

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 24 | julio-diciembre 2019
online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

Alejandra Bottinelli
Marcelo Sanhueza

Margarita Pierini

Patricia Espinosa H.

Jaime Ginzburg

Karen Saban

Miguel Enrique Morales

Gustavo Eduardo Carvajal

Bernardo Rocco Núñez
Federico Zurita Hecht

Mary Luz Estupiñán Serrano
Clara María Parra Triana
raúl rodríguez freire

Ana Pizarro
José Leandro Urbina

Javier González Arellano

Hugo Herrera Pardo

INTRODUCCIÓN

Literatura y política en América Latina en el siglo XX: apuntes para una discusión

INTERVENCIÓN

Mafalda en tiempos de terrorismo de Estado: los códigos de una imagen

ARTÍCULOS

Política de la posmemoria en la narrativa chilena

Literatura y política en Bernardo Kucinski

Rodolfo Walsh, antecedente de la novela testimonial latinoamericana. Sobre la matriz narrativa policial en *Operación masacre*

Vargas Llosa y la modernidad política latinoamericana: ¿Quijote de la libertad o gesticulista del *statu quo*?

Violencia, género y memoria en *El desierto* (2005) de Carlos Franz

Microespacios de ejercicio de la violencia cultural de Pinochet en *Bello futuro* y *La Victoria* de Gerardo Oettinger

Latinoamericanismo de la descomposición: una lectura de su crítica y de su crisis

ENTREVISTAS

Ana Pizarro: la reina del Amazonas

RESEÑAS

Ana Cristina Benavides González. *La soledad de Macondo o la salvación por la memoria*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2014. 288 pp. ISBN 9789586652766

Alejandro Fielbaum. *Los bordes de la letra. Ensayos sobre teoría literaria latinoamericana en clave cosmopolita*. Leiden: Almenara editorial, 2017. 332 pp. ISBN 9789492260185

Vargas Llosa y la modernidad política latinoamericana: ¿Quijote de la libertad o gesticulista del *statu quo*?

Vargas Llosa and Latin American Political Modernity: Freedom's Quixote or statu quo's Gesticulista?

Miguel Enrique Morales

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Resumen

El presente texto propone una lectura de los ensayos político-culturales sobre Latinoamérica de Mario Vargas Llosa. Primero, se identifican, ordenan y definen sus concepciones de democracia, legalidad y modernidad. Tras una identificación de las condiciones de una verdadera “democracia” según Vargas Llosa, se revisan sus evaluaciones de las sociedades latinoamericanas confrontándolas con sus mismas conceptualizaciones. Así, se acuñan tres categorías para entender los obstáculos a la modernidad latinoamericana presentados por Vargas Llosa que ayudan a comprender al tiempo que polemizan con su defensa de los regímenes “modernos”-neoliberales del continente. Estos conceptos son: *capitalismo patrimonialista*, *habitus patrimonial* y *casuismo como prestidigitación de lo social*.

Palabras clave: Modernidad política; Patrimonialismo; Capitalismo; *Habitus*; Casuismo.

Abstract

This text proposes a reading of Vargas Llosa's political-cultural essays on Latin America. First, his notions of Democracy, Legality, and Modernity are identified, classified, and thus defined to understand which are the conditions of a real democracy according to Vargas Llosa. Then, his evaluations about Latin American societies are summarized, contraposing these evaluations with his notions of those keywords. Then, three critical categories are set to understand the obstacles to reach Latin American modernity. These categories allow to understand and, at the

same time, make the point against Vargas Llosa's defense of the current modern –“neoliberal”– regimes in Latin America. These categories are: Patriarchalist capitalism, Patriarchalist *habitus*, and Casuistry as prestidigitation of social order.

Keywords: Political Modernity; Patriarchalism; Capitalism; *Habitus*; Casuistry.

Si el genio literario de Mario Vargas Llosa se nutre del deseo de inventar ficciones que, por un espacio de tiempo, liberen al lector de la “mediocre realidad”¹, su afán cívico busca syndicar y purgar la realidad político-social de las ficciones y los engaños que retrasan la modernidad. La “vocación a fugar de lo concreto hacia lo onírico o lo ideal gracias a la fantasía, puede dar, en el dominio de la literatura, productos tan espléndidos como los que salieron de la pluma de un Borges o de un Cortázar. Pero llevarla a la vida social, al terreno pedestre de lo práctico, sucumbir a la tentación de la irrealidad” tiene “trágicas consecuencias”². De consecuencias hondas en la vida política y social, esta sutil distinción es, a mi entender, el *modus operandi* de las reflexiones sobre el Perú y América Latina reunidas en su libro *Sables y utopías, Visiones de América Latina* (2009), compilado que reúne ensayos desde 1967 hasta 2008. El amplio marco histórico de estos ensayos ofrece un retrato, no exento de dificultades, del itinerario político e intelectual del último Premio Nobel latinoamericano. Dos lecturas se pueden ofrecer al respecto. La primera, ya una perogrullada crítica, trazaría y confirmaría su movimiento desde una “activa militancia de izquierda”, pro-Cuba, hacia un crítico del régimen y cercano, incluso, a gobiernos de derecha no autoritaria³. Me interesa invitar a otra lectura: una que se interroga por dos obstáculos recurrentes, y no del todo conscientes en la nomenclatura de Vargas Llosa, para alcanzar su mayor obsesión: la modernidad latinoamericana. Estos son el patrimonialismo y la prestidigitación de lo social como casuismo y ficcionalización de la realidad.

Toma de posición, definición de democracia y problemas

Vargas Llosa no duda: el objetivo político primordial del Perú y del resto de los países de América Latina *debe* ser la modernidad. La palabra clave de esta modernidad es “libertad”. Libertad en la línea de la “libertad de los modernos” de Benjamin Constant: “un espacio de elecciones y acciones individuales y privadas, protegido contra las interferencias de la voluntad colectiva”⁴. Se trata de la libertad negativa de Isaiah Berlin, esto es, libertad frente a cualquier poder que injiera en la autonomía de un individuo. En términos concretos, este tipo de libertad se materializa en

¹ Mario Vargas Llosa, “Discurso del Nobel” (Estocolmo, 2011), consultado en diciembre de 2019, disponible en https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2010/vargas_llosa/25185-mario-vargas-llosa-discurso-nobel/.

² Mario Vargas Llosa, *Sables y utopías. Visiones de América Latina* (Ciudad de México: Aguilar editor, 2009), 219-220.

³ Bernal Herrera, “Vargas Llosa, Premio Nobel: medios, crítica, política y literatura”, en *El universo de Mario Vargas Llosa y sus resonancias*, Elvira Gómez-Vidal Bernard comp. (Pessac: Presses universitaires de Bourdeaux, 2011), 34.

⁴ Michelangelo Bovero, “La libertad y los derechos de libertad”, en *¿Cuál libertad? Diccionario mínimo contra los falsos liberales*, Michelangelo Bovero coord. (Ciudad de México: Editorial Océano, 2010), 29.

“las que Bobbio llamó ‘las cuatro grandes libertades de los modernos’: la libertad personal, la de pensamiento, la de reunión y la de asociación”⁵. En muchos países de Latinoamérica, piensa Vargas Llosa, esta libertad negativa es cosa rara –por la cultura política “centralista” proveniente de “tiempos prehispánicos” hasta hoy⁶– o tenue –por la tendencia al caudillismo en cuyas dictaduras “las famosas libertades ‘formales’ se suspenden y se decretan estados de excepción”⁷.

Arribar a la modernidad implica robustecer las tenues raíces de la democracia, único régimen que puede garantizar estas libertades. *Grosso modo*, la democracia necesaria para alcanzar la modernidad está compuesta, según Vargas Llosa, de cinco factores: gobierno nacido de elecciones libres⁸; “Estado de Derecho en el que nadie sea discriminado en razón de sus ideas”⁹; la existencia de una opinión pública que ejerza la crítica y fiscalice al poder¹⁰; la definición y protección de una “legalidad: las reglas del juego que deben normar la vida política, el comportamiento social de individuos e instituciones”¹¹; y el libre mercado para el desarrollo natural, no “torcido”, de la economía.

La modernidad requiere de la libertad tanto en el plano político como en el económico: “la democracia política sin desarrollo económico dura poco”¹². Mientras una de éstas falte, razona Vargas Llosa, la modernidad se seguirá retrasando. Los regímenes latinoamericanos reproducen el artilugio retórico de una democracia vacía, donde se perpetúa a los privilegiados de siempre, contraviniendo la universalidad y la posibilidad de desarrollo personal que el liberalismo promete. La modernidad verdadera es progreso: “El progreso de un país consiste en la extensión de la propiedad y la libertad al mayor número de ciudadanos y en el fortalecimiento de unas reglas de juego –una legalidad y unas costumbres– que premien el esfuerzo y el talento, estimulen la responsabilidad, la iniciativa y la honestidad, y sancionen el parasitismo, el rentismo, la abulia y la inmoralidad”¹³.

Mario Vargas Llosa no es ambiguo en su toma de posición. Su credo es liberal. No teme señalarlo por su nombre e incluso hacerse cargo del aspecto incómodo, impopular, del liberalismo: el libre mercado. “[C]reo que si el Estado monopoliza la producción, la libertad [económica] tarde o temprano se esfuma”¹⁴. Contra la creación de una sociedad moderna (liberal) complotan aspectos estructurales y disposiciones ancladas en las prácticas cotidianas y en los mapas cognitivos

⁵ *Ibid.*, 15.

⁶ Vargas Llosa, *Sables*, 300.

⁷ *Ibid.*, 125.

⁸ *Ibid.*, 282.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid.*, 290.

¹¹ *Ibid.*, 288.

¹² *Ibid.*, 98.

¹³ *Ibid.*, 61.

¹⁴ *Ibid.*, 282.

y simbólicos que Giacomo Sani denominaba cultura política: “el conjunto de actitudes [i.e., indiferencia, cinismo, dogmatismo, adhesión, entre otros], normas y creencias [i.e., de los individuos sobre las instituciones y las prácticas políticas], compartidas más o menos ampliamente por los miembros de una determinada unidad social y que tienen como objeto fenómenos políticos”¹⁵. Estas nociones y creencias, al influir en los hechos sociales, operan como lo que Émile Durkheim denominó *instituciones sociales*: “todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la colectividad” [léase, sociedad] sobre los individuos¹⁶.

En aras del objetivo político de Vargas Llosa –enraizar la democracia y la libertad económica–, en sus ensayos identifico dos instituciones obstaculizadoras de la modernidad: el patrimonialismo y el casuismo¹⁷ como forma de prestidigitación de lo social. Si bien trataré ambos de manera independiente, están entrelazados: la existencia o la fuerza de cualquiera de ellos depende en gran medida de la presencia operativa del otro en la cultura política latinoamericana.

Patrimonialismo

El patrimonialismo, como institución social, retrasa e impide la aparición de la libertad política y de la libertad económica. Por patrimonialismo aludo al sistema social donde predomina la práctica política y social de una “devoción rigurosamente personal”¹⁸, basada en la figuración del dominante como si fuera “la autoridad familiar”¹⁹. Los individuos perciben el régimen patrimonial como el único capaz de garantizar la tradición, entendida como “la creencia en el carácter inquebrantable de lo que ha sido siempre de una manera determinada”²⁰. En lo que respecta al

¹⁵ Giacomo Sani, “Cultura política”, en *Diccionario de política*, Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino eds. (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2015), 415.

¹⁶ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (Buenos Aires: Editorial Gorla, 2012), 38.

¹⁷ Debo a Roberto Hozven la interiorización y la investigación en torno al casuismo y al patrimonialismo como conceptos, prácticas sociales, instituciones político-culturales y modos de argumentación presentes en el ensayo hispanoamericano. Se trata de “dos registros discursivos de cohesiones simbólicas negativas que actúan de modo regresivo y represivo en el ensayismo” hispanoamericano. Dentro de su seminario de investigación FONDECYT, con un conjunto de jóvenes y prominentes investigadores, hemos ido escudriñando estos términos en el ensayismo argentino, peruano, mexicano y chileno. Roberto Hozven, “‘Formulación’ Proyecto FONDECYT 1160230” (2015, inédito).

¹⁸ Max Weber, *Economía y sociedad* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 1190.

¹⁹ *Ibid.*, 1191.

²⁰ *Ibidem*.

erario, es un sistema en que el gobernante administra la res publica como una extensión de su casa, “[l]a sociedad vista como una proyección de la familia”²¹.

Aunque Vargas Llosa no la identifique con este nombre, la sociabilidad patrimonial es una invariante en sus diagnósticos sobre factores antidemocráticos. En “países como el Perú (...) aunque haya libertad política y elecciones libres, la sociedad aún no es democrática y todas las instituciones –partidos y sindicatos incluidos– siguen impregnadas de *los viejos hábitos* de caciquismo, corruptelas y rentismo”²². El Premio Nobel peruano detecta, describe e impugna la institución patrimonialista en las dos esferas claves para alcanzar la modernidad: la economía y la sociedad política. Trataré de identificar, nombrar y conceptualizar estas operaciones en las escenas y situaciones descritas en sus ensayos.

Capitalismo patrimonialista

En el plano económico, el principal rasgo del patrimonialismo “moderno” es el estatismo (la estatización de empresas privadas). El estatismo es aquella visión que asume que “solo la hegemonía del Estado es capaz de asegurar un rápido desarrollo económico”²³. En virtud de este, las empresas son intervenidas por el Estado y arrebatadas a los privados, como lo hiciera Alan García en su primer periodo presidencial: “La decisión (...) de estatizar los bancos, las compañías de seguros y las financieras es el paso más importante que se ha dado en el Perú para mantener a este país en el subdesarrollo y la pobreza”²⁴. El estatismo coartaría el desarrollo del libre mercado al inhibir o incluso revertir la privatización. Ella “es un paso indispensable para países como el Perú, si quieren salir de la pobreza. El único medio a través del cual pueden modernizar industrias a las que la administración estatal ha inutilizado, vuelto obsoletas y que gravitan como una pesada carga sobre los contribuyentes, que deben subsidiar su artificial existencia”²⁵.

¿Significa esto que basta con la privatización de empresas para asegurar el desarrollo de las fuerzas del libre mercado? Sí y no. La privatización, en la lectura de Vargas Llosa, es la acción clave para dinamizar la economía y, así, crear la prosperidad que permitirá garantizar a los ciudadanos no solo la libertad negativa, sino también su libertad positiva. Por libertad positiva, los liberales aluden a “la capacidad y/o los medios y/o el derecho para llevar a cabo una elección o acción”²⁶. Empero, las privatizaciones en muchos países latinoamericanos no

²¹ Octavio Paz, “Hora cumplida (1929-1985)”, en *Obras completas 8. El peregrino en su patria* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 395.

²² Vargas Llosa, *Sables*, 73. El énfasis es mío.

²³ *Ibid.*, 301.

²⁴ *Ibid.*, 59.

²⁵ *Ibid.*, 207.

²⁶ Bovero, “La libertad y los derechos de libertad”, 28.

dinamitan el patrimonialismo. Al contrario, lo perpetúan. El ejemplo por excelencia es el fujimorismo en Perú:

[L]a dictadura de Fujimori “privatizó” un buen número de empresas públicas durante los años ominosos de 1990-2000. Esas privatizaciones eran, claro está, una caricatura grotesca de lo que es y de lo que persigue la transferencia de empresas del Estado al sector privado, algo que se hace para sanearlas, modernizarlas, obligarlas a competir y prestar mejores servicios a los consumidores. En verdad, se hacían para *convertir monopolios públicos en monopolios privados, para favorecer a determinadas personas y grupos económicos vinculados a la camarilla gobernante*, y sobre todo para que Fujimori, Montesinos y toda *su ralea cortesana* de militares, empresarios y funcionarios se llenaran los bolsillos con comisiones y tráficos de muchos millones de dólares²⁷.

El Perú, así como otros países latinoamericanos, ha desplegado un tipo de modelo económico contradictorio: un capitalismo patrimonialista. Denomino a este modelo como capitalismo patrimonialista en vez de patrimonialismo capitalista, porque el sistema económico imperante es capitalista, moderno, basado en la inversión y racionalización de los costos y beneficios (Weber), en desmedro de un feudalismo o un sistema hacendal. No es patrimonialismo capitalista, tampoco, porque los individuos están determinados y divididos por clases sociales, no por castas. Pero es un capitalismo patrimonialista en tanto esta economía “moderna” y su sociedad de clases es posible por la supresión de la competencia y por el tutelaje que favorece a los cercanos al grupo en el poder y excluye a los *outsiders*, en este caso, los ciudadanos sin los privilegios de la proximidad con el poder:

No es de extrañar que con gentes como ellos [i.e., los estatistas y los patrimonialistas] el capitalismo jamás haya podido despegar en el Perú y haya sido solo su caricatura mercantilista, de industriales sin imaginación y sin espíritu, a quienes aterra la idea de la competencia y cuyos esfuerzos, en vez de producir, se orientan solo a conseguir privilegios, prebendas, monopolios²⁸.

El capitalismo patrimonialista descansa en una cultura política donde el patrimonialismo es institución. Por obra de éste, es un capitalismo que, para su reproducción exitosa, requiere de la corrupción, “mal endémico del subdesarrollo”²⁹. Es un capitalismo antiliberal. El progreso del “capitalismo patrimonialista”, por tanto, no es moderno. Sus beneficios circulan “solo en la cúspide social”, sin alcanzar

²⁷ Vargas Llosa, *Sables*, 206. El énfasis es mío.

²⁸ *Ibíd.*, 75.

²⁹ *Ibíd.*, 213.

“a los millones de peruanos de la base” perjudicados por la corrupción³⁰. Para no morir esperando la asistencia del “Estado-patrón”³¹, a las personas no integradas al circuito de esta “hacienda” solo les queda trabajar en la “informalidad”. La posición y la crítica de Vargas Llosa son limpiadas:

A la sombra de esta doctrina [estatismo], los aparatos estatales latinoamericanos han crecido —prácticamente sin excepción [hasta 1990]— no solo en tamaño, sino también en injerencia y prepotencia, transformándose en entes lentos, amorfos e ineficientes que, en vez de estimular, traban la creación de la riqueza por parte de los ciudadanos independientes, mediante controles y trámites asfixiantes y a través de una cancerosa corrupción. La “legalidad” se convirtió en un *privilegio dispensado por el poder* a un costo que, a menudo, la ponía *fuera del alcance de los pobres*. La respuesta a ello ha sido el surgimiento del sector informal o capitalismo de los pobres, expulsados de la vida legal por las prácticas discriminatorias y antidemocráticas del Estado-patrón³².

¿De qué manera los pobres, los excluidos del circuito social de la red patrimonial, sobreviven a esta situación? Aquí, el pensamiento de Vargas Llosa revela una flexibilidad con respecto a los principios clásicos del liberalismo económico, en cuanto demuestra que la realidad no puede amoldarse a las ideas, sino que las ideas deben *situarse* en la realidad. En contra de lo que el principio de libre mercado “legal” postula, Vargas Llosa celebra la informalidad del ciudadano desprovisto del manto patrimonial:

Hay quienes deploran la existencia de estas economías informales por la competencia “desleal” que los empresarios informales hacen a aquellos que operan en la legalidad y pagan impuestos, y proponen reprimirlas. Quienes piensan así confunden el efecto con la causa y quieren suprimir la fiebre preservando el tumor que la provoca. La “informalidad” no es el problema sino el Estado incompetente y discriminatorio, que empuja a los pobres a trabajar y a crear riqueza *fuera de ese sistema de privilegios y prebendas que es, en nuestros países, la “legalidad”*. El sector informal es, más bien, un síntoma alentador [de] cara al futuro, pues significa el principio de la reconquista, por iniciativa de los marginados, de *la noción de libertad en nuestra economía*³³.

³⁰ *Ibid.*, 238.

³¹ *Ibid.*, 302.

³² *Ibidem*. El énfasis es mío.

³³ *Ibidem*. El énfasis es mío.

La economía, aunque de fuerza liberal, es secuestrada por unos pocos. La antimodernidad se disfraza de modernidad en el nivel institucional. Por ende, en el plano individual, las prácticas económicas premodernas (el comercio informal) devienen estrategia de supervivencia y, paradójicamente, lo más cercano a la modernidad. Como señala Juan E. de Castro, la opción por la economía informal es propuesta como “una alternativa a la solución basada en el libre mercado a los problemas económicos de Perú y de la región”³⁴.

Aunque realista, la celebración del capitalismo “de los pobres” por parte de un intelectual cercano a las clases dominante es peligrosamente cómoda en cuanto deja intacta las causas que provocan esa situación de injusticia y precariedad social. No se trata de un espontáneo espíritu emprendedor: es, más bien, el instinto de supervivencia de los excluidos del tentáculo del capitalismo-patrimonial. Las prebendas del Estado para unos pocos capitalistas contradicen la noción de un desarrollo realmente “libre” de la economía. Las clases desfavorecidas no gozan de la libertad positiva prebendada para unos pocos. Y sin libertad positiva, la libertad es una ilusión. Una ficción social. Como el propio Vargas Llosa lo señala: “*Ser libres siendo pobres es gozar de una libertad precaria y solo a medias*. La libertad cabal y plena solo florecerá en nuestra región con la prosperidad, que permite a los hombres plasmar sus sueños y concebir nuevas fantasías”³⁵.

El *habitus* patrimonialista: entre las dictaduras y la minoría de edad

La segunda modalidad del patrimonialismo es política. Este patrimonialismo se manifiesta en dos ámbitos: los tipos de gobiernos predilectos por los latinoamericanos y la voluntariosa minoría de edad o el rechazo al ejercicio de la ciudadanía por parte de los individuos. Acudo, como clave de lectura para desbrozar esta forma de patrimonialismo, al concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu. Por este concepto, Bourdieu denota un grupo de disposiciones *adquiridas* por un sujeto pero sentidas como cuasinaturales. Los *habitus* varían según la relación de un individuo con los distintos tipos de capital (social, cultural, simbólico). Dicha relación programa actitudes y respuestas a los diferentes desafíos que afronte a lo largo de su vida. Se trata de un concepto que se hace cargo del sesgo de clase que incide en la trayectoria y en las actitudes social, política y cultural de cualquier sujeto:

Sistema de disposiciones durables, transportables, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como

³⁴ Juan. E. de Castro, *Mario Vargas Llosa: Public Intellectual in Neoliberal Latin America* (Tucson: The University of Arizona Press, 2011), 61. Las traducciones son mías.

³⁵ Vargas Llosa, *Sable*, 309. El énfasis es mío.

principios que generan y organizan prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a sus resultados sin presuponer un objetivo consciente en sus fines o un dominio expreso de las operaciones necesarias para obtener dichos fines. Objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser en absoluto el producto de una obediencia a las reglas, las estructuras que conforman el *habitus* pueden ser orquestadas colectivamente sin ser el producto de la acción organizadora de un conductor³⁶.

Propongo, para el siguiente tópico en los ensayos políticos de Vargas Llosa, el concepto de *habitus* patrimonialista. El acontecer y la reproducción social de una sociabilidad antimoderna –posibilitada por el patrimonialismo– no responde a una sustancia inmanente que incapacita a los latinoamericanos para la modernidad. Se trata, más bien, de prácticas sociales que permean y configuran, desde la infancia y según su situación de clase, las respuestas y los grados de integración de cualquier sujeto a este tipo de sociedad.

Dicho lo anterior, una constante devenida costumbre en la historia de la región, según Vargas Llosa, son las dictaduras. Ellas han sido de dos tipos. En primer lugar, la del cacique o “el caudillo clásico de nuestra historia”³⁷. Este legitima su dominio en la tradición patrimonialista arraigada en la cultura política. Un ejemplo de este tipo de caudillo es el general Omar Torrijos en Nicaragua: el “tipo de conductor carismático, hombre providencial, caudillo epónimo, fuerza de la naturaleza, héroe ciclónico que está por encima de todo y de todos –hombres, leyes, instituciones y que, dado el caso, se lleva de encuentro lo que se le pone delante para cumplir lo que considera su misión histórica”³⁸. Contrario a lo que define a una sociedad política moderna según Weber –la racionalización de los diferentes aspectos de la vida– y Habermas –el uso de la razón en el espacio público para construir una legalidad–, para este tipo de dictador latinoamericano “la razón de la fuerza prevalecerá siempre sobre la fuerza de la razón”³⁹. Se trata de un líder político que no conoce el diálogo: lo suyo son los monólogos. No escucha a los otros. Su modo verbal es el imperativo. Es el “que no duda”, el “que actúa como si no existieran interlocutores, solo oyentes”⁴⁰.

³⁶ “[S]ystems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations that can be objectively adapted to their outcomes without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary in order to attain them. Objectively “regulated” and “regular” without being in any way the product of obedience to rules, they can be collectively orchestrated without being the product of the organizing action of a conductor”, Pierre Bourdieu, “Structures, *Habitus*, Practices”, en *Contemporary Sociological Theory*, Craig Calhoun, Joseph Gerteis, James Moody, Steven Pfaff and Indermohan Virk eds. (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), 277.

³⁷ Vargas Llosa, *Sables*, 199.

³⁸ *Ibid.*, 198.

³⁹ *Ibid.*, 199.

⁴⁰ *Ibid.*, 198.

El segundo tipo de dictadura es la “ideológica”. Se trata de un sistema de gobierno despótico y autoritario basado en “esas formulaciones abstractas llamadas ideologías, esquemas a los cuales los ideólogos se empeñan en reducir la sociedad”⁴¹, aunque, para que quepa en ellos, sea preciso triturarlas”⁴². Esta forma de dictadura no es exclusiva de la región. No obstante, la amplia legitimidad que la mayoría de las dictaduras latinoamericanas han gozado en algún momento de su historia en sus respectivos países, descansa en la institución patrimonialista que acostumbró a los individuos a la verticalidad del poder y al tutelaje por parte del líder político. El caso por excelencia es la Cuba de Fidel Castro: “En la isla reina un totalitarismo vertical donde el jefe máximo tiene poderes omnímodos y es la única fuente de la verdad”⁴³. Este tipo de dictadura, ya sea “revolucionaria” (como la de Castro) o “reaccionaria” (como la de Pinochet), se caracteriza por la ausencia de modernidad política. Para Vargas Llosa, un régimen dictatorial como el chileno durante los años de Pinochet puede crear riqueza y fomentar el desarrollo económico, pero su sistema seguirá siendo antimoderno en cuanto no hay posibilidad de elecciones libres, fiscalización del poder y, sobre todo, libertad de pensamiento y de expresión: “Mi oposición al régimen cubano, como al chileno, uruguayo o paraguayo, no es por lo que en ellas hay de distinto –que es mucho– sino de común: que las políticas que practican se decidan y se impongan *de manera vertical*, sin que los pueblos que las sufren o se benefician de ellas puedan aprobarlas, desaprobadas o enmendarlas”⁴⁴. Más allá del tipo de régimen ideológico de estas dictaduras del siglo XX, lo común en las latinoamericanas es su sustento en líderes carismáticos cuya legitimidad descansa en el “inconsciente patrimonial” de la sociedad. O, para aludir a la imagen de Vargas Llosa, en la falta de una cultura política moderna que nos inmunice contra “la peste autoritaria”.

El segundo ámbito donde esta cultura patrimonial se manifiesta es en la responsabilidad política de los ciudadanos. En América Latina, los individuos se niegan a asumir su mayoría de edad –el pensar por sí mismos y el hacerse cargo de las acciones derivadas de la autonomía (Kant)–. En una nueva muestra de la flexibilidad conceptual operada en el ensayo, Vargas Llosa se desliga, por un momento, del método tradicional con que un liberal escudriñaría el problema de la cultura política de una sociedad –buscar causas en aspectos concretos antes que

⁴¹ Vargas Llosa no es del todo claro ni consistente en el uso del término “ideología” a lo largo de sus ensayos. Aquí, por ejemplo, el término alude a aquellos regímenes organizados en torno a un grupo de ideas políticas (un “ismo”) cuyo punto en común es la ausencia de democracia y el falseamiento de la realidad. En este sentido, ideología aquí es igual a ideocracia. Más adelante, también en nota, acoto otro uso del concepto.

⁴² Vargas Llosa, *Sables*, 259.

⁴³ *Ibid.*, 89.

⁴⁴ *Ibid.*, 282. El énfasis es mío.

culturalista–, para acudir a una explicación de índole *intrahistórica*⁴⁵ como clave para el rechazo a la ciudadanía:

Sobre el latinoamericano pesa, como una lápida, una vieja tradición que lo lleva a esperar todo de una persona, institución o mito, poderoso y superior, ante el que *abdica de su responsabilidad civil*. Esa vieja función dominadora la cumplieron en el pasado los bárbaros emperadores y los dioses incas, mayas o aztecas y, más tarde, el monarca español o la Iglesia virreinal y los caudillos carismáticos y sangrientos del siglo XIX. Hoy, quien la cumple es el Estado. Esos Estados a quienes los humildes campesinos de los Andes llaman “el señor gobierno”, fórmula inequívocamente colonial, cuya estructura, tamaño y relación con la sociedad civil me parece ser la causa primordial de nuestro subdesarrollo económico, y del desfase que existe entre él y nuestra modernización⁴⁶.

La lucha por la modernidad en América Latina reclama, imperiosamente, que los individuos acepten su rol de ciudadanos, con los derechos y deberes que esto implica. Para utilizar la imagen kantiana, se debe asumir en su totalidad la mayoría de edad social.

Como señala Habermas, la autonomía privada implica ilustración. La opinión pública –uno de los cinco factores constitutivos de una democracia, según Vargas Llosa–, en cuanto conjunto de individuos autónomos, resulta de la interacción y encuentro cívico entre sujetos que mediante su raciocinio particular discuten y deliberan entre sí “lo social”⁴⁷, esto es, “la forma de vivir en común”⁴⁸. La cultura patrimonial, al promover la abdicación de la responsabilidad civil y la perpetuación de un régimen vertical y autoritario, atenta contra esta modernidad. La verdadera libertad política exige socavar esta institución social. Es una tarea ardua, que

⁴⁵ Por “índole *intrahistórica*”, aludo a la estrategia argumentativa de identificar rasgos sociales y culturales históricamente definidos, pero de larga data en una sociedad, lo que los hace aparecer como rasgos intrínsecos, casi “esencialistas”. La *intrahistoria* de un pueblo, dice Miguel de Unamuno, es el estrato “debajo de la historia” donde mora “el alma” de los antepasados de un pueblo, “adormecida tal vez, soterrada bajo capas sobrepuestas, pero viva siempre”. Es la historia larga –“tradición eterna”– de una sociedad. *Intrahistóricas* son “las fuerzas que encarnaron en aquellas ideas” que reconocemos como rasgos concretos de una sociedad: las formas, las mentalidades, las nacionalidades, entre otros, y que inciden en las creencias de una sociedad. Sin desconocer el hilo que, sin dudas, une a la tradición patrimonialista desde los pueblos pre-incaicos hasta hoy, la tarea del crítico es no olvidar que se trata de prácticas social e históricamente instituidas, y no de una invariante esencialista. Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo* (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1943), 29, 62, 28, 51.

⁴⁶ Vargas Llosa, *Sables*, 300-301. El énfasis es mío.

⁴⁷ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural en la vida pública* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2014), 88.

⁴⁸ Hannah Arendt, citada en Habermas, *ibíd.*, 57.

requiere el uso de la razón, el cotejo de ideas y el reino de las palabras por sobre la fuerza en la esfera pública. Vargas Llosa tiene razón, aunque esta no lo libra de un error de énfasis en su lectura sobre la institución patrimonial en la historia: no se trata de una disposición psicológica congénita, sino de una serie de actitudes y respuestas configuradas históricamente por la sociedad. En otras palabras, un *habitus* patrimonialista.

La prestidigitación de lo social: casuismo y ficcionalización de la realidad

Un segundo orden de obstáculos para la modernidad política en América Latina lo constituyen las operaciones de la prestidigitación de lo social. Por operaciones de prestidigitación de lo social pienso en dos fenómenos que impiden aprehender la realidad en su dimensión fáctica mediante su enmascaramiento retórico y simbólico. Si bien dichas operaciones trabajan en circuitos diferentes, ambas son nocivas –y hasta aliadas– cuando se trata de dificultar la identificación, el análisis y la propuesta de soluciones al problema de la imposibilidad de la modernidad. La primera de ellas opera en el plano simbólico, y es la ficcionalización de la situación social del país. La segunda, cuya operación es también simbólica, opera en el circuito del discurso (en un sentido foucaultiano) y ha devenido una institución social. Se trata del casuismo.

La ficción en la sociedad o el autoengaño con lo real

La ficcionalización de lo social produce un autoengaño respecto a la realidad que habitamos. La “tentación de la irrealidad”⁴⁹, como Vargas Llosa llama a este autoengaño, es una forma de optimismo ingenuo que rechaza ver la realidad para convencerse, en cuanto individuo, de que su sociedad es o debe ser una suerte de paraíso.

[D]esnaturalizar la realidad y sustituirla por la ilusión. Esta magia –abolir lo real y recrearlo con la fantasía– me parece muy respetable, y la practico con ardor, pues es lo que hacen los novelistas –todos los artistas–, pero no es una práctica recomendable para quien quiere saber lo que está ocurriendo a su alrededor en el campo político y social y contribuir de manera efectiva –inmediata– a combatir, allí donde aparezca, alguno de los tentáculos de la hidra de la iniquidad⁵⁰.

⁴⁹ Vargas Llosa, *Sables*, 220.

⁵⁰ *Ibíd.*, 263.

La ficcionalización de la realidad, a nivel colectivo, es una de las armas predilectas del “nacionalismo”: “cultura de los incultos, una entelequia ideológica⁵¹ construida de manera tan obtusa y primaria (...) que hace de la pertenencia a una abstracción colectiva –la nación– el valor supremo y la credencial privilegiada de un individuo”⁵².

El divorcio entre creación literaria y mundo social no es exclusivo del Vargas Llosa “liberal” o, para sus detractores, “reaccionario”. Según Juan E. de Castro, ya en “La literatura es fuego”, su discurso de recepción del premio Rómulo Gallegos en 1967 –esto es, antes del caso Padilla–, aparece esta “tensión perpetua entre creación literaria real y sociedad”⁵³. Para Yvon Grenier, es una preocupación axial de Vargas Llosa distinguir los límites entre literatura y política⁵⁴. La primera pertenece al ámbito de lo privado; la segunda, al de lo público, a lo social (el ámbito de la vida en común, según la definición de Hannah Arendt). El poder creativo de la literatura, su “transgresión” de la realidad, “debe limitarse a la esfera privada, la que para Vargas Llosa significa básicamente imaginación y erotismo”⁵⁵. La literatura y la política “requieren límites bien definidos”⁵⁶. Cualquier forma de ficcionalización de la realidad social –terreno de la política–, debe ser expulsada de la esfera pública. El nacionalismo, en tanto “forma extrema de la irracionalidad política”⁵⁷, está más cerca de la literatura que de la política: si creadoras en el arte (siempre individual), la irracionalidad y las pulsiones son destructivas en el terreno social. “Para Vargas Llosa, el poder creativo de la imaginación está ligado a la liberación de las pasiones, deseos y miedos más profundos de uno. Estos pueden siempre colisionar con las normas establecidas e inspirar violencia e irracionalidad”⁵⁸.

Cuando menos extrema, la ficcionalización colectiva igual es nociva: la “literaturalización” de la realidad política no hace más que mistificar lo social y, con ello, impedir la crítica. A lo largo de sus ensayos, Vargas Llosa señala dos ejemplos notorios de la opción por la tentación de la irrealidad que impiden una crítica de los factores que afectan el progreso de una sociedad. El primer caso es Argentina, “país que, desde hace ya muchos lustros, no solo en su vida literaria (cultura eximia del género fantástico), sino también social, económica y política manifiesta, como Borges, una notoria preferencia por la irrealidad y un rechazo

⁵¹ En un nuevo uso de la palabra ideología, Vargas Llosa parece emplearlo en su sentido crítico más tradicional, a saber, el de la larga tradición proveniente de Marx: la ideología como falsa conciencia y, ya en un sentido adorniano, como mistificación de la realidad.

⁵² Vargas Llosa, *Sables*, 245.

⁵³ De Castro, *Mario*, 49.

⁵⁴ Yvon Grenier, “The Private and the Public. Mario Vargas Llosa on Literature and Politics”, en *Gunshots at the Fiesta. Literature and Politics in Latin America*, Maarten Van Delden e Yvon Grenier (Nashville: Vanderbilt University Press, 2009), 212.

⁵⁵ *Ibid.*, 211.

⁵⁶ *Ibid.*, 212.

⁵⁷ Vargas Llosa, *Sables*, 230.

⁵⁸ Grenier, *ibid.*, 211.

despectivo por las sordideces y mezquindades del mundo real, por la vida posible”⁵⁹. Tras “unas cuantas décadas [en las que tuvo] uno de los niveles de vida más altos del mundo” –la modernidad periférica de Sarlo–, Argentina se niega a aceptar, entre otros, la imposibilidad de mantener la paridad peso-dólar y su situación de nación con problemas propios de un país latinoamericano. En un determinado momento, los argentinos incluso llegaron “a creerse europeos, exonerados de los embrollos y miserias sudamericanos, más cerca de París y Londres que de Asunción o La Paz”⁶⁰. Esa ficción, en los noventa, fue “una ficción suicida”⁶¹: coartó la asunción de su realidad (la inflación y la deuda externa que hipotecaron su desarrollo y que, entre otros, fueron causantes de la crisis político-social acaecida desde los corralitos).

El segundo caso de ficcionalización de la realidad toca directamente a Vargas Llosa. En 1979, de regreso en su país, enfrenta “una amenaza de juicio por ‘difamación en agravio del Perú’”⁶². Tras firmar una carta junto a otros peruanos y chilenos “con motivo del centenario de la guerra del Pacífico”⁶³, el novelista publica un artículo titulado “El culto de los héroes”. En él señala que “hay en Lima niños que les disputan las basuras a los perros”⁶⁴. El artículo aparece en varios países. Vargas Llosa entiende de inmediato que la amenaza no es por lo que él denuncia sino, más bien, porque su artículo circula en el extranjero, “difamando”, así, la imagen del Perú. El patriotismo le exige hablar de una Lima novelada antes que la real. Ficcionalizar la realidad social:

O sea, está permitido decir que en Lima hay niños que compiten con las basuras de los perros (no he ido a buscar con lupa ese espectáculo: me doy de bruces con él, cada mañana, en el malecón de Barranco) a condición de que no se sepa en el extranjero, pues eso ofendería la dignidad nacional. Si lo he comprendido, el honor nacional depende más de las apariencias que de las realidades⁶⁵.

La ficcionalización de la realidad social, por ende, solo favorece al patriotismo y a la inmovilidad social. Por lo mismo, el premio Nobel peruano la rechaza. Cualquier tipo de sociedad y de régimen político que exija la irrealidad solo enmascara la miseria y otras dificultades que sufren los sujetos no abrazados por el tentáculo patrimonial. La tentación de la irrealidad no es endógena a una posición política.

⁵⁹ Vargas Llosa, *Sables*, 219.

⁶⁰ *Ibid.*, 220.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibid.*, 181.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibid.*, 182.

⁶⁵ *Ibid.*, 183.

Casuismo

La segunda operación de prestidigitación de lo social es el casuismo. Por casuismo aludo a la casuística, entendida como una “moral de acomodación”⁶⁶ que subordina casos de conciencia particulares “y los ‘efectos desordenados’ a reglas generales”⁶⁷. Es decir, una operación que “permite la aplicación prudente y casuística de verdades generales a casos particulares, o vivir de acuerdo a principios reconocidos como verdaderos”⁶⁸. La moral acrobática del casuismo ajusta la letra en aquellas prácticas sociales que, *strictu sensu*, derogan⁶⁹ las ideas y normas que consagra esa letra y que, sin embargo, son sentidas y proyectadas como “en regla” por sus practicantes. Si bien Vargas Llosa no utiliza este término, gran parte de su impugnación de los regímenes dictatoriales en América Latina y de la dificultad de alcanzar la democracia sindicadas las operaciones de “casuismo” discursivo como las responsables de legitimar este orden social.

En las izquierdas autoritarias, según Vargas Llosa, el casuismo se percibe en –y se puede definir como– la “moral de la cólera selectiva”⁷⁰. Entre sus practicantes, no solo destacan líderes políticos como Fidel Castro, sino también escritores como Pablo Neruda o Julio Cortázar. Sobre este último, Vargas Llosa señala la acrobacia moral de su solicitud de “distinguir entre dos injusticias, la que se comete en un país socialista, que es, según él, un mero ‘accidente de ruta’ –*incident de parcours*– que no compromete la naturaleza básicamente positiva del sistema, y la de un país capitalista o imperialista, que, ella sí, manifiesta una inhumanidad esencial”⁷¹. Se trata de la también llamada “moral tuerta que la sabiduría popular satirizó en el refrán ‘Ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio’”⁷². Esta modalidad de la casuística es también aplicable a la derecha autoritaria, que habla de libertad económica y “liberación” política mientras viola derechos humanos y reprime a los ciudadanos disidentes⁷³.

⁶⁶ Richard M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1999), 85.

⁶⁷ *Ibid.*, 54.

⁶⁸ *Ibid.*, 55.

⁶⁹ Hozven, *Ibid.*, 3.

⁷⁰ Vargas Llosa, *Sables*, 258.

⁷¹ *Ibid.*, 258.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Nota *a posteriori*: este ensayo fue escrito durante el año 2018. Los acontecimientos acaecidos en Chile desde el 18 de octubre del año 2019 otorgan una resonancia mayor a esta observación crítica escrita entonces: en Chile se han violado los derechos humanos reiteradamente durante los últimos meses del año 2019 por parte de un gobierno electo democráticamente, pero que ha hecho uso de prácticas represivas propias de una cultura política autoritaria. Se trata de un gobierno con moral selectiva: ha criticado abierta y reiteradamente la indesmentible dictadura de Nicolás Maduro y sus atropellos a los derechos humanos, pero ha relativizado e incluso refutado los informes sobre violaciones a derechos humanos en Chile elaborados por los mismos organismos que acreditaron esas violaciones en Venezuela. Esto es casuismo

La otra modalidad de la casuística es la que podemos llamar el eufemismo político. Se trata del despliegue de una serie de palabras políticamente correctas y modernas para mantener el orden social impune o bien “abdicar” de una responsabilidad política democrática. Sobre esta última, el ejemplo de Vargas Llosa es la decisión de la Unión Europea de abrir relaciones bilaterales con Cuba: “Acercamiento, diálogo, diplomacia privada, son eufemismos mentirosos para lo que, hablando claro, es una abdicación vergonzosa de un gobierno que, en clara contradicción con sus orígenes y su naturaleza democrática, decide contribuir a la supervivencia de una dictadura”⁷⁴. El eufemismo político como casuismo es el mismo que en el Perú, por ejemplo, posibilitó “el autoritarismo, desembozado o encubierto”⁷⁵ del fujimorismo. Este eufemismo político transa “galimatías conceptuales” que embriagan a la sociedad al tiempo que ocultan un régimen antimoderno. En el plano de las reformas sociales, el casuismo político es el del *mucho ruido y pocas nueces*, ya que suele arropar discursivamente transformaciones “a veces más ruidosas que efectivas”⁷⁶. Esta modalidad del casuismo goza de un poder de efectividad seductor para todos aquellos que buscan mantener el orden social disfrazado de ropajes de dinamismo. Es el caso de los fracasos, durante los noventa, de las estrategias de apertura económica en Argentina y Perú, donde “las políticas económicas (...) eran ‘liberales’ de nombre, pero no de contenido, pues en ellos la corrupción hacía el efecto de un veneno que destruía y envilecía las reformas, para beneficiar a grupos privilegiados de políticos y empresarios”⁷⁷. En definitiva, el casuismo, como institución social, refuerza y legitima esa otra institución social antimoderna en Latinoamérica, el patrimonialismo.

Ahora bien, ¿por qué el casuismo es antimoderno? La respuesta no tiene tanto que ver con los “usos” que se le ha dado (los recién descritos), sino con un elemento constitutivo del casuismo: su “acomodación” de la realidad y la moral. Se desvanece a sí misma la crítica que modifica su criterio de juicio en función de una ideología política superior –marxismo, neoliberalismo, incluso liberalismo–, ya que se torna casuista, acomodaticia y, por tanto, políticamente inmoral. Lo que se necesita es una postura en que los principios modernos sean un criterio universal y constante, como lo exige la racionalización (Weber) y universalización (Habermas) de los principios rectores de la vida moderna. En su función cívica, Vargas Llosa piensa que esto lo diferencia de intelectuales de izquierda como Mario Benedetti: “nuestras diferencias no consisten en que yo defienda la reacción y él el progreso,

puro y debilidad democrática. Lo paradójico en relación con el tema de este ensayo es que el mismo Vargas Llosa, quien realiza esa crítica, es de algún modo uno de los grandes aliados intelectuales en la escena internacional del presidente (electo democráticamente y al mismo tiempo líder de un gobierno violador de derechos humanos) Sebastián Piñera.

⁷⁴ *Ibíd.*, 93.

⁷⁵ *Ibíd.*, 87.

⁷⁶ *Ibíd.*, 196.

⁷⁷ *Ibíd.*, 214.

sino, aparentemente, en que yo critico por igual a todos los regímenes que exilian (o encarcelan o matan) a sus adversarios, en tanto que a él esto le parece menos grave si se hace en nombre del socialismo”⁷⁸. ¿Está libre Vargas Llosa de la selectividad moral de la que hablaba? ¿Es inmune contra las ficciones sociales?

Excursus. La prestidigitación en clave literaria: quijotismo versus gesticulismo

Me gustaría cerrar este apartado sobre las modalidades de la prestidigitación social con una breve distinción de estas dos estrategias (ficcionalización de la realidad y casuismo) en virtud de sus fines perseguidos y sus efectos sociales. Aunque ambas son formas de prestidigitación de lo social, podemos entender cada una a partir de su similitud con modelos literarios diametralmente opuestos. La ficcionalización de la realidad social es *contraquijotesca*. El casuismo político, en cambio, es *gesticulista*. Tomo esta noción de *El gesticulador* de Rodolfo Usigli⁷⁹.

La sociedad que ficcionaliza la realidad opera como don Quijote, para quien la realidad no es el elemento “fáctico”, sino más bien un relato creador de un nuevo mundo que, como condición de posibilidad, requiere del mundo real para proyectarse. Dulcinea, la musa del caballero andante, es una ficción, pero ella no podría existir sin un soporte material que la encarne: Aldonza Lorenzo, una campesina –a todas luces– rústica y más hábil en el dominio de los puercos que en el de la corte. Pero para don Quijote es celestial, casi una Beatriz dantesca. Acción individual, la ficcionalización de la realidad puede ser literariamente ubérrima e individualmente movilizadora. Acción colectiva, con el objeto de enmascarar la situación social de un país, la ficcionalización de la realidad es *contra-quijotesca*, en cuanto se trata de un quijotismo yermo y estancado, un quijotismo desventurado: tanto por la mentira social como por la falta de aventuras, de movilidad creadora de los sujetos. La ficcionalización de la realidad en tanto ideología, en este sentido, siempre tiene algo de literaria, de *quijotesca*: su relato requiere de un momento de verdad verificable en la historia (los caballeros para don Quijote; los europeos de Sudamérica para los argentinos dada su modernidad periférica; el Tahuantisuyo para los peruanos, según Vargas Llosa). Este momento de verdad –histórica– del relato, cimenta la casa mental donde moran los sujetos mientras ignoran la verdad.

⁷⁸ *Ibid.*, 284.

⁷⁹ Escrita por Rodolfo Usigli en 1938 pero presentada recién en 1947, *El gesticulador* es una obra de teatro que plantea una de las primeras críticas públicas a los líderes políticos de la Revolución Mexicana mediante una crítica a la “demagogia” entendida como el lenguaje de la hipocresía política, donde se pueden asumir discursos revolucionarios o democráticos mientras en la práctica política se traicionan esas convicciones. La obra fue prohibida tras sus primeras presentaciones a la luz de esta crítica al lenguaje político de los líderes de la revolución institucionalizada.

Dicha ignorancia, al ser impuesta colectivamente, rara vez es una operación activa. De allí que lo que de ella resulta sea un quijotismo yermo y desventurado. Un contra-quijotismo.

El casuismo, en cambio, es gesticulista. Su procedimiento es hipócrita-cómico. Cuando digo hipócrita-cómico pienso en el hecho de que esta hipocresía mistificadora de la realidad busca la conciliación de las diferencias sociales (la comedia, según Haydeen White) en el terreno simbólico, dejando intacta las estructuras objetivas que generan ese conflicto. Este procedimiento es gesticulista pues el espacio político-simbólico que abre es aquel donde reina la demagogia. Acudo a la figuración de Rodolfo Usigli:

La demagogia no es otra cosa que la hipocresía mexicana sistematizada en la política. Es el lenguaje siempre hablado y jamás escrito –aunque impreso–, por el que los candidatos y las instituciones políticas encarecen y disfrazan sus intenciones y sus conquistas hasta darles un aspecto universal y moderno. La demagogia entre nosotros suple a la realidad, excita la actitud de creer y tiende a precipitar el proceso de colectivización de las mentiras; pero no es una u otra, sino el instrumento de todas ellas⁸⁰.

En el plano de la conciencia individual, el autoengaño del casuismo es activo. Su enmascaramiento de la realidad no es una fantasía, sino una estrategia para mantener los privilegios de unos pocos con la complicidad, optimista o resignada, de la mayoría social.

Es una operación que busca “liberar” a los individuos de cualquier tara moral y, así, permitirles “vivir con la conciencia tranquila”⁸¹. Derrotar esta institución social exige una crítica racional basada en principios universales que impidan la acomodación. Solo esta crítica puede ayudar “a no cegarse y asumir la realidad entera, no descomponiéndola y mutilándola artificialmente para bañarse de buena conciencia”⁸². La gesticulación no es un mal solo de la estructura política patrimonialista de la sociedad, sino también de los individuos que no pueden sacudirse su *habitus* patrimonialista: en América Latina, “[s]omos demócratas cuando la democracia nos favorece. Dejamos de serlo cuando el sistema nos perjudica, defrauda y nos parece incapaz de enfrentar los asuntos del modo que quisiéramos. Entonces, [como el patrón] desacatamos las reglas del juego”⁸³.

⁸⁰ Rodolfo Usigli, “Las máscaras de la hipocresía”, en *Anatomía del mexicano*, Roger Bartra ed. (Ciudad de México: Editorial DeBolsillo, 2006), 135. Énfasis en el original.

⁸¹ Vargas Llosa, *Sable*, 185.

⁸² *Ibid.*, 226.

⁸³ *Ibid.*, 289.

Entre la crítica democrática y el enmascaramiento del *statu quo*: elogio y crítica a Vargas Llosa (un cierre)

En 1990, Mario Vargas Llosa devino *persona non grata* en México por su “inelegante” –en sus palabras– crítica al sistema político mexicano. Invitado al Encuentro de Intelectuales organizado por la revista *Vuelta* para debatir en torno al concepto de Libertad tras la caída del bloque soviético, Vargas Llosa, ante las cámaras de TV Azteca⁸⁴, postuló que México distaba de ser una democracia. En respuesta a la idea de Octavio Paz, líder de *Vuelta*, de que México no había sido parte de la tradición autoritaria hispanoamericana, el novelista lanza la tesis de que este es más bien una peculiar forma de gobierno autoritario: los –hasta entonces– sesenta y un años de hegemonía priísta son “una dictadura camuflada, de tal modo que puede parecer no ser una dictadura. Pero tiene (...) todas las características de una dictadura”⁸⁵. Dichos rasgos son cuatro: (1) falta de alternancia en el poder frente a la permanencia, “no de un hombre, sino de un partido [el PRI]”; (2) libertad relativa de la crítica, en cuanto se permite aquella afín a la imagen democrática pero se suprime, “por todos los medios, incluso los peores”, la que ponga en riesgo la permanencia; (3) creación de una retórica, de un relato, que justifica el régimen y actualiza su legitimidad; y (4) reclutamiento de los intelectuales, “sobornándolo[s] de una manera muy sutil, a través de trabajos”, “de nombramientos” y “de cargos públicos” para tener controlada la crítica.

La intervención de Vargas Llosa es destacable por dos elementos. Primero, porque ejemplifica la prominencia de los conceptos aquí desplegados para analizar los obstáculos a la modernidad recurrentes en sus ensayos, pero no bien identificados por él: el patrimonialismo (aquí, mediante el reclutamiento y trabajo de los intelectuales dentro del tentáculo del partido-patrón) y el casuismo (a través de la retórica demagógica). Segundo, porque despeja cualquier duda posible sobre la posición política desde la cual el premio Nobel peruano interviene en la esfera pública: el liberalismo. “[D]octrina” con un par de “principios básicos estructurados en torno a la defensa de la libertad política y de la libertad económica –es decir,

⁸⁴ Entre el 27 de agosto y el 2 de septiembre de 1990, Octavio Paz organiza con el grupo reunido en torno a su revista, *Vuelta*, y con el apoyo de TV Azteca, el encuentro “La experiencia de la libertad”. Este encuentro reúne a intelectuales de reconocida trayectoria internacional, entre los que destacan Leszek Kolawoski, Bronislaw Geremek, Adam Michnik, el poeta Czeslaw Milosz, Norman Manea, Carlos Franqui, Cornelius Castoriadis, Daniel Bell, Peter Sloterdijk y Mario Vargas Llosa. La peculiaridad del encuentro es que fue televisado para audiencias masivas. En una de las mesas donde participan Enrique Krauze y Vargas Llosa, el novelista peruano realiza las aseveraciones descritas en el cuerpo del texto. Al día siguiente de su intervención, Vargas Llosa abandonó el país en un gesto que ha sido leído como una invitación diplomática a dejar México tras su crítica pública al régimen.

⁸⁵ Vargas Llosa, “Vargas Llosa y la dictadura perfecta”. Intervención en debate de 1990 “Encuentro de *Vuelta*” en Ciudad de México, transmitido por Televisa. Video de Youtube consultado en diciembre de 2019, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kPsvVWg-E38>.

de la democracia y del mercado libre— (...)”⁸⁶, el liberalismo para Vargas Llosa sería la única filosofía política que protegería “al individuo frente al Estado”⁸⁷ o cualquier forma de colectivismo⁸⁸. La única, también, que asegura la *legalidad* y la independencia de un sistema judicial que vele por su correcto funcionamiento⁸⁹.

Desde su trinchera, Vargas Llosa no solo ha criticado al autoritarismo, sino que también ha defendido a los actuales regímenes “liberales” frente a las críticas de la izquierda. En su ensayo de 1998 “El liberalismo entre dos milenios” es elocuente: como otros “aleteos (...) de la idiotez humana”, el “neoliberalismo” es un “novísimo fantasma edificado” por los “miedos y fobias” de los enemigos de la libertad⁹⁰. Con esta etiqueta, piensa, los críticos buscan “devaluar semánticamente, con el arma corrosiva de la irrisión, la doctrina que simboliza (...) los extraordinarios avances... en el largo transcurso de la civilización humana”⁹¹. El neoliberalismo —sentencia— no existe: “Decir ‘neoliberal’ equivale a decir ‘semi’ o ‘seudo’ liberal, es decir, un puro contrasentido. O se está a favor de la libertad o se está en contra, pero no se puede estar semi a favor o seudo a favor de la libertad, como no se puede estar ‘semimbarazada’, ‘semivivo’ o ‘semimuerto’”⁹².

Beligerante y valiente (pocos escritores latinoamericanos asumen “explícitamente” su liberalismo después de haber abrazado el socialismo), Vargas Llosa también es “ideológico”, en el sentido peyorativo de mistificación de la realidad con que usa el término para criticar a la izquierda. El neoliberalismo sí existe. Desconocerlo es enmascarar la realidad social con una ficción política. Sin entrar en disquisiciones politológicas, tres rasgos distinguen al neoliberalismo del liberalismo: “la idea de la superioridad (...) de lo privado sobre lo público”, la presunción no confesa de que el mercado “tiene que ser creado, apuntalado, defendido por el Estado” y la idea de que “[e]l mercado es la expresión material, concreta, de la libertad”⁹³. En un régimen liberal, libre mercado y democracia están en un mismo nivel; en uno neoliberal, el libre mercado está por sobre la condición de *legalidad* democrática que Vargas Llosa le exige a la democracia: reglas del juego similares para la vida social. En los regímenes neoliberales latinoamericanos, el “poder económico” ha operado lo que Michelangelo Bovero caracteriza como un rasgo antiliberal del neoliberalismo: el debilitamiento de “casi todo tipo de regla y vínculo jurídico para la acción económica, con lo cual favorecen el desarrollo de poderes (...) casi ilimitados” que permiten a unos pocos “eludir, desnaturalizar o atropellar cualquier

⁸⁶ Vargas Llosa, *Sables*, 313.

⁸⁷ *Ibíd.*, 329.

⁸⁸ *Ibíd.*, 313.

⁸⁹ *Ibíd.*, 330.

⁹⁰ *Ibíd.*, 312.

⁹¹ *Ibíd.*, 312-313.

⁹² *Ibíd.*, 313.

⁹³ Fernando Escalante Gonzalbo, *El neoliberalismo* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2015), 20-21.

sistema de garantías”, de derechos “liberales”⁹⁴. Se trata de “la libertad del lobo”⁹⁵. Para el Vargas Llosa de los últimos veinte años, como señala Juan E. de Castro, la libertad económica es la más relevante de las libertades liberales: “tiene una fe casi religiosa en la eficacia del libre mercado no solo como la herramienta central de control para la distribución de recursos, pero también, incluso más importante, como la fundación necesaria para lo que él llama la cultura de la libertad”⁹⁶.

Esta defensa del neoliberalismo sitúa a Vargas Llosa en una contradicción con su propia definición de democracia: muchos de estos regímenes niegan, en la práctica, tanto la legalidad que él le exige a una democracia como la promesa liberal de la igualdad de los individuos frente al “sistema”. Sobre lo primero, véanse sus defensas a Sebastián Piñera en Chile. En 2010, el novelista apoyó públicamente a Piñera. Este apoyo no reviste, en mi opinión, contradicción ideológica. Sí, en cambio, el de 2017, ya descubiertos los atentados contra la legalidad del primer gobierno de Piñera. El principal: la Ley de Pesca, cuyo párrafo quinto le fue dictado por el dueño de una pesquera al ministro piñerista Pablo Longueira. ¿Qué libre competencia puede existir con una ley que entrega el monopolio a siete familias, las que, además, le dictan la ley al gabinete de Piñera? El capitalismo patrimonialista atenta contra el libre mercado y la libre competencia. Pero Vargas Llosa, en esta pasada, prefiere ser obsecuente ante esta realidad: en Latinoamérica, la liberalización económica de las últimas décadas ha ido acompañada, en muchas ocasiones, de un capitalismo de conducta patrimonial, de una privatización que favorece a cercanos al poder o a aquellos que, como con Obredecht, sobornan a los políticos para anular la competencia.

La segunda crítica a Vargas Llosa es su ceguera ante la indesmentible inequidad “de nacimiento” de los individuos en un régimen donde el poder económico prácticamente anula las “garantías” perseguidas por los liberales. En “Confesiones de un liberal igualitario”, Pedro Salazar Ugarte señala: “Los poderes privados [mas no los derechos] merecen especial desconfianza. ‘Poderes salvajes’, los llama Ferrajoli, porque mantienen una tendencia permanente a escapar de los límites y de los vínculos que pretenden acotarlos”⁹⁷. Vargas Llosa traiciona su espíritu crítico al obviar este “detalle” en los regímenes neoliberales que defiende: el poder económico, hoy, ha demostrado estar por encima de la legalidad. Para un crítico de temperamento liberal y dentro de un marco jurídico de Estado de derecho, la “propiedad privada” que él defiende sin duda debe ser protegida por el Estado. Pero la propiedad concentrada en excesos groseros como los latinoamericanos, es

⁹⁴ Bovero, “La libertad”, 43.

⁹⁵ *Ibid.*, 44.

⁹⁶ Juan E. de Castro, “Mr. Vargas Llosa goes to Washington”, en *Vargas Llosa and Latin American Politics*, Juan de Castro y Nicholas Birns eds. (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010), 26.

⁹⁷ Pedro Salazar Ugarte, “Confesiones de un liberal igualitario”, *Nexos* online (2014), consultado en diciembre de 2019, disponible en <https://www.nexos.com.mx/?p=19304>.

una forma de poder que se escuda en la libertad económica para evitar cualquier limitación en la esfera pública. Una concentración excesiva de la riqueza, sobre todo acompañada del poder político, como en el caso chileno, sienta las bases para una sociedad donde *la legalidad se desvanece*. Del mismo modo, en la práctica latinoamericana, esta concentración de riqueza, junto a la mercantilización de derechos sociales básicos (salud, educación), boicotean la igualdad de oportunidades para el desarrollo de los proyectos de vida individuales. Y esta última, justo es recordarlo, es un imperativo moral fundante del liberalismo clásico.

Lo que ocurre con Vargas Llosa, en síntesis, es un enmascaramiento casuístico del neoliberalismo latinoamericano con la retórica liberal que niega la situación concreta de estas sociedades. En la débil cultura política liberal de nuestra región – esto es, separación de poderes, igualdad ante la ley, libre competencia en el mercado sin favores del Estado, meritocracia antes que nepotismo o clientelismo –, el neoliberalismo ha encajado a la perfección con el patrimonialismo. La defensa de figuras como Piñera entroniza el neoliberalismo. Si antes fue el socialismo el que encajó con una forma de patrimonialismo mediante el caudillo carismático, hoy es el neoliberalismo el que disfraza esta vieja institución antimoderna. En otras palabras, un liberalismo que no transforma nada: “el liberalismo solo es valioso si es un proyecto con vocación práctica y con sentido transformador. De lo contrario se convierte en una retórica conservadora aliada del *statu quo*”⁹⁸.

El pensamiento político de Vargas Llosa despliega una curiosa paradoja. Durante su lucha contra los autoritarismos latinoamericanos (con posterioridad al caso Padilla, en 1971), su *liberalismo disidente* fue *germinación fecunda*. En los últimos veinte años, en cambio, la legitimación casuística de los regímenes neoliberales convierte su *liberalismo triunfante* en *obsecuencia yerma*. Vargas Llosa ha creado su propia ficción del presente social latinoamericano. Mientras desconozca el componente neoliberal de estos regímenes, su liberalismo es más bien un conservadurismo social. Sus argumentos, demagogia retórica y defensa del *statu quo*. Las fórmulas de su abogacía neoliberal, el más obsecuente parlamento de alguno de sus personajes literarios. El eufemismo de la igualdad legal en las democracias neoliberales, su reciente ficción política: su propia demagogia. Pagano, Vargas Llosa fue quijote de la libertad; pontífice, es el gesticulador neoliberal.

⁹⁸ Salazar Ugarte, *ibid*.

Referencias bibliográficas

- Bourdieu, Pierre. “Structures, *Habitus*, Practices”. En *Contemporary Sociological Theory*, Craig Calhoun, Joseph Gerteis, James Moody, Steven Pfaff e Indermohan Virk editores, 276-288. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Bovero, Michelangelo. “La libertad y los derechos de libertad”. En *¿Cuál libertad? Diccionario mínimo contra los falsos liberales*, Michelangelo Bovero coordinador, 21-46. Ciudad de México: Editorial Océano, 2010.
- De Castro, Juan E. *Mario Vargas Llosa: Public Intellectual in Neoliberal Latin America*. Tucson: The University of Arizona Press, 2011.
- _____. “Mr. Vargas Llosa goes to Washington”. En *Vargas Llosa and Latin American Politics*, Juan de Castro y Nicholas Birns editores, 21-27. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010.
- De Unamuno, Miguel. *En torno al casticismo*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe S.A., 1943.
- Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2012.
- Escalante Gonzalbo, Fernando. *El neoliberalismo*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2015.
- Grenier, Yvon. “The Private and the Public. Mario Vargas Llosa on Literature and Politics”. En *Gunshots at the Fiesta. Literature and Politics in Latin America*, Maarteen Van Delden e Yvon Grenier editores, 195-212. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural en la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2014.
- Herrera, Bernal. “Vargas Llosa, Premio Nobel: medios, crítica, política y literatura”. En *El universo de Mario Vargas Llosa y sus resonancias*, Elvira Gómez-Vidal Bernard compiladora, 31-42. Pessac: Presses universitaires de Bourdeaux, 2011.
- Hozven, Roberto. “‘Formulación’ Proyecto FONDECYT 1160230”, 2015. Inédito.
- Morse, Richard M. *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1999.
- Paz, Octavio. “Hora cumplida (1929-1985)”. En *Obras completas 8. El peregrino en su patria*, 383-395. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Salazar Ugarte, Pedro. “Confesiones de un liberal igualitario”. Nexos online (2014). Consultado en diciembre de 2019, disponible en <https://www.nexos.com.mx/?p=19304>.

- Sani, Giacomo. "Cultura política". En *Diccionario de política*, Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino editores, 415-417. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2015.
- Usigli, Rodolfo. "Las máscaras de la hipocresía". En *Anatomía del mexicano*, Roger Bartra editor, 130-145. Ciudad de México: Editorial DeBolsillo, 2006.
- Vargas Llosa, Mario. "Discurso del Nobel", Estocolmo (2011). Consultado en diciembre de 2019, disponible en https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2010/vargas_llosa/25185-mario-vargas-llosa-discurso-nobel/.
- _____. *Sables y utopías. Visiones de América Latina*. Ciudad de México: Aguilar editor, 2009.
- _____. "Vargas Llosa y la dictadura perfecta". Intervención en debate "Encuentro de Vuelta" en Ciudad de México, transmitido por Televisa (1990). Consultado en diciembre de 2019, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kPsVVWg-E38>.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Recibido: 18 de febrero de 2019

Aceptado: 27 de mayo de 2019

Sobre el autor

Miguel Enrique Morales. Profesor instructor en la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile). Investigador postdoctoral del Núcleo Milenio Arte, Performatividad y Activismo NMAPA. Doctor en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha enseñado en la Universidad Católica y en el Doctorado en Ciencias Humanas en la Universidad de Talca. Actualmente está a cargo del curso "Latinoamericanismo: cultura, política, sociedad" en la Pontificia Universidad Católica. Sus artículos han sido publicados, entre otras, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, *Revista chilena de literatura*, *Chasqui*, y otros han sido aceptados en *Revista Iberoamericana* y *Modern Language Notes* (Hispanic Issue). Ha participado en diversos congresos internacionales, ha sido invitado por el Departamento de Español y Portugués de la University of California, Los Ángeles (UCLA), a dictar una conferencia, y en 2020 dictará por invitación un curso sobre racismos, inclusiones y exclusiones en el Máster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Salamanca. Correo electrónico: miguelenriquemorales@gmail.com.

Financiamiento

Este trabajo es parte del proyecto posdoctoral CONICYT FONDECYT/INACH/, Postdoctorado/ N° 3180753, del cual el autor es Investigador Responsable.