
LIBRO

Mario Vargas Llosa: *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*

(México: Fondo de Cultura Económica, 1996)

MARIO VARGAS LLOSA:
LA UTOPIA ARCAICA. JOSÉ MARÍA ARGUEDAS
Y LAS FICCIONES DEL INDIGENISMO

Carlos Cousiño Valdés

El enorme talento narrativo de Mario Vargas Llosa le permite conseguir en *La utopía arcaica* un logro al alcance de pocos: hacer entretenido un libro sobre José María Arguedas y el indigenismo peruano. Lo que sí no puede, ya que los milagros están reservados a los santos y no a los escritores, es darle altura intelectual al indigenismo. Pero tampoco es ese el propósito del libro. Su aproximación al tema es original y atractiva: ver el mundo andino como materia prima generadora de ficciones literarias e ideológicas. Es una perspectiva entusiasmante que bien podría extenderse a todo el continente iberoamericano. Todas aquellas elucubraciones que se inician con aquélla del “buen salvaje” hasta culminar en las desenfundadas fantasías de nuestros pintorescos hibridistas y posmodernistas, muestran que la cantera ficcional de América Latina está lejos de haberse agotado.

La utopía arcaica está construida mediante el entrelazamiento de tres grandes temas: la biografía de José María Arguedas, el análisis de su obra literaria y la historia intelectual del indigenismo peruano. En todos

CARLOS COUSIÑO VALDÉS. Sociólogo, Universidad Católica de Chile. Doctor en Sociología, Universidad de Erlangen-Nuremberg. Ex director del Instituto de Sociología de la Universidad Católica. Profesor del Instituto de Sociología y de la Escuela de Periodismo de la Universidad Católica de Chile. Autor, en otras publicaciones, de *Die Verweisung Lateinamerikas* (Fink Verlag München, 1984); *Razón y ofrenda* (Cuadernos Instituto de Sociología, 1990) y *Politización y monetarización en América Latina*, en colaboración con Eduardo Valenzuela (Cuadernos Instituto de Sociología, 1994).

Estudios Públicos, 72 (primavera 1998).

estos ejes hay un proceso de degradación, de decaimiento. Arguedas es presa de profundas depresiones que lo llevan a terminar con su vida de un tiro. Su obra literaria también va perdiendo calidad y, si su obra final conserva algún valor, éste parece que le viene dado en buena parte por el sangriento eco del balazo que puso fin a su vida. También la corriente intelectual del indigenismo va perdiendo fuerza en virtud de su cada vez más patente incapacidad para dar cuenta, aunque no sea sino mínimamente, de la realidad social del Perú.

Pero vamos por partes. El gran tema es el mundo andino y su capacidad para generar ficciones literarias e ideológicas. En términos literarios, la preocupación de Vargas Llosa se centra en Arguedas y en breves menciones a la obra de Ciro Alegría. En términos ideológicos, el libro tiene un alcance más vasto, al punto que cubre buena parte de la reflexión intelectual sobre el Perú durante el siglo XX, excluyéndose tan sólo un análisis de la tradición hispanista (aunque se la menciona) como así también la obra del historiador Pablo Macera. Ambas exclusiones quizás justificadas por ser más cercanas al Perú costeño.

El mundo andino que explora Vargas Llosa tiene algunas características objetivamente especiales, que nuestro autor olvida resaltar debidamente. Primero que nada es un mundo geográficamente aislado o, más moderadamente, un lugar de difícil acceso. Esto se tradujo en una menor presencia de los aparatos de administración estatal. Por otra parte, la sierra fue un mundo social donde la gravitante institución de la hacienda tuvo menor vigencia que en la costa peruana. Ello determinó algo de medular importancia: fue una zona donde la figura del patrón estuvo relativamente ausente. Esta ausencia de Estado y de patrón permitió que se desplegara en el mundo andino un sistema de explotación basado en la injusticia y la arbitrariedad, que queda bien ilustrado en lo que fue la figura del “gamonal”. Mencionemos también que es un mundo más pobre, basado en una economía de comunidades indígenas situadas en el borde mismo de la autosubsistencia. Por último, y en virtud de todos estos factores, se trata de un mundo donde se preservó de manera más permanente la cultura indígena. Pero aquí es necesario aclarar inmediatamente que esa cultura indígena preservada tiene ya la forma de una cultura evangelizada. Este punto, que Vargas Llosa olvida destacar (¡vaya olvido!), es precisamente el que explica que el indigenismo no sea sino una ideología vacía.

El indigenista *par excellence* es el historiador peruano Luis Valcárcel. Desde *Tempestad en los Andes* hasta *Ruta cultural del Perú*, este autor establece el marco de un indigenismo cultural y racial, que se contrapone a aquél de otros autores, como Mariátegui, que formulan un indigenismo de

matriz más social sirviéndose de la teoría marxista de las clases. Para Valcárcel no hay clases sino razas, no hay diferencias sociales sino culturales. Éste es el modelo puro del indigenismo “utópico y arcaico”. Es utópico en tanto el mundo inca reconstruido por Valcárcel sólo existe en su imaginación. Es en este sentido un buen ejemplo de esas ficciones ideológicas que Vargas Llosa persigue exponer. Refiriéndose a Valcárcel, escribe Vargas Llosa:

¿Por qué era feliz la sociedad inca prehispánica? Porque en ella el Estado benévolo tomaba a su cargo la satisfacción de las necesidades de todos los súbditos, quienes, dóciles y diligentes, se plegaban a los designios planificadores del poder centralizador y filantrópico, paternalista y tolerante, que actuaba guiado sólo por el bienestar de la comunidad. Ésta era étnicamente homogénea —el desestabilizante factor racial de la mezcla que produjo a los mestizos “turbulentos, tornátiles, sin escrúpulos”, aún no había tenido lugar— y de naturaleza gregaria. No existía el individuo sino el grupo y no era el espíritu mercantil el que orientaba el trabajo sino principios altruistas y religiosos, de servicio a la comunidad. Como no existía la propiedad privada, sólo la comunal y estatal, el Incario estuvo exento de la inevitable lacra que acompaña a aquella institución cuando la riqueza deja de ser social y se convierte en patrimonio de los individuos: la explotación del hombre por el hombre. Por eso entre los incas no hubo amos ni esclavos, ni rentistas ni parásitos sociales: todos trabajaban y del trabajo colectivo resultaba el bien común (p. 170).

Esta imagen de una sociedad homogénea, piadosa, justa, laboriosa e igualitaria, podría generar la idea de un paraíso asexual. Otro indigenista, Castro Pozo, tomó las medidas para sexualizar este edén, haciéndolo eso sí un tanto promiscuo y, por ende, no del todo atractivo:

No existía aún la familia monogámica, y, en tal estado de correlación sexual, este instinto no engendraba la pasión de los celos, y una mujer era la hermana y hembra de todos los hermanos del clan, así como los varones eran los hermanos y maridos de todas y cada una de sus hermanas (citado por Vargas Llosa, p. 125).

Con toda razón Vargas Llosa califica esto como mítico y utópico. Ese no fue, ni de cerca, el mundo inca. Nuestro autor lo hace ver con sobrada evidencia:

Esta descripción de aquel paraíso perdido no es histórica, pese a que quien escribe sea un historiador (Valcárcel): es ideológica y mítica.

Para hacerla posible, ha sido necesaria una cirugía que eliminara de aquella sociedad perfecta todo lo que podía afearla o atentar contra su perfección: los sacrificios humanos, por ejemplo, práctica generalizada desde mucho antes del Incario y que durante éste dio origen a rituales como el de la capacocha, en que se inmolaba a gran número de niños procedentes de todo el imperio, sobre lo que Valcárcel no dice palabra. Tampoco menciona las abrumadoras evidencias de los pueblos sojuzgados por los incas que, precisamente porque se sentían oprimidos, se apresuraron a servir a los conquistadores españoles contra sus opresores, como ocurrió con los huancas y los chancas de la región central andina, ni las feroces guerras intestinas como la que tenía lugar, por razones de sucesión dinástica, en el momento mismo de la llegada de Francisco Pizarro y su hueste a las playas de Tumbes, y que, como comprueban los primeros españoles que cruzan los Andes y llegan al Cusco, había sembrado literalmente el Tahuantinsuyo de cadáveres. Tampoco se refiere a los muy eficaces pero crueles métodos de control de población que servían al poder para prevenir la rebeldía, como el de los mitimaes, trasplantes masivos de poblaciones a regiones apartadas, donde se sentían desambientadas y eran por lo tanto más fáciles de manejar (p. 171).

Este falseamiento de la historia por el indigenismo le otorga su rasgo utópico. Esta utopía es a su vez arcaica, ya que busca perpetuar una “sociedad cerrada”, “tribal”, enteramente clausurada a los valores que pone en marcha el mundo moderno.

Esta obra de ficción utópica no es nada despreciable, y, por mucho que algunos de nuestros historiadores latinoamericanos se hayan empecinado en proporcionarnos obras de alucinante imaginación (cuando no nos hundan en un mar de datos archivísticos sin perspectiva), es difícil creer que esta construcción no tenga filiación conocida. La paradoja que hace notar Vargas Llosa es que, precisamente, esta utopía indigenista es profundamente occidental. Que sus orígenes se encuentran en “la tradición utópica clásica y renacentista de la que se nutrió el Inca Garcilaso de la Vega” (p. 171), inspirador reconocido de esta utopía andina.

Ahora bien, un aspecto que olvida Vargas Llosa es que una ficción utópica no es capaz de fundar un proyecto ideológico de transformación de la sociedad al menos que se pueda mostrar una cierta vigencia del mundo prehispánico, por distinto que éste haya sido del constructo utópico, en el Perú del siglo XX, es decir, en la sociedad que se busca transformar. Es aquí cuando la ficción debe aliarse con la “ciencia social” y el escritor abanderizarse. De sobra está decir que éste ha sido el momento crítico de los grandes escritores latinoamericanos, aquel en el cual se ha puesto generalmente en evidencia el marcado contraste entre la genialidad literaria y la

tosquedad ideológica. Arguedas no es una excepción a este patrón. El literato aparece como sociólogo, rol este que lo llevará incluso a dirigir un instituto universitario de Sociología.

La ideologización de la utopía indigenista se realiza en dos movimientos. El primero consiste en vincular el comunitarismo, ya descrito de la ensoñación incaica, con el socialismo moderno, cuando no directamente con el marxismo. Audaz maniobra que establece una comunidad de intereses entre los miembros de una sociedad arcaica y aquéllos de la más moderna de las clases sociales: el proletariado nacido de la revolución industrial. El segundo paso consiste en demostrar que los valores y la cultura del mundo andino prehispánico están aún presentes en el Perú del siglo XX. Este segundo paso se realiza de la mano del examen de un mito y de una rebelión: del mito de Inkarrí y de la rebelión del Taqui Ongoy. De lo que se trata aquí es de demostrar que el mundo cultural andino prehispánico está vivo. No es cosa de decidir si el Incario fue un paraíso o un infierno, tan sólo es cuestión de evidenciar que ese mundo cultural no fue destruido por la evangelización. De por sí es ya interesante el hecho de que esto deba ser demostrado. Ello indica, al menos, que no se trata de algo evidente por sí mismo. Veamos cuáles son los vehículos de esta demostración. Primero el mito de Inkarrí:

Inkarrí es un híbrido de la palabra quechua inca y la española rey, y el mito, en la versión más extendida, se refiere a él como a un dios primero, y a veces segundo o derivado o instrumento de un supremo dios, capaz de detener al sol y a los vientos, fundador de cuanto existe —y sobre todo del Cusco, para lo cual lanzó una barreta de oro desde la cumbre de una montaña— que fue apresado por el rey español, martirizado y decapitado. Su cabeza fue llevada a la anti-gua capital del Incario. Pero ella no ha desaparecido. Está viva, enterrada, y, discretamente, a partir de ese cráneo el cuerpo de Inkarrí se va reconstituyendo dentro de la tierra. Cuando su ser entero se haya rehecho, Inkarrí volverá al mundo y tendrá lugar el juicio final [...]. El mito de Inkarrí ilustra este arraigo de la fe religiosa en el mundo concreto de lo social y de la historia: el trauma de la Conquista y la destrucción del Incario se personifican en la mutilación física y desmembramiento del dios creador, y el rencor y la amargura del pueblo sometido se proyectan en la esperanza de su secreta reconstitución y en la profecía del retorno a la tierra del dios derrotado para hacer justicia y redimir a los oprimidos (p. 162).

Dejando de lado los eventuales elementos de sincretismo religioso que aquí puedan evidenciarse, me interesa destacar un par de aspectos. Primero la idea de un “Perú profundo” que, como todo lo profundo, su-

puestamente expresa mejor la verdad y la realidad. En el mito de Inkarrí se encierra la idea de que el mundo inca está aún presente en la cultura andina, y que esa presencia es tan fuerte que se expresa como un proyecto de liberación social y cultural respecto del mundo hispánico-católico.

Cómo no ver aquí, en este dios enterrado en las profundidades, cuyo mito Arguedas fue de los primeros en recoger y analizar, una directa referencia al título de la mejor obra de Arguedas: *Los ríos profundos*. Para que la ideología indigenista tenga alguna plausibilidad hay que hurgar en las profundidades. Y esas profundidades son aquellas que se encuentran bajo un mundo andino cristianizado. Bastará con demostrar que aquella inmersión de la cultura real hacia las profundidades es consecuencia de la brutal opresión política y cultural ejercida por el mundo hispánico y católico, para que todo esté preparado para una revolución andina que suprima las iniquidades y devuelva a sus habitantes su identidad cultural. Para ello sirve el análisis de la rebelión del Taqui Ongoy. Pero antes de pasar a ella consideremos un factor importante. Las versiones del mito de Inkarrí deben ser previamente desnaturalizadas para poder servir ideológicamente de ellas. Este mito es de naturaleza claramente milenarista: él no contempla una posibilidad histórica sino enteramente transhistórica. El juicio no inaugura una fase histórica, sino que es un “juicio final”. Notemos, pues, que este mismo mito expresa claramente la idea de que la reconstitución de la cultura andina prehispánica no es posible en la historia.

Volvamos al movimiento del Taqui Ongoy. Se trata aquí de una rebelión indígena que se inicia en Ayacucho hacia 1560 y se extiende hasta Lima, Cusco y Arequipa, prolongándose por unos cuarenta años.

Se trata de un verdadero levantamiento religioso —la rebelión de las “huacas”— contra el Dios y las creencias de los conquistadores, un retorno al culto prehispánico. Las huacas (recintos o dioses indígenas) han resucitado y van a destruir los templos y a los santos cristianos que las habían invadido y deshecho [...]. Los seguidores del Taqui Ongoy buscaban los restos de los santuarios indígenas derribados por los misioneros y, una vez hallados, hacían en ellos los mismos sacrificios que antaño (pp. 247-248).

El movimiento del Taqui Ongoy fue reprimido con severidad, incluyendo penas de reclusión y azotes a los que se agregaba la humillación de la trasquilación. Para los fines de la ideología indigenista este movimiento, de carácter religioso, acontecido más de dos siglos atrás, permitía levantar la esperanza de una cultura indígena viva pero sumergida a raíz de la represión.

Con Vargas Llosa podemos coincidir en que los rasgos utópicos y arcaicos de la ficción indigenista provienen del Inca Garcilaso y se actualizan en Valcárcel y sus seguidores. Sin embargo, para que el indigenismo se transforme en ideología es necesario que éste desentierre una cultura supuestamente viva, apresada en la forma de una cultura andina evangelizada. En esto consiste la ceguera, la perversión incluso, del indigenismo: en atribuirle a su sujeto histórico características que no le corresponden o, mejor dicho, en olvidar que los sujetos son históricos y que trescientos años de evangelización no pasan en vano.

La operación llevada a cabo por el indigenismo y reconocible en la obra de Arguedas es simple: identificar a la Iglesia con un aparato de dominación sin reconocerle presencia cultural. La Iglesia, los curas, aparecen del lado del gamonal, del explotador, siendo incluso peores que ellos. “Ni el gamonal que explota al indio, ni el soldado que lo reprime, son tan duramente retratados en *Los ríos profundos* como el cura que inculca la resignación a las víctimas y combate la rebeldía con dogmas” (p. 190). Habrá que esperar al P. Gustavo Gutiérrez y su Teología de la Liberación para que esta imagen de la Iglesia y de los curas se transforme, esta vez en su contrario.

El mundo andino de Arguedas

Matizando en parte las tesis radicales de un indigenismo valcarceliano, Arguedas aparece fundamentalmente como un preservador. Lo que busca mantener son las virtudes que él encuentra en la cultura indígena que le tocó vivir y conocer cabalmente. Su utopía no es el mundo indígena prehispánico, sino una construcción ficcional a partir del mundo serrano existente. En esto reside precisamente uno de los grandes valores de la obra literaria de Arguedas para Vargas Llosa: “La originalidad de Arguedas consistió en que, al tiempo que parecía describir la sierra peruana, realizaba una superchería audaz: inventaba una sierra propia” (p. 87). Pero aquí aparece nuevamente, en una versión modificada, el problema del indigenismo: mientras éste eleva a proyecto histórico la realización de una utopía salida de las fantasías de un grupo de intelectuales, Arguedas aparece como un conservador que busca perpetuar un mundo originado en su creatividad literaria.

La sierra arguediana aparece como un mundo en blanco y negro; sin mayores matices. De partida se perfila como lo bueno en contraposición al mundo de la costa. Pero su bondad se reduce al elemento indio. Todo el resto de las razas que la componen, en especial el blanco o mestizo, el

gamonal, aparecen como la culminación del mal. La pureza del indio, desde la sexual hasta la ecológica, se contraponen a la corrupción del resto. Corrupción o depravación que también va desde la sexualidad hasta la relación con el mundo natural, pasando obviamente por la crueldad en el trato con las personas. Los valores indígenas son arcaicos: colectivismo, “conciencia colectiva”, y se oponen a aquellos modernos (individualismo, mercado, industria, comercio) de donde provienen todos los males.

Este mundo de opuestos es poblado por Arguedas de un vasto número de personajes que se comunican en una lengua nacida también de las transformaciones creativas que el autor introduce en el castellano y el quechua.

Desde la lengua hasta la realidad social, todo ha sido cambiado por Arguedas para “inventar” su propia sierra. Y ello es precisamente lo que Vargas Llosa más aprecia de su obra, especialmente de *Yawar Fiesta* y de *Los ríos profundos*.

Mi supuesto es que entre realidad y ficción hay la incompatibilidad que separa la verdad de la mentira (y la complicidad que las enlaza, ya que la una no puede existir sin la otra), que una novela nace como rechazo de un modelo real y que su ambición es alcanzar la soberanía, una vida autónoma distinta de la que parece inspirarla y que finge describir. Para mí, lo genuino de una ficción no es lo que la aproxima sino lo que la aparta de lo vivido, la vida sustitutoria que ella inventa, aquel sueño, mito, fantasía o fábula que su poder de persuasión y su magia verbal hacen pasar por realidad (p. 127).

La sierra de Arguedas es un mundo de iniquidades sociales que se expresan privilegiadamente en la figura del gamonal. Éste es, básicamente, un explotador que se sirve del escaso producto del trabajo indígena para comercializarlo en su favor. Es un personaje violento y arbitrario. Un ser que carece de toda legitimidad en el ejercicio de su poder. En este sentido su figura contrasta con aquella del patrón hacendal, el que si bien profitaba del trabajo de otros, gozaba, sin embargo de legitimidad. El mismo Arguedas, tan poco amigo de los matices, es capaz de hacer esta diferencia: entre el patrón, católico y tradicionalista, preocupado por la pureza de “sus” indios ya que de ello depende su salvación, y aquellos que “no son señores, sino gamonales, vampiros que succionan a sus indios” (p. 256).

La diferencia no es intrascendente. Es probablemente la diferencia social más significativa entre la sierra, mundo de gamonales, y la costa, marcada por la hacienda y el señorío patronal. Y lo es en tanto el mundo de la costa generó un principio de legitimidad de la dominación del que careció completamente el mundo serrano. Cierto es que la oligarquía hacendal

peruana no fue republicana, no hizo la independencia y, en tal sentido, le quedó vedado al Perú el camino de dotar a su Estado independiente de una legitimidad importada del orden hacendal, como fue el caso en Chile. Pero, por ello mismo, al seguir un camino serrano le ha resultado difícil construir un principio de legitimidad político, ya que el mundo andino no podía proporcionárselo. Las dificultades que ha mostrado el Perú para escapar de las redes del populismo político ilustran esta debilidad del principio de legitimidad que repercute en una débil vigencia del Estado nacional.

Salvo en un sentido administrativo y simbólico —es decir, el más precario que cabe—, “lo peruano” no existe. Sólo existen los peruanos, abanico de razas, culturas, lenguas, niveles de vida, usos y costumbres, más distintos que parecidos entre sí, cuyo denominador común se reduce, en la mayoría de los casos, a vivir en un mismo territorio y sometidos a una misma autoridad. Pero tampoco esto último es del todo cierto, pues ni siquiera las leyes a que en teoría la sociedad entera está sujeta rigen para todos los ciudadanos de la misma manera ni los problemas se comparten de modo que podría considerarse semejante, equitativo o aun aproximado. Hay peruanos que no han salido de la Edad de Piedra y otros que están ya en el siglo XXI. Grandes sectores de la sociedad no pueden comunicarse entre sí, no sólo por razones lingüísticas —aunque también por éstas—, sino porque unos viven aún inmersos en una cultura mágico-religiosa y otros en la revolución informática. Para millones de indios de los Andes y varios miles de la Amazonia, la autoridad asentada en Lima es simbólica, no real, pues viven confinados en un mundo tradicional, al que las instituciones políticas, judiciales y económicas del país moderno casi no llegan, o, peor aún, llegan deformadas, sólo para perjudicarlos. Y entre las distintas comunidades las influencias e intercambios son lentos, pues los frenan y filtran los prejuicios raciales y sociales y los abismos culturales y económicos. Un indio, un negro y un blanco viven tan separados como un rico y un pobre, un campesino y un industrial, un poblador de barriadas y un habitante de un barrio residencial, a tal punto que cabe preguntarse si realmente pertenecen a un mismo país o son ciudadanos de países distintos entreverados en el artificio de una nación (pp. 210-211).

El indigenismo en buena manera cooperó a generar esta realidad peruana, no sólo por su incapacidad de dotar a su proyecto de un principio de legitimidad real, es decir, histórica y no ideológicamente fundado. Lo hizo también por su contraposición maniquea de la sierra y la costa, basada en una supuesta divergencia cultural que ciertamente no es tan profunda como el indigenismo quiso presentarla. ¿Qué proyecto nacional puede resistir la contraposición entre bien y mal que Arguedas y otros encarnan en

la sierra y la costa? Y ciertamente, lo hizo en virtud de su utopismo arcaico y su consecuente clausura a la incorporación de elementos modernizantes. El mismo Arguedas desprecia el dinero, la industria y el comercio. En su última novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, es decir la sierra y la costa, retrata la industria pesquera de Chimbote, la cual amasa fortunas haciendo harina no sólo al pescado sino también a los trabajadores, para proponer la huida al mundo andino como alternativa pobre pero digna. De la industria, del comercio y del dinero prefiere escapar hacia la pobreza que intentar civilizar esos engranajes para mejorar la condición de vida de todos los peruanos.

Para finalizar, un breve comentario. A lo largo de todo el libro se deja percibir un aire común: el Perú aparece como una sociedad desgarrada, compuesta de piezas que se contraponen como en un rompecabezas de imanes. El mismo Vargas Llosa pinta el cuadro de una sociedad religiosamente diferenciada, amalgamada social y económicamente por la informalidad y productora de una cultura que semeja un engendro de trucha y loro, la cultura chicha, que él celebra por su creatividad y capacidad adaptativa. Cuesta imaginarse que una sociedad así pueda perpetuarse por un siglo. Más aún que lo haga sin atravesar por crueles convulsiones sociales. La experiencia histórica indica que tales contraposiciones sociales y culturales desembocan en grandes conflictos, cuando no en sangrientos holocaustos. Es válido, por ende, preguntarse si efectivamente existe tal desgarramiento social y tal mezcla cultural en el Perú. Ciertamente es que el aparato administrativo padece de ciertas deficiencias. Pero no es menos cierto que las sociedades latinoamericanas se han constituido sobre formas de sociabilidad y no sobre formas institucionales. El Estado ha sido una figura tradicionalmente irrelevante en las sociedades latinoamericanas. En muchos casos, incluso hasta el día de hoy, es incapaz de cumplir con dos de sus atributos esenciales: monopolizar el uso de la violencia y cobrar los impuestos. De más está decir que tampoco asume la función contemporánea de dotar de bienestar a los grupos desposeídos.

Las sociedades latinoamericanas tampoco se caracterizan por fuertes patrones de asociatividad, como los detectados tempranamente por Tocqueville en Estados Unidos. La "sociedad civil" latinoamericana no muestra una potencia asociativa basada en intereses comunes tales como aquellos que se despliegan desde el plano comercial hasta los acuerdos de barrio para organizar el reparto de escolares, pasando por los rotarios, los leones y las asociaciones caritativas tan típicamente norteamericanas. Lo propiamente latinoamericano son, más bien, las redes de sociabilidad. Ellas se despliegan básicamente sobre el fundamento de la lealtad, y descansan

sobre el potencial vinculante de la copresencialidad y no del interés. Su principio articulador básico no es el contrato, sino la reciprocidad y, en tal sentido, descansan no sobre el cálculo sino sobre el don y el gasto. Lo que mantiene unidas nuestras sociedades no es la potencia vinculante de una legislación positiva que emana del Estado, ni la red de asociaciones basadas en intereses comunes que surge de la capacidad autorganizadora de la sociedad civil, sino el circuito de reciprocidades que funda vínculos de lealtad personal a partir de un principio experiencial basado en la gratuidad. No es por ello de extrañarse que la forma política predominante en nuestro continente sea el populismo: basado tradicionalmente en la lealtad que genera el gasto público. Las consecuencias de ello son conocidas: el modelo clásico del populismo sumió a nuestras sociedades en crisis hiperinflacionarias (Perón, Allende, Alan García); la actual sumerge a las sociedades de legitimidad populista en fuertes crisis de liderazgo (Fujimori, Menem) como corolario de la traición al principio populista del gasto.

Es evidente que tales principios de articulación social no surgen de la mente de un creativo sino que hunden sus raíces en un profundo suelo cultural. El principio estatal emana del Leviatán, del poder absoluto que es capaz de garantizar la paz en un mundo de guerras fratricidas generadas por la diferenciación religiosa de Occidente durante el siglo XVI. La asociatividad se funda en la lógica del puritanismo, hostil a toda presencia institucional de la Iglesia, en el marco de una sociedad como la estadounidense que se funda desde cero: sin Estado. La sociabilidad tiene su fundamento en el catolicismo, en una religión que declara que todo bien proviene de un Dios personal, amoroso y presente en la historia, que obliga a reciprocitar de alguna forma la magnitud del don recibido. El catolicismo no es religión de austeridad sino de gasto, y de ello dan soberbio ejemplo las civilizaciones que inspiró y aquellas que aún inspira. Pero ese gasto y derroche, a diferencia del consumismo proveniente del proceso histórico de degradación del puritanismo, es fuente de vinculación social. El gasto vincula. A Dios, a la Virgen y a los Santos bajo la forma del favor recibido. Al amigo a través de la comensalidad que obliga a reciprocitar. Al padre o a la madre por la vida y bienes gratuitamente recibidos. El consumo, por el contrario, aísla, construye identidades particulares y narcisistas. Quién puede dudarlo: el *mall* no es un recinto festivo ni vinculante.

El Perú es una de las sociedades más católicas de Latinoamérica. Su escasa población amazónica, donde el pentecostalismo ha penetrado, vive aislada. Su elite ilustrada, fuente, como en todas partes del mundo, de agnosticismo, es pequeña. Lo que queda entre medio, es decir, la enorme mayoría, es católica. Las grandes ideologías peruanas comparten aquel

error clásico de toda ideología: su incapacidad de percibir la realidad. Los indigenistas quisieron borrar el catolicismo para reclamar la viabilidad de un socialismo con raíces andinas prehispánicas. Vargas Llosa levanta el cuadro negro del Perú actual sobre el supuesto de una informalidad social y una diferenciación religioso-cultural mal amalgamada en una cultura chicha. Ni lo uno ni lo otro es convincente. El Estado latinoamericano eficiente no existe (ni siquiera en Chile). La asociatividad es débil, aunque quizás la informalidad peruana sea una excepción relativa. Nuestra fortaleza es la sociabilidad, es decir, nuestra capacidad de reconocernos deudores recíprocos en el contexto de una débil institucionalidad y una débil asociatividad. A lo largo del libro busqué, sin encontrarla, aquella mirada que contrapusiese la inopia de la ideología a la potencia de la sociabilidad. Encontré más bien una mirada que oponía a la utopía arcaica las esperanzas en un proyecto moderno de institucionalidad. □