redonda sobre los más recientes acontecimientos en nuestro país y el incremento de las acciones agresivas del gobierno de Estados Unidos contra nuestro pueblo