

Leonardo Padura y las transformaciones políticas de la actualidad¹

Ignacio Iriarte

CONICET - Universidad Nacional de Mar del Plata, Ce.Le.His.

FECHA DE RECEPCIÓN: 20-03-2018 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 30-05-2018

Resumen

En la novela *Herejes*, Leonardo Padura propone una comparación entre la historia y la revolución cubana y la religión judía. El propósito de este trabajo es tomar esta tesis para desarrollar una interpretación tanto de la novela de Padura como de algunos aspectos sociales. En la primera parte me refiero al sacrificio y la circuncisión como elementos para comprender lo que denomino “circuncisión ideológica”. Desarrollo este aspecto por medio de una lectura del caso Padilla. En la segunda parte reflexiono sobre las transformaciones que se producen en los sistemas de poder desde fines del siglo XX. Si en las sociedades inscriptas en la democracia liberal desaparecen las grandes referencias como ordenadores de los lenguajes sociales (Nación, Raza, Revolución, Líder), en *Herejes* Padura demuestra que este proceso también se produce, aunque con cambios, en Cuba. El objetivo final de este trabajo es reflexionar sobre estas transformaciones.

Palabras claves

Revolución; judaísmo; circuncisión; Cuba; Padura

Leonardo Padura and the political transformations of today

Abstract

In the novel *Herejes*, Leonardo Padura presents a comparison between Cuban revolution and Jewish religion. The purpose of this paper is to take this thesis to develop an interpretation of both Padura's novel and some social aspects. In the first part I analyze sacrifice and circumcision as practices to understand what I call "ideological circumcision". I develop this aspect through a reading of the Padilla case. In the second part I describe the transformations that take place in power systems since the end of the 20th

¹Este texto es la versión modificada de una conferencia que leí en el coloquio “Facetas y proyecciones de Cuba: arte, literatura, política e historia”, en la Universidad Nacional del Litoral, en septiembre de 2017. Quisiera agradecerles a Silvana Santucci y Luciano Alonso por la invitación, los comentarios y la buena recepción.

century. If in the societies inscribed in the liberal democracy disappear the great references as organizers of the social languages (Nation, Race, Revolution, Leader), in *Herejes* Padura demonstrates how this process takes place in Cuba. The final objective of this work is to analyze these transformations.

Key words

Revolution; Judaism; circumcision; Cuba; Padura

1

La revolución cubana ha sido caracterizada numerosas veces durante su ya larga historia. Podemos decir, no obstante, que, como toda narrativa colectiva, que habla de un origen, parte de batallas, héroes, enemigos y caídos, la revolución ha sido contada, la mayoría de las veces, como una épica. Para comprobarlo, no hay nada mejor que revisar los casos extremos. En muchos de sus trabajos, los escritores exiliados Severo Sarduy y Reinaldo Arenas elaboran una crítica tajante contra la revolución, pero para hacerlo necesitan retomar la épica: en *De donde son los cantantes* y *Termina el desfile*, Sarduy y Arenas piensan la revolución como una épica, y la crítica en todo caso se encuentra en que descubren que se ha degradado.

Entre las últimas representaciones de la revolución, se destaca la obra de Leonardo Padura. Esto se debe a que se trata de un autor que vive en Cuba y desde 1991 publica una saga de novelas policiales de singular repercusión, debido a que salen por la editorial Tusquets. En esas novelas, protagonizadas por Mario Conde, un personaje que primero aparece como policía y luego, con el transcurso de las novelas, termina abandonando la fuerza, reaparece la épica revolucionaria, pero, fiel a los modelos desencantados de los policiales norteamericanos, Padura repone la forma para mostrar su fracaso. A través de Mario Conde, la Cuba que nos presenta el escritor está impregnada de corrupción, existen clases sociales con diferencias muy marcadas y el común de las personas vive administrando los escasos bienes que puede conseguir.

Tanto el tema como el tono se pueden ejemplificar con una larga cita de *Herejes*, aparecida en Tusquets en 2014. En este tramo de la novela, el narrador toma la voz de la generación de Mario Conde y expresa lo siguiente:

[Para los cubanos] La ilusión de estabilidad y futuro se hundió tras la caída de muros y hasta de Estados amigos y hermanos, y de inmediato llegaron aquellos años oscuros y sórdidos de principios de la década de 1990, cuando las aspiraciones se redujeron a lograr la más vulgar subsistencia [...] [Conde, sus amigos y su generación] Supieron de muchas maneras que el cielo protector en el cual les habían hecho creer, por el que habían trabajado y sufrido carencias y prohibiciones en aras de un futuro mejor, se había desarbolado tanto que ya ni siquiera podía protegerlos del modo en que se lo habían prometido, y entonces ellos miraron con distancia hacia un territorio

desgajado e impropio y se dedicaron a cuidar (es un decir) de sus propias vidas y suertes, y de las de sus seres más entrañables (146).

Como se ve en estas palabras, la épica revolucionaria no alcanzaba solamente a los guerrilleros de 1959, porque la revolución era un lenguaje convocante que integraba a todos los cubanos. Esto significa que no se realiza sólo con el fusil, sino también con el machete, la máquina de escribir, el armado de cigarros, los empleos humildes y la gran dignidad que los cubanos tuvieron y tienen para sobreponerse a las carencias. Pues bien, si el panorama de Padura es duro, es porque lo que dice en sus novelas es que esa épica, no la de la guerrilla, sino la que organiza el tiempo, la historia y la actualidad, se ha derrumbado, ya que el socialismo ha entrado en una etapa terminal.

El diagnóstico es conocido y se ha repetido muchas veces desde la caída del Muro de Berlín. Pero Padura presenta una serie de características particulares. La primera es que se quedó en Cuba y expresó este diagnóstico en novelas masivas, incluso comerciales, de modo que las críticas a la revolución tienen en su caso un peso importante en términos cuantitativos. La segunda de estas singularidades es que, como sujeto, se encuentra inserto en la realidad crítica que describe. Por eso podemos decir que asume en carne propia la épica de la revolución (nacido en los años '50, se formó en esa épica, como Mario Conde y casi todos los personajes de sus novelas).

Pero no quisiera detenerme en esta cercanía existencial con sus personajes, sino resaltar la forma en la que comprende la revolución. En *Herejes*, esta comprensión se basa en una comparación con la religión judía. Lo repito, porque al principio puede sonar extraño: para Padura, la revolución se parece al judaísmo. Por supuesto, no afirma esto de un modo directo, ni tampoco lo afirman los personajes, pero esto es lo que en ella sugiere. Esto se debe a que *Herejes*, en la que mezcla la novela histórica con el policial, está conformada por cuatro relatos: en dos de ellos Padura cuenta dos investigaciones de Mario Conde situadas en la actualidad, mientras que en los otros dos narra la historia de un judío que se radica en Cuba para escapar de los nazis y la de otro que decide ser pintor en el siglo XVII. Por medio de este montaje, propone la hipótesis de que la revolución tiene puntos de contacto con la religión judía.

Padura organiza el planteo por medio de la importancia que le concede al sacrificio. Según su punto de vista, la revolución es un acontecimiento que sólo se pone en marcha y perdura en el tiempo si los individuos que participan en ella realizan determinado tipo de sacrificios, como entregar la vida, pero también, de manera menos estentórea, comer menos, vestirse de otra manera, trabajar más, soportar adversidades. En las novelas de Padura, los personajes efectivamente realizan este tipo de sacrificios: se resignan a tener poca ropa, poca variedad en las comidas, incluso poca comida. Pero en una novela como *Herejes*, cuyas 500 páginas están dominadas por historias judías, esta insistencia gana una resonancia particular, porque si algo caracteriza a la historia del pueblo judío es la importancia que en ella tienen los sacrificios.

Como sería redundante abundar sobre un tema tan conocido, recordemos solamente el sacrificio de Isaac, pintado, entre otros, por Caravaggio y Rembrandt; recordemos también las innumerables cargas, pesadumbres y trabajos de Job; y recordemos también, cómo olvidarlo, las persecuciones que sufrieron los judíos a lo largo de la historia. En relación con este tema, Padura se refiere a las matanzas de los nazis. Luego, en la parte que le dedica al siglo XVII, se detiene en la comunidad sefardí de Ámsterdam. Los judíos que la integraban vinieron escapando de la inquisición española. Al final, el protagonista viaja a la zona de Polonia, en donde es testigo de las matanzas de judíos perpetradas por los cosacos. Para la religión judía, estos sacrificios tienen una profunda significación. En la parte de *Herejes* dedicada al siglo XVII, Padura lo recuerda a través de una carta de Elías Ambrocus. En ella cuenta las matanzas de los cosacos y eso lo lleva a concluir que el fin de los tiempos está cerca y que, por lo tanto, Sabbati, un hombre que Padura saca de la historia, debe ser, como él mismo se autoproclama, el Mesías. Escribe Elías Ambrocus en un tramo de esa carta:

la barbarie y el horror acá desatados me han persuadido de que, como anuncian ciertos cabalistas, el fin de los tiempos puede estar cerca y que Sabbatai bien puede ser el Ungido, llegado a la tierra cuando esta gime de dolor, como una madre que ve morir a su criatura... Sólo así consigo explicarme que el Dios de Israel, todopoderoso, pueda permitir que sus hijos sean objeto de la más inconcebible crueldad. Solo si el castigo es parte del plan cósmico que conduce a la redención... ¿No es así, Señor? (504-505).

Aunque no podemos trasladar los sacrificios que sufrieron los judíos a la revolución cubana, Padura logra proyectar algo de su luz en la medida en que también los sacrificios que realizan los cubanos tienen como propósito lo que se llama el fin de los tiempos. En Cuba el sacrificio se hace para algo, y ese algo es la Revolución. Pero además, el sacrificio y el fin de los tiempos calan con una profundidad inusitada en la historia cubana. Y es que, efectivamente, la cuestión del sacrificio, junto con el tema del fin de la historia y el mesianismo, aparece antes de 1959, y podemos decir que cubre una buena parte de la historia moderna cubana. En su *Historia de América Latina*, Tulio Halperín Donghi presentó el tema con agudeza al destacar que la revolución de 1959 es “la siempre renaciente revolución cubana, que sigue aspirando a una rehabilitación a la vez moral y nacional” (529). Con estas palabras, Halperín Donghi caracteriza la concepción del tiempo que subyace tanto a las conceptualizaciones intelectuales como a la estructura de sentimientos que tiene la población hacia mediados del siglo XX. En Cuba, la narrativa nacional se desarrolló alrededor de la revolución de independencia de 1898, pero como esa revolución quedó frustrada a causa de la intervención norteamericana, siempre se la percibió como una revolución inconclusa, de modo que, aunque los cubanos podían basar su orgullo nacional en el pasado, ese orgullo se dirigió hacia el porvenir, a la revolución futura que habría de terminar lo inacabado. Como diría Walter Benjamin en “Tesis de la filosofía de la historia”, un texto mesiánico, la

historia cubana puede comprenderse como el intento de redimir esa revolución frustrada. En *Tumbas sin sosiego*, Rafael Rojas retoma la cuestión por medio de una síntesis penetrante: desde la *revista de avance* el campo intelectual de la Isla se organizó alrededor de lo que el propio Rafael Rojas denomina, con una impactante inflexión judía, el “retorno del Mesías”. (José Lezama Lima lo sabía perfectamente bien: su catolicismo es una comprensión aguda de la historia cubana. Por eso su primer gran poema es un sacrificio: “Muerte de Narciso”, y por eso, a partir de entonces, entendió la poesía como un acto sacrificial mediante el cual mostrar la existencia de lo sagrado, invisible para los hombres, que en su biografía se forjó alrededor de la muerte demasiado temprana del padre).²La revolución de 1959 se instaló de una manera plena en esta narrativa histórica y afianzó sus lazos políticos y narrativos con esa épica nacional. Nada lo muestra mejor que los discursos de Fidel Castro: en ellos, se encarga de poner en claro que ésta continúa el legado de José Martí, de manera que Martí es el profeta, y también, por supuesto, el autor intelectual del 1º de enero de 1959.

En *Herejes*, Padura resitúa este espejo entre historia judía e historia cubana y repone esta forma común para pensar la temporalidad. Por eso su libro, envejecido en términos estéticos, contiene una tesis notable que nos permite pensar la historia cubana, y como la historia cubana es una parte fundamental del conjunto, también podemos pensar, con su tesis, la historia latinoamericana. Por eso, para demostrar la importancia de lo que dice, me voy a apartar por un buen tramo de la novela de Padura. Y esto para recordar que, en el ámbito judío, el primer sacrificio, y todavía más, el sacrificio que convierte al individuo en sujeto, el sacrificio que se hace ante Dios, para formar parte del pueblo elegido, es la circuncisión.

2

En *Mal de archivo*, Jacques Derrida piensa la circuncisión como una marca en el cuerpo por medio de la cual se carga al individuo con una memoria. En este caso, entiendo la palabra memoria como equivalente a lenguaje, porque los judíos imprimen en el cuerpo un corpus de historias, las de la Biblia, pero también las de las tradiciones, las del pueblo, que son inseparables de la lengua hebrea. Pero al mismo tiempo se puede decir que la circuncisión pone en evidencia un tema universal, porque, más allá de la lengua hebrea y la religión judía, ese sacrificio muestra la articulación del cuerpo con el lenguaje, acto que convierte al individuo en sujeto. Por eso podemos pensar la circuncisión por medio de los planteos de Jacques Lacan sobre la castración y el nombre-del-padre. La circuncisión inscribe en el cuerpo el nombre-del-padre, el nombre de la ley, en tanto ese nombre incluye al individuo en una familia, una comunidad y un sistema social y cultural determinado. Para comprobarlo, reparemos en la carga que conlleva ese corte en el pueblo judío: la circuncisión convierte al individuo en integrante de la tribu y más aún, en uno de los pocos que pertenecen al

²Me he referido al sacrificio en Lezama en *Del Concilio de Trento al sida* (2017: 165-198).

pueblo elegido.³ ¿No es esto mismo lo que se plantea en la revolución cubana? ¿No es una cuestión de este tipo lo que está en juego en ese otro pueblo elegido que es el cubano? Si la revolución es un lenguaje, en el sentido más amplio y profundo que se le puede dar a ese concepto, como retórica de la política, pero también como sistema que estructura la realidad, como memoria que construye subjetividades, como epopeya que sostiene a la historia, entonces podemos decir que la clave se encuentra en la circuncisión que convierte al cuerpo en un sujeto de la revolución.

Así, podemos decir que aunque la revolución es muchas cosas, una de sus claves se encuentra en la capacidad que tiene de articular a los individuos y formar subjetividades. La revolución no se podría sostener si no tuviera esa capacidad: es decir, ni más ni menos, formar personas que adhieran naturalmente a ella. En donde mejor se percibe esta cuestión no es en los innumerables casos en los que la circuncisión se realiza en buenos términos, sino en ciertos otros, en los que el individuo presenta algún tipo de resistencia. Como ejemplo, voy a retomar uno muy conocido, al que siempre vuelvo por otra parte, que es el de Herberto Padilla.

Desde el momento en que el Estado cubano encarceló a Padilla por razones ideológicas (1971), brotaron interpretaciones por todos lados. Más tarde, el caso fue estudiado por autores como Claudia Gilman o Nicolás Casullo, quienes reconocieron en ese acontecimiento el quiebre del consenso que había tenido la revolución entre la mayoría de los intelectuales latinoamericanos. Por otra parte, se trata de una frontera a partir de la cual la revolución puso en marcha el endurecimiento ideológico que será reconocible a lo largo de los años '70. Yo quisiera tomar el caso Padilla como un ejemplo representativo de la circuncisión ideológica que se aplica a las personas.

Para desarrollar el tema, me voy a ocupar de un episodio que precede al de la cárcel y la confesión. Como se sabe bien, en 1968 Padilla presentó el libro de poemas *Fuera del juego* al concurso de la UNEAC (Unión de Escritores y Artistas Cubanos). El libro resultó premiado por el jurado reunido a tal fin, pero las autoridades hicieron público su desacuerdo. Como lo reflejan los poemas de Padilla y las declaraciones de la UNEAC, el tema central de este episodio es la articulación del cuerpo con los lenguajes políticos y sociales. Desde el título del libro, Padilla se proclamó afuera del juego, es decir, afuera de la revolución. Poema tras poema, reclama libertad, libertad para usar el cuerpo como quiera. Habla de las partes del cuerpo que le pide la revolución, habla del ojo y la voz, de todo lo que debería sacrificar, y protesta contra eso. Aunque el comité de la UNEAC decidió publicar el libro, hizo un descargo, en el que condena el contenido del libro y critica las quejas de Padilla, descargo que debió figurar en la edición cubana. En un tramo de ese texto se lee lo siguiente:

³El corte del nombre-del-padre se encuentra en toda la obra de Lacan. Algunos párrafos más adelante me refiero a *La angustia*. A ese seminario, entonces, me remito en este trabajo.

En estos textos [de *Fuera del juego*] se realiza una defensa del individualismo frente a las necesidades de una sociedad que construye el futuro y significa una resistencia del hombre a convertirse en combustible social. Cuando Padilla expresa que le arrancan los órganos vitales y se le demanda que eche a andar, es la Revolución, exigente en los deberes colectivos quien desmembra al individuo y le pide que funcione socialmente. En la realidad cubana de hoy, el despegue económico que nos extraerá del subdesarrollo exige sacrificios personales y una contribución cotidiana de tareas para la sociedad. Esta defensa del aislamiento equivale a una resistencia a entregarse en los objetivos comunes, además de ser una defensa de superadas concepciones de la ideología liberal burguesa (89).

Estas palabras revelan una aguda interpretación del poemario de Padilla. El comité de la UNEAC reconoce que la revolución fragmenta el cuerpo de Padilla, pero destaca que lo hace con el propósito de convertirlo en combustible social. Hay acá, en estas palabras, una terminología que habría que explorar, la del corte y el desmembramiento, porque por un lado nos remite a la circuncisión, ya que de lo que se trata es de inscribir el cuerpo en un colectivo, convertirlo en un órgano del pueblo elegido, pero al mismo tiempo habría que explorar esta terminología porque está en el centro de los discursos revolucionarios: se encuentra, por ejemplo, en el texto de Ernesto Guevara sobre el Hombre Nuevo, en donde Guevara dice que es necesario injertar a los intelectuales formados en la república, es decir, hay que cortarlos y meterlos en troncos nuevos, para que produzcan obras nuevas, acordes con las necesidades de la revolución. El corte es un derecho, y podríamos decir que también es la condición para que la revolución se mantenga en pie y funcione, porque, como dice el comité de la UNEAC, el “despegue económico exige sacrificios personales”, pero también porque la revolución necesita que las personas sean habladas por su lenguaje.

Me resulta tentador pensar este discurso en paralelo con las ideas con las cuales Lacan comprende el fenómeno de la subjetivación. En *La angustia*, Lacan se refiere en repetidas oportunidades a la circuncisión. En un momento recuerda la libra de carne que Shylock le exige a Antonio en *El mercader de Venecia* y luego afirma lo siguiente:

ninguna historia escrita, ningún libro sagrado, ninguna biblia, para decirlo con todas las letras, más que la Biblia hebraica, sabe hacernos vivir la zona sagrada donde se evoca la hora de la verdad, que anuncia el encuentro con el lado implacable de la relación con Dios, con esa maldad divina que hace que siempre sea con nuestra carne con lo que debemos saldar la deuda (238).

Si traigo a colación estas palabras, junto con la mención de la libra de carne que pide Shylock, es porque las palabras de la UNEAC se mueven en el mismo sentido. Inscritas en el libro que rechazan, esas palabras les dicen a Padilla y a los lectores del libro que la Revolución exige la entrega de algunas partes del cuerpo. Por supuesto, nos movemos en un ámbito metafórico, pero las metáforas no son meros adornos en discursos de este tipo, porque cortar el cuerpo, sacrificar pedazos de cuerpo, quiere decir que

el individuo tiene que resignar el usufructo de determinadas libertades, que tiene que dejar de gozar de algunas partes de su cuerpo. En la religión judía, la entrega se realiza, como recuerda Lacan, ante ese Otro que es Dios; en Cuba, ante ese Otro que es la Revolución.

3

Pero por más traumático que haya sido el caso Padilla, esta cuestión del corte ideológico no es patrimonio exclusivo de la revolución cubana. En Argentina, como en cualquier otro país, cuando entramos a una institución, por ejemplo a la escuela o a la universidad, nos dan un número de legajo e inmediatamente se nos prohíbe usar nuestro cuerpo y nuestro tiempo como se nos antoje. Norbert Elias lo demostró hace décadas (no por eso deja de tener vigencia): el proceso de civilización se basa en reprimir los comportamientos instintivos. Se puede decir que la revolución desempeñó esta práctica con una violencia inusitada. Habría que recordar que cortar un cuerpo siempre es una empresa autoritaria y que, al menos hasta 1990, el sistema político cubano en este aspecto no desentonó de ninguna manera. En numerosas oportunidades se habló de la persecución que sufrieron los homosexuales cubanos entre los años '60 y '80. Siempre este tipo de denuncias es importante, pero no hay que olvidar que la persecución de la homosexualidad era una práctica generalizada en todos los países latinoamericanos. En igual sentido, el caso Padilla debería medirse con esa verdadera pasión de los estados capitalistas que fue la persecución. No se puede rechazar el encarcelamiento de una persona por pensar de tal o cual manera; tampoco se puede olvidar que un Estado como el argentino bañó el país en sangre durante varias décadas con el propósito de terminar con los que pensaban distinto respecto de las fuerzas armadas, las organizaciones empresariales, la cúpula de la Iglesia y la Sociedad Rural.

En este sentido, la circuncisión nos permite pensar un sistema de poder que no es exclusivo de Cuba, sino patrimonio de la modernidad. Pero si bien esto es cierto, debemos reconocer que, en este sentido, el capitalismo se transformó. La clave se encuentra en el avance de la democratización, que repercute en todos los ámbitos de la cultura y la sociedad, y también, por supuesto, en la organización de los discursos. Para mantenernos en el ámbito lacaniano, que por cierto ha presentado hipótesis sólidas sobre el tema, quisiera reponer dos trabajos nodales. El primero es *El Otro que no existe y sus comités de ética*. En ese seminario, que dictó en colaboración con Éric Laurent, Jacques-Allain Miller describe estas transformaciones por medio de los cambios que se produjeron en la enseñanza de Lacan. Desde su punto de vista, durante los años '50 Lacan basó su pensamiento y su enseñanza alrededor del Otro. Por supuesto se trata del padre, pero hay que entender su función como el tótem que organiza los lenguajes y gracias al cual se construyen las subjetividades. Por eso la enseñanza de los años '50 permite comprender el peso de conceptos como Nación, Revolución e incluso el rol que juegan ciertos líderes, como Juan Domingo Perón, verdadero articulador de discursos y formador de subjetividades, y por supuesto Fidel Castro o el Che Guevara. Ya en los '50 Lacan mostraba que todo esto era una ficción. No en vano, y muy especialmente en *La ética del*

psicoanálisis, retomaba *Moisés y la religión monoteísta* para demostrar que Dios estaba muerto de entrada (Dios es el padre de la horda primitiva). Pero, como demuestra Miller, comenzó a acentuar esta cuestión desde fines de los años '60, por medio de la tesis de que el Otro no existe. De este modo, Lacan anuncia las transformaciones que por entonces se comienzan a producir en nuestras sociedades, en las que desaparece el tótem, es decir, se pulveriza el tipo de organización basado en un Otro universal, de modo que el mundo se fragmenta en series divergentes, en diferencias siempre más minuciosas, puesto que ya no existe una referencialidad clara.

En *El arte de reducir cabezas*, Dany-Robert Dufour retoma el mismo tema por medio de una interpretación de la obra de Deleuze. Para Dufour, Deleuze se ocupó de romper con las formas paranoicas del Otro (la Nación, la Revolución...) conectando el sujeto a los flujos múltiples y divergentes del capital. "Lo que Deleuze no vio entonces -agrega Dufour- fue que su programa, lejos de permitir la superación del capitalismo, sólo se anticipaba al curso que seguiría aquél" (28). Pero lo interesante de *El arte de reducir cabezas* es que acentúa el triunfo del neoliberalismo y la democratización de la vida. Por democratización, por supuesto, no se debe entender el sufragio universal, sino el hecho de que nos encontramos todo el tiempo en estado deliberativo, lo que implica que nuestra sociedad no se organiza por un tótem, sino por el hecho de que tenemos que negociar las formas de comportamiento y los códigos mediante los cuales intercambiamos opiniones y conversamos. Antes, "el sujeto era sujeto con referencia a Dios, a tal tierra o a tal sangre. Lo que le confería su ser de sujeto era un Ser exterior a él". Ahora, con "la democracia, esta heterorreferencialidad se transformó en autorreferencia. El sujeto mismo se ha convertido en su propio origen" (83).

Pero si esta es la situación de las sociedades liberales, podemos preguntarnos, entonces, qué pasa con Cuba. En 1996, Miller responde de una manera drástica, diciendo que ha quedado encerrada en el pasado. Escribe al respecto:

Hoy el único revolucionario a la antigua que queda es Castro, quien se pasea por todas partes, todo el mundo lo recibe, hasta el Papa. Se encuentra en una suerte de pequeña reserva natural, lo que es muy doloroso para la gente que está con él, aunque en este caso es su culpa y todo cambiará con su muerte. Quizá sea el único lugar del mundo donde se dice: *todo cambiará con su muerte*, porque en el resto del planeta no cambiará nada en absoluto. De modo que hay un lugar donde el *ex - siste x aparte de los otros* tiene su valor" (78-79).

Para Miller, parece claro que la muerte de Castro implicaría una transformación en la forma en la que se organiza la sociedad cubana. Vista hoy en día, la idea resulta problemática. No porque tras la muerte de Castro el sistema político se mantuvo intacto, sino más bien por lo contrario: todo indica que, aunque sea de manera más trabajosa, compleja y con mayor lentitud, la sociedad cubana se transformó en el mismo sentido que las sociedades liberales. Precisamente en esto tiene una particular relevancia la obra de Padura. Si bien se trata de una narrativa tradicional, precisamente su

tendencia al realismo y la importancia que le concede a los retratos sociales le permiten representar con agudeza los cambios que se están produciendo en la actualidad. Para decirlo con Miller, lo que muestra a lo largo de sus novelas es que la población descubre, primero de manera apesadumbrada, y luego sin ningún problema, que el Otro no existe.

El tema fundamental de las novelas que publica antes de *Herejes* es el desengaño que gana a Mario Conde a medida que avanza en sus investigaciones. Caso tras caso, el por entonces policía descubre que las promesas de la revolución no se cumplieron y que muchos de los funcionarios están enredados en casos de corrupción. En Padura, la sentencia lacaniana de que el Otro no existe quiere decir que los que encarnan la revolución son personas cínicas y muchas veces corrompidas que desdibujan la pureza de los ideales. Por ese motivo, al terminar el primer ciclo de novelas, Mario Conde abandona la policía, completamente contaminada por la corrupción.

En *Herejes*, Padura retoma esta línea y concluye el diagnóstico. Para esto, vale la pena reparar en los años que elige, porque se trata de una elección simbólica. En la tetralogía de las cuatro estaciones ya lo había hecho: las cuatro novelas refieren hechos sucedidos en 1989, año de la caída del Muro de Berlín y de la ventilación de una trama de corrupción en el ejército cubano. En *Herejes*, la parte actual está situada en 2008, que es el año en el que Castro abandona el poder, aquejado por la edad y la salud. Por vía de los funcionarios o a través del propio Castro, Padura dice que el Otro no existe, es decir, no hay una figura que organice un discurso universal. Esto significa que por debajo, al costado, en paralelo, pero siempre en tensión con el lenguaje revolucionario, se forjan otros sistemas simbólicos que escapan a la captura ideológica de la revolución y en los cuales muchas personas forman su subjetividad. Si nos basamos en Padura, la crisis del socialismo cubano es al mismo tiempo una redefinición de la sociedad: aunque el Estado está presente y maneja los hilos, las personas ya no se definen por la vigencia de la revolución, sino que se han puesto a desear cualquier cosa.

Padura presenta esta cuestión por medio de personajes que se fugan del discurso oficial. Como ejemplo característico, en *Herejes* le dedica una parte extensa de la novela a los emos, esos sujetos medio masoquistas, tristes o buscadamente tristes, que aparecieron por todas partes en el año 2000. En Cuba, el tema es sorprendente, tanto que Padura cree necesario convertir a Mario Conde en portavoz de la sorpresa: ¿emos en Cuba? ¿con el calor que hace en Cuba? Pues sí, emos en Cuba. Y no se trata de una versión revolucionaria de los emos. Se trata de emos. En este tramo de *Herejes*, Mario Conde se inmiscuye entre ellos porque busca a una chica emo desaparecida. Para comprender el fenómeno, se entrevista con Eugenia Cañizares, una especialista, que le presenta el siguiente panorama sobre las tribus urbanas:

esos muchachos no creen en nada porque no encuentran nada en que creer. El cuento de trabajar por ese futuro mejor que nunca ha llegado, a ellos no les da ni frío ni calor, porque para ellos ya no es ni un cuento..., es mentira.

Aquí los que no trabajan viven mejor que los que trabajan y estudian, los que se gradúan de la universidad después se las ven canutas para que los dejen salir del país si quieren irse, los que se sacrificaron por años hoy se están muriendo de hambre con una jubilación que no les da ni para comprarse aguacates. Y entonces ellos ni siquiera sacan cuentas: unos se van para donde puedan, otros quieren hacerlo, otros viven del invento, otros de cualquier cosa que dé dinero: putos, taxistas, chulos... Y otros más se hacen frikis, rockeros y emos. Si sumas todos esos otros, verás que la cuenta está cabrona, son muchísimos. Eso es lo que hay. No le des más vueltas. A eso llegamos después de tanta cantaleta con la fraternal disputa para ganar la bandera de colectivo vanguardia nacional en la emulación socialista y la condición de obrero ejemplar (432).

Mario Conde se acerca a este tipo de grupos con desconfianza. En *Máscaras* mira a los homosexuales, como a los emos en *Herejes*, lleno de prejuicios, pero luego se va percatando de que lo que tiene enfrente es algo socialmente significativo. Las palabras que acabo de citar redondean este descubrimiento y gracias a ellas Conde comprende la significación de los emos. Extendiendo las explicaciones de la especialista, podemos decir que siempre hubo grupos que se resistieron a la revolución. Los homosexuales, cuyas rebeldías Padura todavía registra en *Máscaras*, son un ejemplo destacado. Pero en los años '70, incluso al inicio de los '90, la homosexualidad operaba con la lógica de la revolución, en primer lugar porque se definía *en contra* de la ortodoxia revolucionaria, y en segundo lugar porque la homosexualidad figuraba en lo cultural como una práctica ella misma subversiva. Los emos a los que se enfrenta Conde son otra cosa. Aparecen cuando ya no hay nada en qué creer, pues la épica ha dejado de ser convocante y los ideales se han gastado. Los emos son la expresión contemporánea del “preferiría no hacerlo”, frase que Gilles Deleuze volvió famosa en “Bartleby o la fórmula” (1996). Los emos de Padura no dicen otra cosa.

Conde ingresa a este mundo a causa de una investigación: busca una chica desaparecida. Ésta se ha escapado de la casa porque ya no soporta a su padre. No se trata de una simple rebeldía: el padre es un funcionario corrupto que encarna la degradación de la ley. Conde se los dice, a él y a la madre, en una de las reuniones que mantiene con ellos: “Judy no quería vivir con ustedes, con las reglas de ustedes. Por eso se fabricó su propio mundo y se metió en él de cabeza” (420). Si rompe con el padre, lo que hace Judy, lo mismo que todos los jóvenes enrolados en los emos, es buscar espacios diferentes al que les proponen los adultos. Esos ámbitos no carecen de reglas ni referentes. Cuando Conde revisa el cuarto de la chica, encuentra un poster de Kurt Cobain, entre los dvd's descubre una copia de *Blade Runner* y entre los libros halla *El guardián en el centeno*, *Así habló Zarathustra* y *Ecce homo*. Por otra parte, Judy no sólo ojea esos libros, sino que demuestra una gran capacidad interpretativa. El ámbito de la chica emo, por extensión el de todos los emos, tiene una coherencia estética e ideológica notable. Pero esto no significa que ese mundo no esté marcado por la flotante maleabilidad de sus enunciados. En *Así habló Zarathustra*,

Conde encuentra una cartulina en la que la chica ha transcrito un resumen de los principios de Nietzsche en un párrafo que cito completo a continuación:

La muerte de Dios supone el momento en que el hombre ha alcanzado la madurez necesaria para prescindir de un dios que establezca las pautas y los límites de la naturaleza humana, o sea, la moral. *La moral va inextricablemente relacionada a lo irracional* [había subrayado el copista con varios trazos], a las creencias infundadas, es decir, a Dios, en el sentido de que la moral emana de la religiosidad, de la fe axiomática y, por tanto, de la *pérdida colectiva de juicio crítico en pos del interés de los poderosos y el fanatismo de la plebe* (374).

Conde se pregunta si el texto es de la chica o de Nietzsche. Aunque Padura no lo dice, la respuesta es desconcertante: el párrafo está tomado de la entrada “Así habló Zarathustra” de Wikipedia. El dato horada la supuesta profundidad intelectual de la joven desaparecida, pero esta relación de superficie con el saber le da una vuelta de tuerca a los postulados del nihilismo. Ni los libros, ni los autores, ni las palabras son ya una fuente de autoridad, porque a los efectos prácticos se consigue lo mismo por medio de Wikipedia, pues su anónimo autor simplificó *Así habló Zarathustra* y lo transformó en un signo más para el consumo. Esta relación superficial con el saber, en la que todo se iguala sintoniza con la idea de que “la muerte de Dios” significa que el Otro no existe: ya no hay una figura que marque las pautas en relación con las cuales hay que comportarse. El Nietzsche de Wikipedia mata a ese otro dios que durante mucho tiempo fue Nietzsche, porque muestra que tampoco el filósofo existe: no ordena nada, sino que abre el juego inestable y perecedero de los signos de la posmodernidad.

Entre los emos y su generación, Padura coloca un grupo intermedio, que está ejemplificado por Yoyi el Palomo. En *Herejes* lo presenta de la siguiente manera:

Aquel joven ingeniero que jamás había tocado un tornillo ni entrado en una obra había descubierto hacía tiempo, con una clarividencia siempre capaz de asombrar al Conde, que el país donde vivían quedaba lejos del paraíso dibujado por los periódicos y discursos oficiales, y había decidido sacar el provecho que los más aptos siempre extraen de la miseria. Sus habilidades e inteligencia le permitieron abrir varios frentes, en los bordes de la legalidad aunque no demasiado lejos del límite, negocios de los cuales obtenía los ingresos que le permitían vivir como un príncipe: desde gastarse ropas de marcas y joyas de oro, hasta saltar de restaurante a restaurante, siempre acompañado por mujeres bellas y moviéndose sobre aquel descapotable Chevrolet Bel Air 1957, el auto considerado por todos los conocedores como la máquina más perfecta, duradera, elegante y confortable que alguna vez saliera de una fábrica norteamericana –y por la cual el joven había pagado una fortuna, al menos en términos cubanos. Yoyi era, a todos los efectos, un ejemplar de catálogo del Hombre Nuevo supurado por la realidad del medio ambiente: ajeno a la política, adicto al disfrute ostentoso de la vida, portador de una moral utilitaria (23).

En *Herejes*, Yoyi el Palomo demuestra que la sociedad cubana es doble: por un lado tiene una superestructura, es decir, un Estado, y por el otro un capitalismo informal que prolifera en la economía real como mercado negro. En este mundo doble, el hombre nuevo ya no es el Che Guevara, sino Yoyi el Palomo, una figura que ha llegado cuando se acabó la épica de la revolución. A diferencia del antiguo héroe, el actual “hombre Nuevo” no es ni un modelo ni un líder. Como dice Miller, el amo del capitalismo tardío no es el amo clásico, sino el sujeto barrado mismo: no hay más amo “que la propia vacuidad del sujeto, su propio culto de su propia autenticidad, su propio desarrollo, su propia extensión, su autorreferencia” (38). Yoyi el Palomo es su representante cubano: “ajeno a la política, adicto al disfrute ostentoso de la vida, portador de una moral utilitaria” (son palabras de Padura), se trata de un sujeto vaciado, que se levanta sobre la falsedad de los ideales y la inexistencia de la epopeya revolucionaria, dejando que sus intereses se diseminen por todos los rincones del mercado.

4

En la novela de Padura, Yoyi el Palomo y los emos son los signos de que el socialismo se encuentra en una crisis terminal. No se trata de un problema económico o político: la crisis del socialismo consiste en que ha perdido la capacidad de generar subjetividades. Con esto no quiero decir que nadie se sienta convocado; con esto quiero decir que ya no es el único discurso al cual dirigirse, y esta multiplicidad es lo que muestra que el sistema de poder del siglo XX se encuentra terminado. Esta crisis del socialismo no afecta sólo a los cubanos, sino también a los que vivimos en países en los que nunca existió un sistema como ése, porque Cuba expresa lo que se llamó, con una gran sensibilidad para la propaganda, la caída de los grandes relatos, y porque hace visible una de las razones por las cuales se difundió, con sus catastróficas consecuencias, el neoliberalismo, ocupando todos los rincones del planeta.

Pero si aceptamos con Padura que la revolución se ha desfondado, esto le da una nueva potencia en la actualidad. En *Verdades y saberes del marxismo*, Elías Palti estudia las formas en las que varios intelectuales contemporáneos pensaron la crisis del marxismo. Para Palti, después del derrumbe de la URSS no podemos seguir siendo marxistas, porque su mesianismo se ha revelado una ficción; pero al mismo tiempo, continúa Palti, no podemos dejar de ser marxistas, porque el marxismo, en su crisis, muestra como ningún otro discurso el hecho de que la sociedad es una red de poderes sin centro, en constante tensión, sin contenido alguno que lo determine de antemano. En *Espectros de Marx*, lo mismo podríamos decir de la propuesta teórica de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe o los ensayos políticos de Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière, Derrida afirma que, tras la caída del muro de Berlín, ya no se tiene miedo a los marxistas tradicionales, pero se tiene muchísimo miedo “a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx”. Las palabras de Derrida apuntan especialmente contra el fin de la historia que anuncia Francis Fukuyama, que vuelve, que nunca deja de volver; pero las palabras de Derrida también

pueden servirnos para pensar la revolución cubana y la militancia de izquierda hoy en día. Si, como dice Padura, la revolución cubana se ha desfondado, es porque ha dejado de ser una épica convocante, pero porque las épicas, al menos si se dilatan en el tiempo, ya no tienen sentido, de la misma forma que el tiempo mesiánico se ha pulverizado, porque la idea de una teleología que organiza los fragmentos se ha revelado absurda; esto también significa que se ha convertido en un lenguaje diseminado, sin sentidos previos ni memorias espesas, lo que permite que se convierta en una herramienta siempre a mano para tensar las instituciones y reclamar derechos nuevos.

Para decirlo con algunos ejemplos más concretos. Muchas veces hemos oído críticas a los militantes de izquierda porque usan cosas como Smartphones y se visten a la moda. Como dice Mark Fisher, esos reproches son absurdos: ¿por qué un militante no puede vestirse a la moda y organizar manifestaciones con un Smartphone? Lo mismo vale para la revolución cubana. Para muchos, se ha pulverizado en unos cuantos signos y unas cuantas imágenes. Podemos lamentar que el Che Guevara se haya convertido en una remera, podemos burlarnos de que un militante la compre en un negocio céntrico o podemos darnos cuenta de que la cara del Che es un significante de rebeldía que le permite articular elementos políticos en escenarios actuales. Si el lenguaje de la revolución ya no tiene la solidez que tenía, se convierte, desarmado, en significantes que se pueden cruzar con otros, por ejemplo con el feminismo, la literatura panfletaria, los reclamos en la universidad, lo que sea, incluso la homosexualidad, por más que los homosexuales hayan sido perseguidos en el pasado. Al romperse, la revolución pierde fuerza, pero también la gana. Incluso podríamos decir que la fragmentación y la superficialidad es un debilitamiento del lenguaje, que al mismo tiempo le da plasticidad.

¿Piensa Padura todo esto? Difícil decirlo, pero sí permite pensarlo, porque, con una estética envejecida, muestra las fluctuaciones de la actualidad

Bibliografía

- Arenas, Reinaldo (1986). *Termina el desfile*. Madrid: Plaza & Janes.
- Benjamin, Walter (1982). “Tesis de filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Casullo, Nicolás (2008). *Las cuestiones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, Gilles (1996). “Bartleby o la fórmula”. En *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama. 98-127.
- Derrida, Jacques (1997). *Mal de archivo*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (1998). *Espectros de Marx*. Madrid, España: Trotta.
- Dufour, Dany-Robert (2009). *El arte de reducir cabezas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Elias, Norbert (1982). *El proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fisher, Mark (2016). *Realismo capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Freud, Sigmund (1981). *Moisés y la religión monoteísta. Obras completas/3*. Barcelona: Biblioteca Nueva. 3241-3324.
- Gilman, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guevara, Ernesto (1987). *El socialismo y el hombre nuevo*. México: Siglo XXI.
- Halperín Donghi, Tulio (2007). *Historia de América Latina*. Buenos Aires: Alianza.
- Iriarte, Ignacio (2017). *Del Concilio de Trento al sida. Una historia del Barroco*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lacan, Jacques (2000). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2015). *La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantall (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Lezama Lima, José (1985). *Poesía completa*. La Habana: Letras Cubanas.
- Miller, Jacques-Allain (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: ARCIS.
- Padilla, Herberto (1969). *Fuera del juego*. Buenos Aires: Aditor.
- Padura, Leonardo (2014). *Herejes*. Buenos Aires: Tusquets.
- Padura, Leonardo (2015). *Máscaras*. Buenos Aires: Tusquets.
- Palti, Elías (2005). *Verdades y saberes del marxismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, Jacques (2012). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amarrortu.
- Rojas, Rojas (2006). *Tumbas sin sosiego*. Barcelona, España: Anagrama.
- Sarduy, Sarduy (1999). *De donde son los cantantes. Obra Completa/1*. Madrid: ALLCA XX, 327-423.