

## Capítulo III

### SUJETO, IDEOLOGÍA E IMAGEN DEL MUNDO

*No culture supports any myth entirely naked of religious, political, social or ethical point; no folk tale does not hide some, even the tiniest, primitive secret. There will always be a hero sleeping under the hill, ready to surge out to save the world. Imaginative reconstruction of the past -what might have happened- need not always conflict with fact -what did happen.*

Graeme Fife<sup>1</sup>.

Así esbozada, la cuestión parece remitir a la fría (o no) manipulación del actual o futuro protagonista de la subversión por parte de los dirigentes del hecho revolucionario. Si así fuera, el asunto no trascendería las buenas o malas intenciones, y se limitaría el investigador a constatar cuán lamentables son los resultados de la enérgica actividad de "los hombres de las revoluciones". Hannah Arendt llega a esta conclusión por analizar el asunto sólo desde la óptica política, atribuyendo a la preocupación por el bien público el olvido de las libertades civiles, rasgo a su juicio típico de todas las revoluciones<sup>1</sup>.

Ciertamente, el intelectual orgánico está obligado a dirigir y conocer muy bien al protagonista cuya actividad guía. Pero su principal misión es justamente esa: convertirlo en actor, *i.e.*, en sujeto de su actividad revolucionaria. Si la síntesis ideológica es resultado del complejo proceso de apropiación de lo real y como tal se difumina en la totalidad en tanto medio y mediación, el estudio de las mediaciones por separado no puede ir más allá de los paradójicos resultados ofrecidos por la historia de las mentalidades: demostrar cuán participativo es el sujeto sin llegar a establecer las razones de su participación.

Pero aprehender las mediaciones como totalidad trasciende con mucho la cuestión de su identificación. No basta el imperativo de conocer las expectativas, tradiciones y valores del futuro protagonista de la subversión para transformarlas; hay que saber cómo estas determinaciones interactúan, y cuál es el

---

<sup>1</sup> *Arthur, the King*. BBC Books, London, 1990, p.24.

precario equilibrio en el que armonizan (o no) con la concepción política que teóricamente expresa sus intereses.

El llamado de Gramsci al examen del "sentido común" remite a la inexplorada esfera de la vida cotidiana del hacedor de la subversión. La "*reforma de las conciencias*"<sup>2</sup>, que presupone un sujeto consciente de las formas ideológicas que lo transforman - paradoja sin salida- sería posible de realizarse el estudio de las determinaciones cotidianas que tanto marcan la actividad del sujeto, hasta el punto de reproducirlas inadvertidamente en su quehacer.

Sin embargo, el abordaje usual de la cuestión se resume sea en la descripción sociológica de las condiciones de vida de las masas populares o en su traducción abstracta: hambre, miseria y explotación. Pero como decía Marx, no es lo mismo comer con tenedor que con las manos, y el hambre se hace entonces relativa<sup>3</sup>. No basta con detallar las actividades de la vida cotidiana; se hace necesario establecer la lógica de la repetición de las prácticas que subyacen en el complejo entramado de hábitos, tradiciones y costumbres<sup>4</sup>. Pues de lo contrario su transformación será espontánea o inducida, creando ya el conflicto entre las nuevas formas de cotidianidad que la realidad revolucionaria impone, ya la asimilación artificial de las nuevas rutinas, insertadas sobre las anteriores sin que realmente se afecte la conducta del sujeto en este ámbito<sup>5</sup>.

Igualmente, suelen asumirse como representativos de un proceso sucesos cuya función simbólica llega a identificarlos, sin que ni el contemporáneo ni su heredero los examine. Así, Cuba celebra su Día de la Cultura Nacional el 20 de octubre, cuando por vez primera se cantó en la plaza de Bayamo el Himno Nacional. A todo cubano le es familiar la imagen de Perucho Figueredo, quien en la euforia de la victoria escribió en la plaza la letra del Himno, montado a caballo y apoyado sobre su montura. Y desde luego, nadie reflexiona sobre la imposibilidad de realizar tal hazaña cuando aún no se habían inventado los bolígrafos: amén de tintero, pluma y papel, Figueredo necesitó un equilibrio magistral para escribir más de una línea<sup>6</sup>.

Para el estudio de un proceso subversivo, el sujeto real, que según Marx había de ser premisa de todo análisis, no puede ser aprehendido sólo desde el ángulo que una concepción teórica ofrece. Ni tampoco,

claro está, concebido al margen de la teoría. A la visión lógica que ella propone habría que añadir la explicación de una cotidianidad que los estudios del sujeto político descartan, o dan sólo como consecuencia de un cambio meramente político<sup>7</sup>. Igualmente, sería necesario incluir la asunción mítica de la realidad revolucionaria, que permite el tránsito de su hacedor por etapas bien diferentes que marca además con su protagonismo.

Pues como sobriamente apuntaba Carnot, un revolucionario no nace: se hace en el devenir de la propia revolución<sup>8</sup>. El imperativo de estudiar los procesos subversivos *a posteriori* encubre el hecho simple de que lo son: *i.e.*, en tanto subversivos, si realmente son tales, han de alterar todas las esferas de la actividad humana<sup>9</sup>, y crear así a su protagonista. En sus momentos iniciales, la definición y destino del proceso resulta para él velada por la vorágine de su propia actividad; por ello resulta frecuente que el contemporáneo no se reconozca en las airoas descripciones que los investigadores formulan una vez transcurrido su quehacer.

De ahí que en este estudio se proponga la exploración simultánea tanto del sujeto real como de la imagen del mundo que en el proceso de subversión social produce, considerando que en la peculiar apropiación de lo real cuyo resultado es el complejo entramado de formas ideológicas, la absolutización de una de ellas como clave para la reflexión produce la ilusión consustancial a esta forma de espiritualidad humana.

En cambio, el concepto *imagen del mundo* reclama el examen de los tipos de pensamiento que transfiguran para el sujeto la totalidad resultante del proceso de apropiación, explorando la diversidad de ámbitos sobre los que actúa a la vez que valorativamente se conforman. Ello posibilita investigar al hacedor de la subversión no sólo desde el prisma de su actividad pasada, sino también desde la traducción lógica del insólito universo que crea. Demiurgo y criatura, es su movilidad quien permite explicar la rápida y a veces curiosa asimilación de la nueva realidad.

*Imago mundi* llamó Pierre d'Ailly a las representaciones cartográficas que incluían un borroso diseño del mundo nuevo. En procesos tan convulsos como las revoluciones sociales, el contemporáneo nunca

percibe cabalmente la irrupción del nuevo mundo<sup>10</sup>, por más que racionalmente se argumente. De hecho, si la subversión es real, trastorna estratos no previstos, cuya necesidad surge al calor de la lucha. Es en el periodo inicial de la subversión que la imagen del mundo revolucionario se conforma, y es la turbulencia engendrada por el cambio que lucha por definirse quien le concede el rango de *imagen*, *i.e.*, expresión vaga y rápidamente cambiante de la eclosión revolucionaria.

De ahí la necesidad de reflexionar no sobre la visión que *a posteriori* el proceso ofrece de sí mismo, sino respecto a la producida por la joven revolución, *i.e.*, el lapso durante el cual los objetivos del proyecto de subversión cambian constantemente, siendo sus propósitos con frecuencia indefinidos para sus propios actores<sup>11</sup>. A la vez que el proyecto se redefine lo hace su protagonista, y es en este decursar que deviene sujeto, conformándose su mutable imagen del mundo. Es justamente la existencia de esta imagen quien garantiza la reproducción del estereotipo revolucionario, más allá de sus orígenes y propósitos iniciales, en el tránsito cambiante de coyunturas históricas diversas.

Como visión móvil y cambiante de la joven revolución, surgida como resultado de su devenir y variable en un mundo que se renueva, la imagen del mundo ofrece la paradoja de una asombrosa estabilidad, dando tanto al protagonista como al proceso la versión que en cada momento finito parece definitiva. Pero también guarda la capacidad de asimilar una evolución inesperada, sin reclamar la conservación de momentos ya superados.

### **Sujeto e Imago**

Ello es posible por acoger no sólo al pensamiento teórico, con su demostrativa estructura lógica, sino también al pensamiento cotidiano y al elusivo pensamiento mítico. Es su interacción quien permite comprender la rápida asimilación de los versátiles cambios de la realidad revolucionaria, así como el modo en que ella es refractada por el sujeto real, que en los momentos iniciales no guarda aún la exclusión clásica a todas las revoluciones del "revolucionario" y el "contra"<sup>12</sup>.

Pese a su estructura lógica eminentemente racional y explicativa el pensamiento teórico es componente vital de la imagen del mundo. Amén de su clásica función reflexiva en la apropiación de lo real, actúa como elemento rectificador de la *imago mundi*, legitimando teóricamente la compulsión revolucionaria. Su influencia no puede reducirse al profesional de la reflexión: de modo inevitable, todo sujeto participa del pensamiento teórico de una época, sea a través de la labor que desempeña o merced a la información socializada que de los más diversos campos transmiten los medios masivos de comunicación<sup>13</sup>.

Sin embargo, la emocionalidad cuya comprensión urgiera Antonio Gramsci resulta inexplicable desde la lógica del pensamiento teórico. La contradictoriedad de su estructura en el despliegue sucesivo de eslabones mediadores indica procesos y tendencias de comportamiento, no finitudes. Para el contrapunteo con los demás elementos de la *imago mundi*, valga destacar que en el clásico ascenso de lo abstracto a lo concreto, la relación espacio-temporal se presupone, mientras la causalidad y la comprensión de la totalidad se asumen como contradicción dialéctica clásica. El reconocimiento orgánico de la totalidad veta la comprensión aditiva de la relación todo-parte y hace posible la apropiación sintética de lo real lógicamente rectificado.

Al ofrecer al sujeto un mundo claro y distinto donde la demostración es soberana, excluye naturalmente actitudes y relaciones más simples y finitas, cuya generalización es con frecuencia imposible. No obstante, su ausencia limita el análisis a explicar teóricamente la actividad de un sujeto también teórico, cuyos avatares cotidianos - y sus consecuencias- resultan a veces bien ajenos a las elevadas abstracciones de la teoría<sup>14</sup>.

El tránsito del devenir demostrativo típico del pensamiento teórico es, en cambio, totalmente ajeno al pensamiento cotidiano. Pues en este ámbito, dominio del "antes" y el "después", la identidad concreta no tiene sentido. Y es que el pensamiento cotidiano<sup>15</sup> se rige por la ley de la identidad formal. Así, las relaciones que refleja sólo pueden ser de sucesión temporal o contigüidad espacial. Al dominar la contigüidad, la sucesión, la analogía, la temporalidad finita y la exclusión, el objeto permanece firmemente idéntico a sí mismo, excluyendo toda posibilidad de cambio. Comprendido como todo abstracto, sólo permite la adición que la

sucesión espacial o temporal simple conllevan. La causalidad no expresa más que antecedentes y consecuentes, y por ello mismo la reiteración cobra fuerza de ley, que se transmite a la experiencia cotidiana a través de refranes y proverbios.

Se trata de un dominio eminentemente normativo, pero de una normatividad inconsciente para su portador, pues se expresa a través de tradiciones, hábitos y costumbres que el sujeto rutinariamente sigue, pero que nunca examina. Y no puede hacerlo, pues en el reino de la identidad formal la relación verdad-error sólo opera como antinomia.

El lenguaje conserva y recrea las determinaciones del pensamiento cotidiano, manteniendo vivo el signo pero con un significado que el tiempo aleja o hace completamente distinto del original<sup>16</sup>. Al ser la repetición lo que da sentido a costumbres y hábitos, su traducción lingüística contribuye a la transmisión de tales rutinas, confiriendo al grupo una identidad específica prestigiada por la historia anterior que porta<sup>17</sup>.

Pero el reino de lo cotidiano no existe puro, aislado del conjunto de relaciones reales. Todo lo contrario: es a partir de él que se refractan las determinaciones de la cultura en que se inscribe, y en él se fijan con fuerza de axioma las formas ideo-valorativas dominantes. Pues su ámbito natural es la sociedad civil.

La sociedad civil<sup>18</sup> es el refugio de las tradiciones, hábitos, costumbres y valores que el grupo dominante proyecta como estereotipo a imitar, y que no parecen guardar relación alguna con el Estado o los mecanismos de reproducción y consecución de poder. La aparente uniformidad que ofrece esconde la ruptura que significa la existencia de diferentes grupos, clases y estratos sociales, cada uno de los cuales genera una refracción valorativa propia de acuerdo a sus condiciones reales de vida. La herencia histórica común que como totalidad porta refuerza su apariencia uniforme, cuya incorporación, sea a través de vías cognoscitivas o valorativas (escuela, organizaciones o tradición) promueve el surgimiento de estereotipos de lenguaje, conducta y mentalidad común.

Es desde la sociedad civil, caracterizada por Hegel como soporte del Estado, que ocurre la socialización y resocialización de nuevos espacios participativos, y es también desde ella que se transforman en determinaciones culturales comunes lo que inicialmente fueron manifestaciones puntuales.

Así, la aparición de nuevos espacios públicos y la aparentemente simple inserción en ellos esconde que es desde esta dimensión que se puede legitimar una posición o participación política dada, y también inducirla.

Pero en la sociedad civil también circulan formas de legitimación inexplicables desde la férrea lógica del pensamiento cotidiano, y aparentemente inasibles para el pensamiento teórico. La imagen de Figueredo escribiendo el Himno Nacional resulta indestructible para cualquier cubano, aunque racionalmente sepa que solamente lo estrenó en la plaza de Bayamo. Del mismo modo, la digna actitud de Maceo durante la protesta de Baraguá impide asimilar que luego de ella, el Titán de Bronce sólo pudo permanecer diez días en la manigua.<sup>19</sup>

Y es que el pensamiento mítico y la racionalidad demostrativa son antitéticos. Refugio soberano de la leyenda y la fantasía, su estructura lógica es bien diferente a las ya mencionadas. Indiferente a la contradicción, sea formal o dialéctica, ignora los eslabones mediadores de una relación, estableciendo una identidad inmediata de objetos no vinculados entre sí. De hecho, se abstrae de ellos incluso cuando entre los objetos en cuestión el nexo inmediato no es posible. Así, une los extremos de cualquier relación de modo inmediato, permitiendo el tránsito de cualquier cosa en otra, o de ella misma en otra. Como relación indiferenciada en la unidad, admite la causalidad sólo como nexo en espacial o temporal que no se precisa. La relación todo-parte es también indiferenciada, siendo cada parte una totalidad. Como toda relación es posible, puede y de hecho admite identidades que para el pensamiento teórico o para el pensamiento cotidiano serían inadmisibles.

La emocionalidad, fantasía e imaginación hallan aquí buen terreno para su despliegue, precisamente porque la relación verdad - error no rige. O más exactamente, carece de importancia; es la vieja relación que

subsiste en las antiguas leyendas y relatos infantiles, donde A es a la vez no-A, manteniéndose la identidad de ambos. Atenea sale ya formada - y armada, qué detalle- de la cabeza de Zeus; el lobo se traga a la abuelita de la Caperucita Roja pero la buena señora emerge de su vientre viva y coleando; Jonás - y Geppeto- pueden cómodamente subsistir en el vientre de una ballena, y claro, cualquier princesa puede ser convertida en dragón. Ningún niño se asombra ante un relato que comience diciendo "Había una vez", ni se le ocurre preguntar cuándo y dónde ocurrió. Como ningún adulto tampoco lo hace.

Desde el punto de vista lógico, este resbaladizo terreno parece inasible, pues generalmente se intenta su explicación a partir de la lógica del pensamiento teórico. O al margen de él, pero tomándolo como principio. No otra es la idea que fundamenta la exploración antropológica del mito, considerándolo supervivencia cultural que, no obstante, se descodifica inevitablemente desde las premisas teóricas que la contemporaneidad emplea para reconstruir cognoscitivamente una cultura pasada. Curiosamente, ya Lévy-Bruhl alertaba contra semejante tentación<sup>20</sup>, aun cuando su estudio del mito, basado en la existencia de una "mentalidad primitiva", excluye toda lógica posible<sup>21</sup>.

Trátese de la reconstrucción de influencia jungiana de la "mentalidad primitiva" o de la exploración de la plásmasis mítica en el lenguaje que con tanto éxito difundieran los mitemas y fonemas del otro Lévy, el problema subsiste. Pues si tanto la antropología como la etnología han tenido éxito notable en la descodificación de ámbitos culturales que hoy perduran en estadios inferiores de desarrollo, su aplicación resulta más que difícil para explicar, por ejemplo, cuán "primitiva" era la mentalidad de los antiguos cretenses, reyes de la ciencia y la tecnología y por tanto de los mares cuando Atenas era sólo una aldea. Del mismo modo, queda inexplorada la supervivencia del mito en el hombre actual, que tanta importancia tiene en el mundo de la política.

La historia es el modo en que una sociedad se rinde cuentas de su pasado, decía J. Huizinga. Podría añadirse "de un cierto pasado", pues siempre se eligen, conscientemente o no, los momentos "heroicos", *i.e.*, legitimadores del presente para restaurar el pasado. Ello sería imposible de no existir el pensamiento mítico, en cuyos límites la racionalidad cartesiana carece de sentido. Dicho de otra manera, es posible saber lo que

realmente ocurrió; pero resulta harto difícil borrar la versión míticamente fijada como válida. Figueredo seguirá eternamente escribiendo el Himno Nacional apoyado en la montura de su caballo, por mucho que racionalmente se expliquen las dificultades de tal proeza, y el General Antonio combatiendo durante meses a los españoles tras Baraguá.

Pues el dato existe y es conocido, pero no asimilado como tal. Y desde luego, ningún terreno más propicio al mito que las revoluciones. Ellas son ámbito natural de la leyenda y la fantasía heroica, incluso en sus etapas iniciales. Resulta común que al líder triunfante, encarnación de las expectativas nacionales insatisfechas, se le identifique - sin que ninguno pierda sus límites como totalidad específica- con el héroe nacional tradicional<sup>22</sup>. Así, la portada de la primera *Bohemia* de enero de 1959<sup>23</sup>, que alcanzó una tirada de un millón de ejemplares, presenta en primer plano una foto de Fidel Castro, rodeado de una aureola que emana de un busto de José Martí, en segundo plano. Desde luego, ello no responde a las intenciones explícitas o no del entonces director de la revista. La identificación Martí-Fidel se desplegará progresivamente, pero ya está fijada desde la lucha insurreccional, y se hace evidente en todos los medios de comunicación de la época desde el triunfo mismo.

El estudio del mito en las revoluciones ha sido más que amplio, si bien concentrándose mayormente en su descripción, o en la función simbólica que desempeña en la constitución del "imaginario social"<sup>24</sup>. Uno de los procesos de subversión más estudiados, la Revolución Francesa, ha dado lugar tanto a proliferos relatos del simbolismo revolucionario (la patria, la bandera, el célebre lema de Libertad, Igualdad, Fraternidad) como a numerosos intentos de conciliar la asunción mítica de la realidad con la legitimación que todo poder ejerce y requiere.

Las conclusiones no dejan de ser curiosas. Así, un reciente estudio afirma: "la dimensión mítica suplía a lo inconcebible en términos conceptuales, a la certeza de poder comunicar directamente con el otro, al sentimiento de realidad de lazos afectivos con el grupo, al amor a la República"<sup>25</sup>. Ello regresa a una vieja tendencia<sup>26</sup>: atribuir al mito la emocionalidad que la racionalidad no puede expresar, para incluir de algún modo el inevitable componente imaginativo y anticipador típico de los grandes cambios sociales<sup>27</sup>.

Con formato

La antítesis razón vs. emoción y la identificación del último ámbito -a falta de algo mejor- con el mito, no es nueva en la historia de la filosofía. Ya Jenófanes reclamaba la muerte del mito, legitimador de la impotencia humana. De ahí la reiterada identidad mito - error, que sólo a fines del siglo XIX comienza a desvanecerse ante los resultados del psicoanálisis, la antropología comparada y la etnología.

Sin embargo, el estudio del mito desde los límites que estas esferas imponen lo ciñe necesariamente ya al marco de la experiencia individual, ya a la generalización de la experiencia social de comunidades cuyo nivel de desarrollo impide la generalización instrumental de los resultados.

Cualquier reflexión filosófica al respecto remite ineludiblemente a la obra del pensador Ernest Cassirer. Si en la monumental Filosofía de las formas simbólicas dedica todo un volumen a probar la existencia del pensamiento mítico, considerado como forma de apropiación simbólico - cultural de la realidad, es en El Mito del Estado donde expone sus reflexiones en torno a la función y utilidad del mito en el mundo de la política.

Considerando al mito imagen de la emocionalidad humana<sup>28</sup>, sostiene asimismo que se trata de “una objetivación de la experiencia social del hombre, no de su experiencia individual”<sup>29</sup>. Por ello, el análisis psicologista del mito trastorna su propia esencia, y a su juicio incluso los trabajos de Freud<sup>30</sup> que consideran a la vida emotiva del hombre clave del mundo mítico, reducen sin proponérselo el mito a una psicología de las emociones.

Como refugio de la imaginación y emocionalidad, uno de los rasgos esenciales del mito es su asimilación como real, *i.e.*, sin que su carácter simbólico sea percibido<sup>31</sup>, puesto que las emociones son convertidas en imágenes<sup>32</sup>.

El Mito del Estado guarda la huella de las razones que motivaron su escritura: la necesidad de comprender la exitosa manipulación fascista de Alemania. Así, el Cassirer que tan brillantemente había criticado tanto la concepción del mito como error (resultado del uso erróneo de las leyes de asociación, mala interpretación) como su reducción psicologista a la experiencia individual, y había mostrado su importancia en

la apropiación simbólica de la realidad, retrocede a sus propias premisas al caracterizar al mito político, que no puede surgir espontáneamente,<sup>33</sup> a partir de la relación homo magus - homo faber, representada por el político profesional, que a la vez encarna el "deseo colectivo personificado"<sup>34</sup>.

Del mismo modo, los elementos que incluye en el mito (héroe, nación, raza, lenguaje) derivan de la existencia misma del líder, expresión de "un deseo colectivo que ha alcanzado una fuerza abrumadora (puesto que), se ha desvanecido toda esperanza de cumplir ese deseo por la vía ordinaria y normal"<sup>35</sup>. Al considerar al héroe encarnación inevitable de las expectativas nacionales, retoma el clásico análisis de Carlyle<sup>36</sup> para argumentar la manipulación social, sin preguntarse por qué ella es posible o qué cómo podía Adolfo Hitler devenir una figura heroica. Dicho de otra manera, la pregunta que Cassirer deja sin respuesta es la misma que motiva su estudio: cómo es posible que un país tan culto como Alemania haya sucumbido a la demagogia nacional-socialista. Pues si bien la explotación del sentimiento revanchista y chovinista alemán podía facilitar el terreno, su establecimiento y reproducción no podía reducirse a semejantes premisas.

Desde luego, lo anterior no justifica que se retome a este autor para erigirlo en adalid de la razón práctica contra el mito político contemporáneo<sup>37</sup>, o se le haga inventor de recetas para remediar "el mal que sufre la humanidad contemporánea", sosteniendo que Cassirer restablece la pretensión fundacional de un pensamiento mítico aliado a la técnica dominante, versión muy particular del traductor francés de El Mito del Estado<sup>38</sup>.

Cierto es que en la obra de Cassirer la emoción recupera sus fueros como esfera independiente. Pese a ello, sus ideas ameritan reflexión, y no es ocioso aclarar que la proposición que aquí se expone mucho le debe. La consideración del mito como experiencia social objetivada condujo al examen de la clásica propuesta de R. Graves<sup>39</sup>, así como a enfocar el problema desde el ángulo que la caracterización del pensamiento ofrece.

Ella permite examinar la alta movilidad de la imagen que se forma en el devenir revolucionario, en la que los aspectos emocional-racional coexisten sin estorbarse en lo más mínimo. Pero en modo alguno podría

considerarse el dominio de la emocionalidad sobre los demás factores. Pues la imagen del mundo también posee una estabilidad envidiable, que permite al sujeto la apropiación de determinaciones que realmente no examina.

Al respecto es ilustrativo recordar que ante las demandas populares, la joven revolución se proclama "humanista" en mayo de 1959. La urgencia de dar un significado claro y sobre todo distinto al término se expresa claramente en la definición que Ángel Augier ofreciera:

*(...) El humanismo cubano es como la solución de un angustioso problema. Es permisible apelar a un método dialéctico para significar que si la tesis es el capitalismo y la antítesis el comunismo, la síntesis es el humanismo, que incluye la justicia social del socialismo pero sin las restricciones civiles de un régimen autoritario; y la democracia liberal del capitalismo, pero sin las extralimitaciones abusivas de un régimen explotador (...)*<sup>40</sup>

Evidentemente, para el sujeto real tales alquimias verbales no tuvieron mucho sentido, pero el apelativo adquiría significado ante los cambios tanto en la vida cotidiana (rebaja del precio de las medicinas, alquileres, etc.), como en la recurrente legitimación histórica de los ideales de justicia social. Y esta fue la definición unánimemente reivindicada y compartida hasta abril de 1961.

Y es que debido a sus componentes, la *imago mundi* goza de una estabilidad notable, que en nada veta su movilidad. Pues mientras el pensamiento teórico permite la refracción de la disciplina en cuestión o de la versión que de ella sugieren los medios masivos de comunicación, el pensamiento cotidiano evita la mutación de aspectos no reflexivos de lo real, que constituyen sin embargo rasgos medulares de la conducta humana - hábitos, tradiciones, costumbres- mientras el pensamiento mítico hace posible la asunción de determinaciones que en sí son totalmente incompatibles.

Es el cambio constante del equilibrio de la *imago mundi* quien permite caracterizar al sujeto real no como expresión de una determinación política, o de la síntesis que desde el Estado ella promueve como ideología dominante / dominada. Pues la *imago mundi* se reajusta y cambia incesantemente, expresión cabal del objeto más móvil posible. Consecuentemente se transforma el partícipe de la subversión, que al inicio se limitará a incluir los miembros del grupo que ha liderado el proyecto. Del amplio rango de espectadores benévolo que aplauden la realización de expectativas particulares se transita al sujeto participativo real, que ya, desde luego, presupone la diferenciación "pro" y "contra" que su propia actividad genera.

Por ello, la interacción de estos los tres tipos de pensamiento en la *imago mundi* exige estudio casuístico: no puede considerarse su relación inmutable, ni afirmar el dominio obstinado de uno sobre otro. Ello impone la consideración de un sujeto distinto, portador y expresión no sólo de la pura racionalidad, sino también de las tradiciones, valores, hábitos y costumbres de su tiempo. Si todo buen proceso de subversión social cambia las nociones de tiempo, espacio, orden e historia para su protagonista, ello ocurre al inicio imperceptiblemente, salvo en proyectos que explícitamente imponen una noción temporal.

Al obrar como prisma refractante de la espiritualidad social que los AIE ofrecen, la *imago mundi* actúa como una totalidad a la que continuamente se añaden nuevas determinaciones. Desde luego, según el ámbito de la actividad social en que el sujeto se desempeñe, acudirá con mayor o menor asiduidad a un tipo de pensamiento dado, sin que ello impida su participación en el todo discordante y movedido de la imago.

De hecho, es la propia movilidad de la *imago mundi* quien impide que la memoria histórica del sujeto sea confiable, y ello no es atribuible sólo al lógico cambio de sus expectativas. La constante adición - o supresión- de determinaciones que el pensamiento mítico propicia hace que el sujeto pierda la noción histórica "pura", que de hecho se va rectificando según la coyuntura dada. Se conforma así la leyenda de la historia, que poco o nada puede tener que ver con el hecho realmente acaecido. Si ya Marc Bloch advertía que el pasado siempre se reconstruye desde los prejuicios del presente, para el sujeto real perdurará la aprehensión mítica que de la historia ha hecho, borrando lo que resulta incompatible con los constantes reajustes que la imagen del mundo sufre en un proceso de subversión.

Claro que tales rasgos obstaculizan su estudio. Por ello, establecer su formación y reproducción supone el uso de indicadores que permitan caracterizar su establecimiento y transformación sucesiva.

En primer lugar, se impone el estudio de la asimilación mítica de la realidad revolucionaria: es ella quien permite la superación constante de objetivos cuya consecución parecía animar el proyecto subversivo. Ello se realizará indagando no el modo en que el pensamiento mítico conforma cualquiera de sus determinaciones, sino cómo los elementos constitutivos del mito político (expectativas, nación, héroe, leyenda histórica) asimilan y expresan el cambio social. Además, se impone escudriñar las transformaciones que ocurren en el mundo valorativo del sujeto y su expresión en vida cotidiana, así como el modo en que el lenguaje se transforma y marca con su signo cada fase del quehacer subversivo. Al ser los AIE quienes refractan para el sujeto la realidad social, urge constatar cómo se diferencian y conforman, empleando para ello fuentes periódicas diarias que reflejan el cambiante mundo de la joven revolución. Y, desde luego, imprescindible resulta el uso legitimador de la historia que caracteriza un proceso subversivo.

De lo expuesto resulta que no podría siquiera esbozarse la *imago mundi* si no se explorara la peculiar asunción de la historia que durante el proceso de subversión ocurre. 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.

Y es que la credibilidad del proyecto depende en gran medida de que sepa erigirse en campeón de la expectativas. Ello plantea un problema dual, de cuya acertada solución dependerá el curso del proceso. Las expectativas de cada grupo social son distintas, y todos pretenderán tornar a su favor el triunfo subversivo. De ahí que sea necesario equilibrar las aspiraciones urgentes que expresan consenso inmediato con los propósitos más mediatos que se persiguen. La redefinición constante de la joven revolución supone para el sujeto el tránsito también constante de expectativas, catalizadas desde luego por el temor a que su ejecución no sea posible.

El papel del miedo en las revoluciones no puede ser desdeñado. Como mostrara G. Lefebvre en su clásico estudio ya aludido, surge sin causas aparentes, obedeciendo en realidad al temor de que las en ocasiones aún imprecisas expectativas no se cumplan. La transposición expectativas - miedo radicaliza el primer término de la relación, propiciando una participación cada vez mayor en el proyecto. El estudio de su progresión resulta imprescindible para la comprensión del proceso revolucionario, pues el protagonista incorpora míticamente las expectativas, sin reclamar las que propiciaron su participación inicial<sup>41</sup>.

Y éstas son, generalmente, las que se identifican con la nación. Término por demás elusivo, resultado del devenir histórico, presupone un proceso de diferenciación explícita, que hace su significado evidente para sus habitantes aunque en realidad nunca se precise. La consolidación de la diferencia, sea externa o interna (los contra), reafirma progresivamente la identidad. Así, Cuba ha sido tanto "La Habana", y "la nación" como "anti-española" y "anti-norteamericana" en distintas épocas, cuya coyuntura especial hacía visibles los "anti". Si como señalara Spinoza reflexionar sobre la identidad de un pueblo no implica solamente caracterizarlo, sino especialmente establecer las razones de su identidad, los "anti" contribuirán a desempeñar esta función, reforzando simbólicamente la apropiación mítica que de la nación se hace.

Desde luego, a ella contribuye la positividad que denota el héroe revolucionario. Portador de todas las virtudes y en lucha perenne contra las desventuras nacionales, su papel y alcance cambiará en la medida en que la joven revolución lo haga. Justamente por serlo, los procesos subversivos estimulan la conducta heroica de sus protagonistas, quienes asumen actitudes insospechadas ante la importancia y significado del objetivo propuesto. Paradigma revolucionario cuya imitación se promueve, aunque el sujeto real comprenda la imposibilidad de alcanzar su estatura, establece el modelo del revolucionario ideal, y se inscribe con todo derecho en la leyenda histórica.

Con su habitual poder descontextualizador, la universalidad que la leyenda porta se recrea paradójicamente en cada coyuntura precisa. Su trascendencia no altera los valores que la identifican, si bien su fundamento se diluye, quedando relegado al reino indemostrable del pensamiento mítico.

Así, en el caso cubano los héroes legendarios por excelencia, Martí y Maceo, simbolizan respectivamente la entereza del pensamiento independentista y la valentía del brazo liberador; los valores que representan son perennes, y pueden ser retomados en cualquier momento histórico. Y desde luego, puede mostrarse la valentía de José Martí y la solidez teórica de Antonio Maceo, sin que el estereotipo se altere, ni sea su imitación más que una proposición modélica. Del mismo modo, Camilo Cienfuegos y Ernesto Guevara, figuras reales bien conocidas de la joven revolución, confirman su lugar en la leyenda cubana con la analogía de la invasión efectuada en el siglo anterior por Gómez y Maceo, para devenir por derecho propio héroes legendarios tras su muerte: Camilo, encarnación del pueblo, es el dicharachero Señor de la Vanguardia, mientras la guerrilla deviene sustancial atributo del Guevara símbolo.

Más allá de las personalidades heroicas, el transcurrir nacional genera su propia leyenda, que usualmente exalta la positividad y novedad de la totalidad, estableciendo así un marcado contraste con el exterior. En el caso cubano, sin embargo, la diferencia se hace extrema. Pues uno de los más curiosos rasgos del proceso de formación de la nacionalidad<sup>42</sup> es la "leyenda negra" del cubano.

A la imagen intransigente y digna del insular capaz de luchar contra los ingleses o permanecer 10 años en la manigua, se une la del cubano pícaro, haragán, jactancioso, bullanguero y escéptico, carente de constancia alguna, rasgos a los que durante la República se añade la apatía y dependencia que su incapacidad parece garantizar. De ahí que sea bien diferente la visión que el hacedor de la subversión tiene de sí mismo que la proposición heroica que la joven revolución hace: por más que intente ajustar su conducta al estereotipo heroico, desconfía en su fuero interno de su capacidad para lograrlo, asumiéndolo como aspiración válida y realizable por el grupo, pero no por participantes comunes y corrientes de la gesta revolucionaria<sup>43</sup>.

La lucha contra la "leyenda negra" fue constante en 1959, y su discurrir revela la identificación sujeto - proceso: si al inicio el contemporáneo se asombraba de la visión positiva y legendaria que de su propia obra llega desde el exterior, más tarde la considera consustancial y necesaria para la vigencia del proyecto mismo.

Como se aprecia, los elementos del mito político se presuponen entre sí, conformando una refracción cambiante de la realidad que puede añadir determinaciones sin que su esencia se altere. Pero desde luego, su interacción no agota el nuevo mundo que la joven revolución conforma.

Pues un proceso revolucionario trastorna necesariamente el mundo valorativo del sujeto, propiciando su cambio progresivo y conformando un nuevo estereotipo que comenzará a erigirse en regulador de la normatividad espiritual de una época. Y desde luego, sobreviven viejos valores que resisten al cambio.

Expresión del modo en que cada grupo constituye y despliega sus normas para la refracción de lo real, el cuerpo valorativo social formado históricamente no indica más que el estereotipo resultante de la proyección que la totalidad se ofrece como única válida. Gestados y consolidados en coyunturas específicas, el sujeto no reconoce su papel más que por la fuerza de cohesión social que adquieren. Al ofrecer una pauta a imitar, permiten establecer el vínculo entre grupos bien diversos, que sin embargo se reconocen - o aceptan- en la visión valorativa socialmente aceptada.<sup>44</sup>

Resultado del contradictorio proceso de diferenciación que la propia realidad genera, su refracción también lo es, produciendo normas bien diferentes para cada grupo que, no obstante, podrá reproducir miméticamente el esquema valorativo imperante para lograr su aceptación social. Sin embargo, nada más estable que el mundo valorativo de la cotidianidad, donde la rutina es dueña y señora. La existencia de hábitos, costumbres y tradiciones identifica a cada grupo social, siendo su cambio una de las más difíciles tareas del proceso subversivo.

Reglas de las que cada grupo se cree hacedor, que ocultan sin embargo la imposición social, los hábitos indican la diferenciación interna extrema entre las capas sociales, y su precisión puede reducirse incluso al ámbito familiar. Su repetición inconsciente se inscribe en la lógica férrea del pensamiento cotidiano, cuya transposición en el refrán "el hábito hace al monje" oculta el proceso que ha hecho del monje tal precisamente por llevar hábito e insertarse en una comunidad monástica.

La tradición surge de la universalización de hábitos, sea por la importancia que se les confiere o por la función que desempeñan en la formación de la identidad. En Cuba es tradicional que la cena de fin de año incluya puerco asado y frijoles negros, típica comida campesina que sin embargo devino simbólica para todas las capas sociales, sobreviviendo hasta hoy. Brinda una relación de pertenencia a una realidad (nacional o local) con la que el sujeto se identifica, y precisamente por ello su alteración es harto difícil.

Con frecuencia, cuando una tradición desaparece deviene costumbre, *i.e.*, refracción grupal de normas sociales. La coherencia interna que su reiteración brinda ofrece un sentido de pertenencia entre un estilo de vestir, hablar, comer e interactuar socialmente que es propio de ese y no de ningún otro estrato social (intelectuales, campesinos, oficinistas, etc.). Su relación con la totalidad no es conflictiva, salvo cuando desaparece la actividad económica que sustentaba al grupo como tal. Las "artes de hacer" de que hablara Michel de Certeau indican el modo en que la interacción con lo real produce distintos modos de consumo resultantes de "prácticas diferenciadas" que, no obstante, pueden mantenerse cuando desaparece la actividad que les dio origen.

Como se aprecia, para que una revolución provoque un cambio radical en la vida cotidiana ha de subvertir hábitos, tradiciones y costumbres, transformación que influirá incluso - y especialmente- en quien se pretende ajeno o contrario al proceso de subversión social.

Y por supuesto, el indicador más revelador de la efectividad de la subversión es el lenguaje. Nombrar la nueva realidad es un problema: con frecuencia surgen términos de duración tan efímera como la realidad que los produjo, mientras otros llegan a caracterizar el proceso mismo. Por otra parte, la peculiar estructura del lenguaje posibilita la subsistencia de viejos signos, pero ya con un significado completamente distinto del original. La paulatina coherencia que adquiere el lenguaje revolucionario servirá para identificar al protagonista del proceso, y también para aislar y reconocer a quien de él se excluye.

Del mismo modo, la subversión ideológica que se realiza desde los AIE indica el cambio que para el sujeto ocurre en esferas aparentemente distantes de la expresión revolucionaria consciente.

Valga aclarar que el concepto de AIE se emplea aquí con una acepción y finalidad bien distinta de la propuesta por su creador. En tanto aparatos ideológicos del Estado, se caracterizan por reproducir las relaciones dominantes sin guardar relación evidente alguna con el poder o la dominación. Así, desde esferas al parecer neutrales - que incluyen la familia, los medios masivos de comunicación, la escuela, la religión (no institucional) las organizaciones sociales y políticas masivas- brindan al sujeto un espacio donde puede mostrar su independencia, si bien de hecho se apropia y reproduce, en un rango más amplio, las tesis que se pretenden imponer a nivel social. Los AIE desempeñan un importante papel en los períodos de joven revolución, donde la conflictualidad de alternativas es elevada.

Al traducir para el sujeto en un amplio abanico valorativo lo que de otro modo sería simplemente aceptado o no a tenor de una filiación política dada, su estudio posibilita constatar el modo en que la refracción ideológica ya se ha consolidado, hasta el punto de permitir la transformación radical en áreas al parecer independientes de los cambiantes propósitos del proyecto. Y es que desde la óptica del sujeto la reproducción en todos los ámbitos del estereotipo revolucionario parece depender de su compromiso con él. De hecho, la apropiación ideológica de lo real - y por tanto, la realidad misma- cambia sustancialmente. para todo aquel capturado por el torbellino revolucionario

La exploración del lenguaje, los valores, los AIE o el mito político, por sí mismos y de manera aislada, no permiten más que caracterizar lo que ya existe, o existió, en un proceso de subversión dado. Pero el análisis de la imagen del mundo debe hacerse, empleando los índices esbozados, a partir de una fuente dada.

Ello plantea, desde luego, el problema de cuáles elegir. La tentación más usual respecto a los procesos de subversión social es su reconstrucción *a posteriori*, sea a partir de las memorias dejadas por el contemporáneo, sea desde la valoración de la tendencia ideo-política que explícitamente lo sustentó. En el último caso, como se ha visto, se explora al sujeto político, ciertamente; pero no al sujeto real. En el primero, se olvida que la memoria histórica borra, y que por tanto incluso el simple espectador rectifica inevitablemente lo ocurrido<sup>45</sup>.

Una exploración sociológica del asunto recomendaría, entre otras variantes posibles, la de entrevistar a los participantes que aún viven, puesto que el objeto que se explora apenas tiene 40 años. Sin embargo, la utilización de este instrumento en las etapas iniciales de esta investigación mostró su esterilidad, así como la necesidad de elegir otras fuentes que las orales.

Sobre todo, se imponía reconstruir el universo de la cambiante subversión desde el prisma en que se le presenta al contemporáneo. Para ello, nada mejor que las fuentes periódicas diarias, desde las cuales se refracta la imagen que se difunde a nivel social.

No otra fue la idea que sustentó esta investigación en sus inicios, cuyo primer resultado fuera el trabajo de diploma "Ideología y Revolución: Cuba 1959-1960"<sup>46</sup>, al que siguieron – entre otros- "Legalidad versus subversión: las paradojas de la legalidad revolucionaria"<sup>47</sup> y "Las dos caras de la subversión: la formación del "re" y el "contra"<sup>48</sup>. En ellos, sus autores exploran desde las premisas que aquí se han expuesto, pero desde objetivos y fuentes diversas, la refracción que ellas ofrecen de la formación de la imagen del mundo de la joven revolución.

Amén de validar la selección de fuentes periódicas diarias para el estudio de la joven revolución, los resultados obtenidos muestran la valía del instrumental teórico empleado para lograr tal propósito, y en mucho han contribuido a su precisión. Se impone aquí agradecer la generosidad de los autores, quienes en aras de los años de trabajo compartido han permitido la utilización de sus fuentes en esta búsqueda. Gentileza tan inusual en los medios intelectuales es la que ha permitido la reconstrucción progresiva de la *imago mundi* del sujeto real, develando así la *a priori* curiosa actitud de quienes, al hallarse envueltos en un proceso subversivo, no solo hacen historia, sino de modo peregrino insisten en continuar haciéndola.

## Capítulo III

### Notas y referencias

<sup>1</sup>Arendt, H. Sobre la revolución. Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 134

<sup>2</sup>Gramsci, A. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, p.48.

<sup>3</sup>Fundamentos, I, 31. “*El hambre es el hambre; pero si es satisfecha con carne preparada y cocida y se come con la ayuda de un tenedor y un cuchillo, es diferente del hambre que es satisfecha devorando carne cruda, desgarrada con las manos, las uñas y los dientes. No se trata solamente del objeto del consumo, sino también del modo de consumo que la producción crea tanto en forma objetiva como subjetiva. Por ende la producción da lugar al consumidor*”.

<sup>4</sup>Consecuencia del igualitarismo revolucionario, la introducción de la Libreta de Control de Abastecimientos, establecida en marzo de 1962 (Resolución no.2, 30 de marzo de 1962) ha producido un cambio total en los hábitos y costumbres de la población cubana, perceptible tanto en el modo en que se distribuye la jornada como en la establecida mentalidad de “me toca” y “llegó”, sin preguntarse de dónde ni cómo, y por supuesto con total independencia de la contribución social de cada consumidor.

<sup>5</sup>Los problemas ocultos tras la rutina de la vida cotidiana han sido analizados desde múltiples ángulos, como la “cultura popular” o la “marginalidad” (de Certau, M. La prise de parole, Paris, Desclée de Brouwer, 1968; de Certau, M., L’absent de l’histoire, Paris, Mame, 1973), el poder (Foucault, M. Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975) la sociología (Bourdieu, P. Esquisse d’une théorie de la pratique, Genève, Droz, 1972, donde comienza la interrogación de este autor sobre el “modo de generación de las prácticas” a partir del lugar donde ocurren, que luego daría lugar a su conocida “teoría del campo social”) e incluso la utopía cotidiana (Mafesoli, M. La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1998). Los trabajos de Michel de Certau siguen siendo de extrema utilidad, especialmente L’invention du quotidien, (Paris, Gallimard, 1990), donde propone el análisis de las “artes de hacer” cotidianas a partir del estudio de los modos de consumo y sus prácticas resultantes, que desarrollan una “razón popular”.

<sup>6</sup>A cualquier argentino le es familiar la frase que indica el heroico paso de la cordillera durante las guerras de independencia: San Martín atravesó a pie Los Andes al frente de los granaderos a caballo. Nadie se pregunta si desmontaron o es que ninguno tuvo la cortesía de ofrecer un caballo al general.

<sup>7</sup>Así, la masiva incorporación de la mujer a esferas de la realidad antes excluyentes suele analizarse como consecuencia directa de la política de la joven revolución y su llamado a la participación masiva (Escuelas Ana Betancourt, Instructoras de Arte, FMC) y sólo como resultado de ello se explican los cambios en estructura, tradiciones y hábitos en la familia cubana. De hecho, el proceso es simultáneo: al cambiar los hábitos y tradiciones en virtud de la nueva imagen del mundo que se está forjando, se produce la incorporación, que a su vez contribuye, desde luego, a fijar el cambio en este ámbito. El gran cambio valorativo de 1961 es precisamente la incorporación masiva de la mujer, cuando la joven revolución ya tiene 2 años. Cf. Coelli, J. “I Congreso de la FMC”, en Bohemia, 24 de agosto de 1962, no. 34, Año 54, p.34.

<sup>8</sup>“*On ne naît pas révolutionnaire; on le devient*”. Citado por: Gengembre, G. À vos plumes, citoyens! Écrivains, journalistes, orateurs et poètes, de la Bastille à Waterloo. Découvertes, Gallimard, 1988, p.56.

<sup>9</sup>Antonio Gramsci se refería a este aspecto, alertando que la duración de un proceso subversivo no era garantía de su estabilidad, si no se transformaban realmente las esferas vitales del hacedor de la subversión. En particular alertaba contra las decisiones políticas sin respaldo ni posible arraigo popular.

<sup>10</sup>Aspecto sin embargo valorado por el Che al comentar el problema de la unidad: “*Las revoluciones, transformaciones sociales radicales aceleradas hechas de las circunstancias, no siempre o casi nunca, o quizá nunca maduradas o previstas científicamente en sus detalles, hechas de las pasiones, de la improvisación del hombre en su lucha por las reivindicaciones sociales, no son nunca perfectas. La nuestra tampoco lo fue.*” Ernesto “Che” Guevara. En: “Un pecado de la Revolución”, Bohemia, 12 de febrero de 1961, no.7, p.59.

<sup>11</sup>La rápida variación de la realidad revolucionaria marcó el devenir de la Revolución Francesa, y es especialmente aplicable a la Revolución Cubana, en cuyo momento inicial la indefinición -que condujo a “definiciones” tan simpáticas como la de “revolución con pachanga”- culminó en precisiones tan vagas como la de “revolución humanista” (mayo de 1959), que sin embargo satisfizo a los mismos protagonistas que la habían exigido.

<sup>12</sup>En el caso cubano, el estereotipo “contra” se forma con más lentitud que la generalización “revolucionario”, de contenido ciertamente cambiante, pero que se impone desde los inicios mismos del proceso. Del mismo modo, la síntesis “revolucionario” se establece paulatinamente. La diferencia todavía apreciable en mayo del 59, ante las distintas acogidas que tiene la Ley de Reforma Agraria se hace mucho menor en mayo de 1960 ante el atentado a “La Coubre”, y menor aún en julio cuando las nacionalizaciones son casi unánimemente aprobadas como respuesta a la amenaza de cerco económico. Ya en abril del 61 el “contra” está bien definido, tanto en el ámbito interno como externo; pero en octubre de 1962, el llamado que se realiza para la defensa de la soberanía de la nación se dirige a todos sus habitantes, asumiendo que todos ellos **son** revolucionarios.

<sup>13</sup>Se suele considerar la influencia del pensamiento teórico en el sujeto sólo desde el punto de vista de su participación directa en él, olvidando que a través de los AIE se socializan determinaciones que no requieren estudio alguno. Hoy, casi todo el mundo sabe que  $E=mc^2$ , pero sólo los profesionales de la física pueden explicarlo a cabalidad.

<sup>14</sup>Por ejemplo, mucho han discutido los historiadores sobre la extraña pasividad de Robespierre, quien tras pronunciar de pie un discurso de 5 horas, permaneció el 9 Termidor curiosamente inactivo, pasando de silla en silla, mientras sus enemigos tomaban la palabra, lo que permitió su caída y dio fin a la era jacobina. Tenía várices. (Cf. Vermorel, C. *Vive le son du canon!* Éditions Robert Laffont, Paris, 1989. Postface. "Les petites choses de l'histoire et les grandes", pp.435)

<sup>15</sup>Su relación con el pensamiento mítico y su influencia respecto al sujeto en la sociedad civil se analizan con más detalle en Díaz Castañón, Ma. del Pilar: “En busca del sujeto perdido”, ponencia presentada al II Congreso Cubano-Hispano de Filosofía, Universidad de La Habana, 24-27 de junio de 1996, referido en la bibliografía.

<sup>16</sup>Una vez que en la Revolución Francesa se lanza en el año II el llamado de “La Patria está en peligro”, el significado de la consigna quedó grabado en ella, bastando su repetición para motivar la acción, por muy diversa que fuera la coyuntura histórica. El lema “Patria o Muerte” es signo distintivo de la Revolución Cubana, y quizá sólo los contemporáneos recuerden su origen: la respuesta popular ante el sabotaje al vapor francés “La Coubre” (mayo 1960). Desde luego, este análisis se centra en los procesos de subversión social, pero en otro ámbito podría recordarse que la manida frase “se armó la de San Quintín” no recuerda ya la célebre batalla entre Carlos V y Francisco I, sino simplemente un enfrentamiento álgido.

<sup>17</sup>Hasta hoy, los vecinos de Remedios se dividen en dos bandos que reproducen el antagonismo de los viejos barrios de la villa, para confeccionar objetos artesanales (“trabajos de plaza”), vestuario alusivo y carrozas para el carnaval, momento en el que un jurado escoge el ganador. Si antaño tal decisión entrañaba serios problemas, hoy es un elemento más de la sociabilidad e identidad propia del lugar.

<sup>18</sup>La bibliografía respecto a la interacción sociedad civil - sociedad política es más que extensa, caracterizándose la mayoría de los autores contemporáneos por la indefinición del primer término, que generalmente asumen como dado o en contrapunto con la sociedad política. El exhaustivo análisis realizado por A Arato y P. Cohen (*Civil Society and Political Theory*. (Cambridge University Press, 1994) sigue siendo válido para indicar una de las principales aristas del problema: la metamorfosis del término sociedad civil y la tendencia a extrapolar su dimensión.

<sup>19</sup>En el caso de la Revolución Francesa, la versión elegante del desafío lanzado por un sargento de la vieja Guardia en Waterloo se repite en todos los libros de texto, aunque la expresión de Cambronne sea por todos conocida.

<sup>20</sup> “*Au lieu de nous substituer en imagination aux primitifs que nous étudions, et de les faire penser comme nous penserions si nous étions à leur place, ce qui ne peut conduire qu'à des hypothèses tout ou plus vraisemblables et presque toujours fausses, efforçons-nous, au contraire, de nous mettre en garde contre nos propres habitudes mentales et tâchons de découvrir celles de primitifs par l'analyse de leurs représentations*”

*collectives et des liaisons entre ces représentations*". Lévy-Bruhl, L. La Mentalité primitive. 1922, rééd. Paris, Retz, 1976, p.41. [*En lugar de sustituir nuestra imaginación a la de los primitivos que estudiamos, y hacerlos pensar como pensaríamos si estuviéramos en su lugar, lo que sólo puede conducir a hipótesis más o menos verosímiles y casi siempre falsas, esforcémonos, por el contrario, de ponernos en guardia contra nuestros propios hábitos mentales, e intentemos descubrir los de los primitivos a través del análisis de sus representaciones colectivas y de los vínculos entre esas representaciones.*"]

<sup>21</sup>Hasta el punto de calificarla de "a-lógica" o "pre-lógica" (Cf. Lévy-Bruhl, L. L'âme primitive. 1928, rééd. Paris, Retz, 1976, y también Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 1910, rééd. Paris, Retz, 1975, "Introducción") cuando simplemente se trata de una lógica *distinta*.

<sup>22</sup> Las características mismas del Antiguo Régimen impedían la identificación de los líderes revolucionarios con el pasado aristócrata; de ahí la recurrencia a la antigüedad greco-romana y sus ejemplos patrióticos, que propiciaron la comparación con Brutus, Sila, o cualquiera de los paradigmas de la virtud republicana.

<sup>23</sup>Cf. Bohemia, no.1, año 51, enero de 1959.

<sup>24</sup>Denominación que indica una de las tautologías más comunes en el estudio de la totalidad social, pues más allá de las disputas entre escuelas, indica simplemente el modo que una sociedad se imagina a sí misma. El problema es por qué lo hace.

<sup>25</sup> Ansart-Dourlen, M. L'action politique des personnalités et l'idéologie jacobine. Rationalisme et passions révolutionnaires. L'Harmattan, 1998. p.127. "*La dimension mythique suppléait à ce qui n'était pas concevable en termes conceptuels, à la certitude de pouvoir communiquer directement avec autrui, au sentiment de la réalité des liens affectifs avec le groupe, à l'amour à la République*".

<sup>26</sup>La autora citada trabaja con la definición de mito de J. Monnerot, (Sociologie du communisme. Gallimard, 1949) según la cual se trata de "*una respuesta vital a una situación afectiva*" (p.293, "*est une réponse vitale à une situation affective*") con lo cual se inscribe en la tendencia analizada - y desahuciada- por Ernest Cassirer tanto en Filosofía de las formas simbólicas (1929) como en El Mito del Estado. (1946)

<sup>27</sup>Por ello Ansart-Dourlen sostiene que el mito "*introduce el juego de la imaginación de una anticipación del futuro, la creencia en ideas - guía que colman la necesidad de adherirse a valores y combatir el "desencanto del mundo". Es eficaz cuando contiene una fuerte carga simbólica, condensando numerosos efectos y significaciones*". ("Il introduit le jeu de l'imagination, d'une anticipation de l'avenir, la croyance en des idées-forces qui combler le besoin d'adhérer à des valeurs, de combattre "le désenchantement du monde". Il est efficace quand il contient une forte charge symbolique, condensant plusieurs effets et plusieurs significations"). Op.cit., p.127

<sup>28</sup> "*El mito no surge solamente de procesos intelectuales; brota de profundas emociones humanas. Pero, de otra parte, todas aquellas teorías que se apoyan exclusivamente en el elemento emocional dejan inadvertido un punto esencial. No puede describirse al mito como una simple emoción, porque constituye la expresión de una emoción. La expresión de un sentimiento no e el sentimiento mismo -es una emoción convertida en imagen*". Cassirer, E. El mito del Estado FCE, México, 1972, p.55.

<sup>29</sup>Cassirer, E. El mito del Estado, ed.cit., p.68.

<sup>30</sup>Por demás altamente valorados por Cassirer. A su juicio, "*la teoría freudiana barrió con (...) la consideración general del mito como uso erróneo de las leyes generales de asociación, o una mala interpretación de términos y nombres propios*". (Cassirer, E. El mito del Estado, ed.cit., p.40.

<sup>31</sup>Ibid., p.60.

<sup>32</sup>Ibid., p.61.

<sup>33</sup> "*Siempre se ha descrito al mito como resultado de una actividad inconsciente y como un producto libre de la imaginación. Pero aquí nos encontramos con un mito elaborado de acuerdo con un plan. Los nuevos mitos políticos no surgen libremente, no son frutos silvestres de una imaginación exuberante. Son cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos.*" Cassirer, E. El mito del Estado. Ed.cit., p.335.

<sup>34</sup>Ibid., pp.331-334.

<sup>35</sup> Ibid., pp.331.

<sup>36</sup> “Cuando la gente siente un deseo colectivo con toda su fuerza e intensidad, puede ser persuadida fácilmente de que sólo necesita un hombre indicado para satisfacerlo”. Ibid., p.332.

<sup>37</sup> Cf. Gaubert, J. La science politique d’Ernst Cassirer: pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain (Paris, Kimé, 1996)

<sup>38</sup> Vergeley, B. “Avant-propos”, en: Cassirer, E. Le mythe de l’État. Paris, Gallimard, 1993, p.3.

<sup>39</sup> “El verdadero mito puede ser definido como la reducción a taquigrafía narrativa del ritual mímico, ejecutado en los festivales públicos y en muchos casos registrado pictóricamente en paredes de templos, vasos, sillas, platos espejos, tapicerías y cosas semejantes”. Graves, R. The Greek Myths, 2 vol. Penguin Books, Harmondsworth, U.K, 1955, p.10. El autor sostiene que es la pérdida de los códigos sociales que sustentaban la codificación mítica quien conduce a errores tan simpáticos como afirmar que los griegos creían realmente en la existencia de sirenas, centauros o quimeras.

<sup>40</sup> “El humanismo cubano”. Ángel Augier. En: El Mundo, 12 de mayo de 1959, p. 4-A.

<sup>41</sup> Desde luego, esto ocurre sólo para el participante que se define como sujeto con la subversión y permanece fiel a ella. El “contra” reclamará siempre su momento de participación como único válido, y clamará siempre contra la “revolución traicionada”

<sup>42</sup> El estudio de la obra de F. Ortiz, Historia de una pelea cubana contra los demonios revela que la reacción de los habitantes del lugar expresa ya el proceso de diferenciación respecto a la metrópoli española, mostrando al menos 3 rasgos -escepticismo, terquedad, “choteo”- que comienzan a diseñar una personalidad que ya se reconoce diferente, aunque se sigan denominando españoles americanos. Este problema se analiza en artículo “Remedios, XVII: “Una pelea cubana contra los demonios?”, referido en la bibliografía.

<sup>43</sup> Encarnación de todas las virtudes, el héroe revolucionario propugna un modelo cuya perfección hace imposible su reproducción, salvo cuando se asume al grupo como portador de la heroicidad. Así, cuando Fidel Castro señala “en el pueblo hay muchos Camilos” está sentando la pauta para la apropiación del estereotipo colectivo, no individual.

<sup>44</sup> Así, la “Columna de La Libertad” que el 26 de julio de 1959 desfilara por la entonces Plaza Cívica estaba integrada por campesinos de toda la isla, vestidos con guayabera, sombrero de yarey, polainas y machete al cinto, *i.e.*, la visión estereotipada del campesino en la que él mismo se reconoce y proyecta.

<sup>45</sup> Tanto la historia como la literatura han trabajado fructíferamente en la descodificación textual del protagonista anónimo. Baste señalar los trabajos de Mijaíl Bajtín sobre la “cultura circular” y las muy interesantes obras del historiador italiano Carlo Ginzburg, dedicadas a la reconstrucción de universos culturales medievales. De especial interés resulta “I fromaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del 500” (Einaudi:1976; Johns Hopkins:1980), donde el autor hace oír la voz de un molinero del siglo XVI. Más recientemente, los textos de Roger Chartier, especialmente Au bord de la falaise L’histoire entre certitudes et inquiétudes (Albin Michel, Histoire, 1998) esclarecen notablemente la cuestión desde el ángulo que la historia cultural ofrece.

<sup>46</sup> Acosta, Elaine; Brismat, Nivia; Rodríguez, Liliana; Rodríguez, Katia; Nerey, Boris. Tesis para la obtención del grado de Licenciatura en Sociología, Fac. de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, Julio 1995, dirigida por María del Pilar Díaz Castañón. En este trabajo se analiza con acuciosidad la formación de la *imago mundi* a través de la refracción brindada por cinco periódicos de la época: el Diario de La Marina, El Mundo, Combate, Hoy y Revolución.

<sup>47</sup> González Mosquera, Sarahy. Tesis para la obtención del grado de Licenciatura en Filosofía marxista-leninista. Fac. de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, Julio de 1998. Dirigida por María del Pilar Díaz Castañón.

<sup>48</sup> Usallán Méndez, L. Tesis para la obtención del grado de Licenciatura en Filosofía Marxista-Leninista. Fac. de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, Julio de 2001. Dirigida por María del Pilar Díaz Castañón.