

genista le resulta rechazable como valor político, pero además constituye un imposible: la sociedad es movimiento, transformación.

Como proyecto o modelo de sociedad a construir, para Vargas Llosa el indigenismo es un problema de modernidad-antimodernidad. De ahí que rechace el colectivismo indigenista, en el cual el individuo alcanza el sentido de sí en la pertenencia a la comunidad-cultura, sin poder recrearlo o buscarlo autónomamente. Vargas no cree en la existencia de personalidades supraindividuales, nacionales o culturales, como en este caso «lo peruano». Y, menos aún, que esa personalidad la encarne privilegiadamente algún sector o grupo; en el caso que nos ocupa sería el indio. Para el autor de *La ciudad y los perros* no existen ni el indígena como colectivo, ni el indio como definición posible de un individuo, ni —desde luego— lo peruano. Para Vargas, entre este tipo de esencialismo étnico y el racismo hay una distancia mínima y fácilmente salvable. Como para Vargas Llosa no es la cultura un elemento colectivo, la transformación del modo de vida del indio no es vista como aculturación, sino como transformación, como recreación de hábitos y creencias.

En tanto arrebatado antimoderno, el indigenismo como proyecto no tiene para Vargas la originalidad intelectual que reclama, sino que constituye un momento más de la reacción antimoderna romántica. Sus rasgos son de cuño europeo, es decir, provienen ¡de su enemigo!

Como solución o respuesta al problema de las condiciones de existencia del indio, ve Vargas al indigenismo atrapado en la contradicción entre tradición y cambio, entre diferencia y desigualdad. En efecto, el reconocimiento o rescate de las tradiciones *autóctonas* conlleva el mantenimiento de una situación de servidumbre. Las prácticas están vinculadas a un modo de vida y por ello toda transformación supone una aculturación. La modernización (entendida como entrada de Perú en la modernidad) es el único camino para sacar al indio de esas condiciones de existencia. En verdad, la aculturación es imposible de detener, pues para Vargas tiempo y movimiento van juntos: la única alternativa es si se dará como consecuencia de una mayor pauperización o como resultado de un acceso de esos sectores a mejores condiciones de existencia.

Al percibir o clasificar al indio como grupo social antes que étnico, Vargas está cerca de los críticos marxistas del indigenismo, para los cuales el indio es más bien un campesino pauperizado en un país capitalista atrasado, cuyo sometimiento se funda también en la identificación con unos determinados modos de vida, que son presentados como los suyos propios. De ahí la contradicción entre diferencia y desigualdad: afirmar los rasgos que hacen diferente a la comunidad india, acarrea fijar a esa comunidad en su situación de desigualdad. Para Vargas, el indio debe acceder a la condición de ciudadano.

Como se ha anotado, Vargas Llosa critica lo que el indigenismo tiene de proyecto, perspectiva y solución. Pero si en esos terrenos su crítica es radical, un rasgo no menos relevante del indigenismo queda, sin embargo, desprovisto de análisis. Se trata del modo en que éste busca legitimar sus preferencias, los valores que guían su acción política. Vargas se distancia del indigenismo porque no comparte sus preferencias, sus elecciones valorativas, no tanto por el modo de presentarlas, de entender dónde reside la fuente de su legitimidad.

En tanto adjudica a la objetividad de la historia y no a la propia elección subjetiva los valores que defiende —en este caso, la cultura *autóctona* peruana—, el indigenismo es una forma de historicismo. El indigenismo no reconoce que, como en cualquier sociedad, los valores que considera deseables para la comunidad son exteriores y contingentes a ésta, es decir, que están ahí porque hay sujetos que los han elegido como sus preferencias. Más aún, busca legitimar esos valores presentándolos como los inherentes a la sociedad, pues así *lo dice la historia*³. El indigenismo cree que el único modo de legitimar los valores que defiende es encontrar un vínculo orgánico entre éstos y la realidad que refieren. En este caso, lo hace a través de la historia, a la que exhibe como si fuera una y objetiva, portadora de un significado único para cualquiera que la ausculte.

En esta visión historicista, la subjetividad no existe como creación de sentido, es decir, selección de los hechos significativos (historia) y elección de determinados valores (concepción del mundo), sino como mera receptora de un significado que está ahí, inscripto en la historia, listo para ser reconocido por los sujetos, quienes hallarán en él los motivos que deben guiar su acción. Tal modo de exhibir la historia como aliada deshistoriza la elección de unos valores-guía, y presenta como necesario aquello que es contingente.

Esta manera de legitimar los propios valores es un modo de deslegitimar de raíz cualquier valor opuesto a ellos, pues se pretende que hay una instancia objetiva que dice cuáles son los fines a defender, alcanzar o realizar. Ese modo objetivista de entender la preferencia de valores determina la construcción de una sociedad apoyada en un núcleo duro de fines indiscutibles. Ahí radica la íntima coherencia del indigenismo con las sociedades premodernas que defiende.

Vargas Llosa centra su crítica del indigenismo en los valores que éste defiende antes que en el modo en que lo hace. Para el autor de *Conversa-*

³ Al fin y al cabo, todo el andamiaje indigenista se apoya en lo que no es otra cosa que un presupuesto: que el Imperio Inca es el antecedente del Estado-Nación Perú. Pero si se reconoce que se trata de dos sociedades diferentes (así lo indica su denominación), ¿por qué una debería ser sin más la heredera de la otra?

ción en la Catedral, el indigenismo es una utopía arcaica porque defiende valores antiguos, a los que es imposible retornar, pero no tanto porque el modo en que los legitima sea presecular o porque pretenda edificar una sociedad unificada alrededor de unos fines vistos como inherentes a ella y por eso sustraídos a cualquier discusión.

Vargas Llosa ha erigido la libertad –identificada con la sociedad de libre mercado– como valor central de su propio pensamiento político. Resulta pertinente entonces ver dónde coloca la fuente de legitimación de ese valor. A este respecto, Vargas hace suya la noción de Friedrich von Hayek referida al origen histórico del mercado (entendido como portador del valor libertad): «A este sistema nadie lo inventó, ninguna doctrina o filosofía lo inspiró: fue surgiendo poco a poco, de las tinieblas supersticiosas y violentas de la historia (...), como una necesidad práctica, para enfrentar la anarquía que amenazaba con extinguir la vida humana»⁴. Para Vargas Llosa, la realidad es caos, absoluta imprevisibilidad, carece de lógica y es ininteligible. De ese caos, sin embargo, puede surgir espontáneamente un orden, una institución que precisamente por no estar construida por la mente humana, es más eficiente, durable y provechosa. Es el caso del mercado, que como sistema «fue naciendo y perfeccionándose a resultas del azar y, sobre todo, de la irrupción de ese accidente en la historia humana que es la libertad»⁵, a la que define como «la más preciosa criatura que el Occidente haya regalado al mundo»⁶.

Vargas funda la legitimidad del valor libertad en la lógica de la historia, no en una subjetividad humana que históricamente la haya preferido, ideado o sostenido. Se trata de un valor que está ahí, inscripto en una instancia extrahumana. Lo que lo ha vuelto afín o provechoso para la humanidad no se debe a lo que los sujetos han hecho con él, sino a lo que él mismo traía como cualidad inherente: el haber surgido más allá de toda intervención humana.

El valor que la libertad posee no radica en lo que significa para los sujetos, en lo que éstos ven en ella, sino en sí misma. No se entiende entonces cómo puede representar «la más preciosa criatura que Occidente haya regalado al mundo», a no ser que la historia, convertida en auténtico demiurgo, cree valores por sí misma y, generosa también, los obsequie a determinadas civilizaciones y no a otras. Esto significa que, en aquellas civilizaciones donde no ha caído del cielo de la historia como regalo de sus dioses, habrá que resignar todo intento de lucha en su favor.

⁴ «Bienvenido, caos», en *Desafíos a la libertad*, *El País-Aguilar*, Madrid, 1994, pp. 74-75.

⁵ «Muerte y resurrección de Hayek», en *Desafíos a la libertad*, *cit.*, pp. 103-108.

⁶ *Ibíd.*, p. 108.

Vargas desplaza su manera de entender la dinámica de la libertad (imprevisibilidad) a la historia del surgimiento y consolidación de la libertad como valor. Así, esta última se transforma en una suerte de fuerza autosustentada, astuta y misteriosa, que se despliega y se impone por sí misma en el escenario histórico más allá de toda intervención humana.

No se niega un sentido inmanente a la historia afirmando que ésta es puro azar. Lo único que se hace es afirmar que el sentido de la historia es el de ser puro azar. La ruptura con el historicismo se cifra en negar un sentido propio y objetivo a la historia, en negar que ese sentido encierre la respuesta a nuestra pregunta sobre qué fines o valores debemos seguir. Vargas quiere romper con el historicismo negando la existencia de entidades supraindividuales (como «lo peruano»), pero sin desprenderse de la idea de la que brota: que la historia tiene un sentido en sí, que algunos entienden como un llamado a seguir determinados valores porque son los propios de su comunidad y otros como una convocatoria a la no intervención, a dejar hacer a la historia.

En el caso de Vargas, no deja de ser curioso que quien hace de la libertad y el individualismo valores centrales, vea en la subjetividad un fundamento insuficiente de la legitimidad de los valores⁷. En ambos casos, el de Vargas y el del indigenismo, la subjetividad como fundamento de la preferencia de unos valores sobre otros aparece como insustancial, impertinente, blanda, y, por el contrario, es necesario atribuir a instancias *objetivas* la existencia de esos valores. En ambos casos, entonces, desaparece la elección entre valores como elemento de individuación de los sujetos y se difumina también la lucha entre valores opuestos y muchas veces incompatibles como clave de la construcción de significados mundanos.

Javier Franzé

⁷ En este sentido, llama la atención que Vargas reivindique simultáneamente a Hayek y a Isaiah Berlin como los pensadores que, junto con Popper, más lo han influido, cuando Berlin ha entendido el liberalismo básicamente como posibilidad de libre elección racional de valores, mientras que Hayek, con cuyas nociones es coherente que concuerde Vargas, busca desligar la existencia de los valores fundantes del liberalismo de toda intervención humana.