

ras militares en América Latina.

10. Entre finales de los ochenta y principios de los noventa algunos intelectuales de izquierda rectificaron. Hoy no es extraño ver sus nombres en manifiestos y cartas que exigen democracia en Cuba o condenan la consigna "¡Marxismo-leninismo o muerte!" de Fidel Castro. Sin embargo, se pueden contar con los dedos de la mano a los que han reconocido públicamente sus errores.

11. ¿Podrá sobrevivir el intelectual comprometido al colapso del socialismo real? La respuesta para Europa y la antigua URSS no admite dudas: no. En México y América Latina las cosas no son tan claras: en primer lugar, porque el socialismo real en Cuba aún está en pie; en segundo, porque no le faltan defensores.

12. En torno al régimen de Castro existe la convicción de que no debe hacerse ninguna concesión (elecciones libres) hasta que no cese el bloqueo económico de los Estados Unidos. Eso fue lo que dijo García Márquez durante el Coloquio de Invierno. Pablo González Casanova va aún más lejos: "Tal vez desde Montesquieu no se ha pensado en un equilibrio de poderes, soberanías y autonomías populares y democráticas tan eficiente y posible como el cubano" (*La Jornada*, 26/1/1992). Desde su perspectiva, Cuba no es un sistema totalitario sino que es cada vez más democrática.

13. El intelectual comprometido partió de la utopía científica para terminar en el terror revolucionario. Ese tránsito hubiera sido imposible sin una doble convicción: 1) que la ciencia estaba del lado revolucionario y 2) que la moral y el sentido de la historia también lo estaban. La fórmula "socialismo científico" y el dilema "¡socialismo o barbarie!" crearon dos campos irreconciliables: los que estaban a favor de una sociedad libre y verdaderamente

humana y los que estaban por la explotación y la dominación. Despojado de su humanidad, el enemigo de la causa revolucionaria no puede tener otro destino que el de su aniquilamiento.

14. La fusión de la política, la ciencia y la moral fue el fundamento último del intelectual comprometido. Esta tentación no ha desaparecido ni en México ni en el resto de América Latina. Después del colapso del socialismo real se buscan nuevos referentes: la teología de la liberación es uno de ellos. La fusión de la política con la religión es tan peligrosa como antes lo fueron las pretensiones del socialismo científico; construye oposiciones irreductibles ya no sobre la base de la ciencia sino de la religión. Para decirlo con palabras de Pablo González Casanova: "Si las clases dominantes hacen de la religión el opio del pueblo las revoluciones reclaman su carácter liberador. Viven 'la fe y la lucha por la liberación como un

solo compromiso' (...) La eucaristía se liga al 'acontecimiento liberador y pascual que se ha vivido en carne propia'. Se elabora el análisis político antes y después de la misa. El atrio es también el ágora" (*Proceso* 461, 2/VIII/1985).

15. Quienes esperábamos que la quiebra del socialismo real llevara a la mayoría de los intelectuales comprometidos a una rectificación y a un examen de conciencia nos equivocamos. Ante Cuba persisten el elogio y la fe o el "razonamiento" sinuoso. El socialismo científico deja su lugar a la teología de la liberación.

16. Todo parece indicar que en América Latina el intelectual comprometido sobrevivirá la quiebra del socialismo real. Es un caso claro en que un elemento de la superestructura (el intelectual comprometido) se emancipa de la infraestructura (el socialismo real). Otra manera de... refutar a Marx. <

[VUELTA NÚM. 185, 1992]

LARRÁINZAR, DESACUERDOS

FERNANDO ESCALANTE GONZALBO



Hay veces en que da gusto equivocarse. Me ocurre así ahora, porque tengo que reconocer que estaba en un error cuando juzgaba que el gobierno pretendía evitar toda discusión y hacer pasar casi ocultos los acuerdos de Larráinzar. Me lo demuestra, sin hacer alarde de ello, José Luis Cuéllar, y lo reconozco gustoso porque es una rara fortuna que los representantes del gobierno se avengan a dar razo-

nes, a explicar con seriedad lo que hacen en nuestro nombre.

En algunas cosas no podremos ponernos de acuerdo, pero casi no vale la pena insistir en ellas. Por más que se diga lo contrario, estoy convencido de que "reconocer a las comunidades como sujetos de derecho público" lleva aparejado el establecimiento de privilegios corporativos; de modo semejante, me parece dudoso que la "identidad cultural" puede ser

"fuente de derechos" (aunque así lo diga la OIT); finalmente, encuentro difícil —mientras no se aclaren los términos, imposible— conciliar los derechos civiles con los usos y costumbres indígenas.

Me preocupa todo ello, cierto, porque juzgo que en los acuerdos se desestima con excesiva facilidad el horizonte liberal, pero mi crítica no se reduce a eso. He procurado explicar que, en lo que puede leerse, son *demagógicos* porque ofrecen vaguedades, son *irresponsables* porque prometen soluciones costosas y poco prácticas, y son *inconsistentes* porque proponen medios insuficientes e inadecuados para los fines que se declaran. Me parece grave, además, que no se mencionen siquiera los problemas demográficos y religiosos que están en la raíz de los conflictos actuales.

Sobre eso dice Cuéllar, sin darle muchas vueltas, que mis conclusiones son apresuradas, aunque concede, muy generosamente, que es explicable puesto que "no se han entregado todavía a la opinión pública algunos de los referentes que explican la letra de los acuerdos". No tengo más remedio que aceptarlo, por más que sea incómodo, porque ignoro, en efecto, cuáles sean dichos "referentes"; supongo que a eso se alude en la parte final del ensayo, con la idea de que los *arreglos políticos* son necesarios, y conviene discutirlo.

El argumento general es sólido y, por lo que toca a mis comentarios, contundente: los acuerdos serían tan malos como se quiera, pero era necesario firmarlos así. Políticamente necesario. Ocurre, no obstante, que la *necesidad política* no es algo obvio ni tampoco objetivo: depende de un juicio práctico que es, en principio, opinable.

Un arreglo como el que menciona Cuéllar es necesario siempre para evitar un conflicto; se trata en general de reconocer formas socia-

les de orden y autoridad, posiciones e intereses que, de otro modo, podrían imponerse por la fuerza. En casos así no importa tanto la pulcritud de las acrobacias jurídicas que se hagan, cuanto la eficacia del acuerdo en la práctica.

El Estado mexicano lo ha hecho en otras ocasiones, y con buen éxito. Fue así en el caso de los sindicatos, por ejemplo: se concedió a los dirigentes todo tipo de privilegios a cambio de su disciplina política; concesiones como la "cláusula de exclusión" aseguraron el poder de los líderes en un arreglo *antiliberal* que consiguió, a cambio, estabilidad y apoyo para las políticas económicas de las últimas décadas. Es dudoso, sin embargo, que lo que hoy se propone sea equiparable con ello.

En las comunidades indígenas, el entendimiento informal por el que se han mantenido los usos y costumbres ha permitido la formación de una élite que hoy se encuentra amenazada en la misma medida en que la comunidad — como forma económica, política y administrativa— tropieza con límites que se antojan insalvables. La presión demográfica sobre la tierra, unida por una parte a la miseria y por la otra a la imperiosa presencia del mercado y de la sociedad nacional, da lugar a numerosos conflictos: expulsiones masivas, toma de tierras y demás. Los acuerdos de Larráinzar pretenden hacer frente a esa situación reconociendo la posición de la elite local y garantizando las condiciones de su supervivencia.

Por supuesto, en todo momento se habla, en los documentos, de las comunidades; en la clave *realista* y pragmática que reclama el ensayo de Cuéllar, empero, ésa es una abstracción indefendible: en este caso, como en cualquier otro, el orden normativo favorece a una elite, y con ella es con quien se pactan los arreglos políticos.

El problema es que, en este caso, el arreglo exige que el Estado subsidie y proteja a una formación social que ha agotado sus posibilidades de desarrollo. Por eso es, a mi juicio, un mal arreglo. No ofrece un mejor futuro para casi nadie y sí permite anticipar, en cambio, la perpetuación de varios de los conflictos existentes. Entre ellos, conviene subrayarlo, el de las expulsiones por motivos religiosos; la situación que describe Cuéllar como modelo ejemplar de solución en este terreno es trágica:

Es el caso del 'neoconverso', indígena evangélico que fue expulsado de su comunidad por negarse a respetar las tradiciones, sus prácticas y cargos, y que hoy está de vuelta, ha pedido perdón y lo ha obtenido (...). Ahora pasa por un proceso de reincorporación largo y penoso, que requiere humildad y disciplina, lealtad y respeto. Cumple con los cargos que se le encomiendan y ha recuperado —no sin condiciones— sus tierras y derechos.

Está bastante claro. Como cualquier otro pacto, éste beneficia a unos y perjudica a otros, y se cuida menos de las abstracciones del "liberalismo puro" que de "las fuerzas, los privilegios y los intereses" que están en juego. No hay más remedio, por eso, que pedir a los inconformes "humildad y disciplina"; es el precio de la paz.

Resumiendo: tal como el gobierno lo entiende, la *necesidad política* impone un acuerdo por el cual el Estado se hace responsable de subsidiar a la élite local y reconoce el poder político del obispo aceptando la intolerancia religiosa. A cambio de eso se espera una estabilidad que ni el obispo ni los caciques están en condiciones de garantizar. Otra vez, no por ser antiliberal, sino por ser poco práctico, parece un mal arreglo. <

[VUELTA NÚM. 234, 1995]