

## CONCLUSIONES

Cuando la noción de movimientos sociales se aborda como categoría analítica y como categoría crítica, se trasciende el enfoque descriptivo, apegado a lo fenomenológico, en el que los movimientos sociales se estudian como una categoría empírica. Este enfoque no va más allá de una positivización de los movimientos sociales y de su reducción a grupos identificables con límites definidos, como si los movimientos sociales fueran cosas. El movimiento indígena, por tanto, constituye un todo heterogéneo y dinámico, irreducible a las organizaciones o a las tendencias que lo conforman. Su historia refiere a continuidades y rupturas, a oscilaciones y a etapas de fortalecimiento, así como a etapas de declinación. Se trata de una historia que se erige sobre la propia temporalidad de la dominación y, por lo mismo, hace alusión a un sujeto atravesado por la razón instrumental, de la cual busca emanciparse.

La categoría de movimientos sociales se abre y se torna crítica. Contra los paradigmas tradicionales que ubican la acción colectiva dentro de un marco sistémico, los movimientos sociales constituyen parte de la lucha de clases. Dentro de esta lucha, el sujeto se incorpora cuando logra interrumpir el *continuum* de la historia y es derrotado (conminado a seguir existiendo como cosa) cuando se prolonga o se restablece la temporalidad de la dominación.

En la historia del movimiento indígena, al periodo de incubación (1930 –1976), durante el cual los procesos de cambio social empujaron a la sociedad indígena en dirección del proyecto de la modernidad – orientación sistemáticamente bloqueada por los sectores conservadores oligárquicos –, sigue la constitución de un sujeto colectivo antagónico, que persigue la nacionalización desde abajo del Estado guatemalteco. Se trataba, por lo tanto, de un proyecto de transformación de las estructuras excluyentes heredadas de la colonia. Esta apuesta del movimiento indígena debe mucho al CUC, mediación sin la cual habría sido imposible establecer el vínculo entre un movimiento discreto por el cual el mundo indígena pretendía sumarse al proyecto de la ideología liberal, y un movimiento de insubordinación,

dispuesto a trastocar el orden establecido, el mismo orden que había impedido consumir el programa liberal.

El ascenso del sujeto colectivo indígena, incorporado al movimiento revolucionario, entre 1976 y 1983, representó una amenaza concreta a la continuidad del tiempo de la dominación – a pesar de su debilidad relativa con respecto al caso de El Salvador, por ejemplo. Este orden fue conmocionado a tal punto que la única opción del poder, en el afán por restablecer su temporalidad, fue el despliegue brutal de la violencia. El sujeto revolucionario, entonces, fue desarticulado, enfrentando incluso la pretensión de su aniquilamiento, de lo cual dan cuenta los informes sobre los excesos del Estado. Sin embargo, el movimiento de los de abajo, incluidos los indígenas, había quebrado la continuidad del tiempo lineal del poder, el tiempo estatal sucedáneo del tiempo del capital.

El inicio de la época neoliberal de reproducción del capital, a principios de los años ochenta, implanta una noción ideológica de tolerancia a partir de la cual se construye el concepto de multiculturalismo. Bajo este clima, resurge el movimiento indígena durante la segunda mitad de los ochenta. La interpelación revolucionaria ha quedado atrás; ahora, el movimiento se levanta dentro de un marco configurado por las mediaciones liberales que, desde diferentes frentes, orientan la acción colectiva hacia una relación de mutua legitimación con el Estado. Esta relación obedece a un esquema en el que el conflicto se institucionaliza y se procesa por los canales democráticos.

A pesar de un discurso aparentemente contestatario que demanda la construcción de una nación multicultural, el movimiento indígena deviene movimiento sistémico, integrado, cuando su programa de lucha converge con los postulados del proyecto cultural del neoliberalismo. La instrumentalización de la identidad étnica impide la emergencia de un sujeto portador de un proyecto de emancipación, que solo es dable como no-identidad, es decir, como movimiento con una identidad indígena que no se cierra en sí misma. Y sobre todo, que se erige como crítica de las relaciones sociales existentes. La domesticación del sujeto, su negación, se prolonga durante dos

## CONCLUSIONES

procesos destinados a consolidar la temporalidad del capital: la democratización y el proceso de paz. El primero se inicia en 1985 y ambos informan el sistema político en el presente.

Sin embargo, la precaria bonanza alcanzada por el poder no se libró de inoportunas perturbaciones. Así, en 1992, surge CONIC y empieza a desentonar con la postura moderada del resto de la sociedad civil, hipersensible al peligro de poner en riesgo los avances de *la paz*, proceso que había abrazado incondicionalmente. CONIC rompe ese cerco de conformidad y levanta su lucha en el campo, desde el año de su fundación hasta la firma de los Acuerdos de Paz. Entre 1992 y 1996, entonces, CONIC lucha por erigirse como sujeto antagónico, al romper el tiempo del Estado. El cerco ideológico y la represión logran contener este ímpetu. Entre 1997 y 1999 CONIC modera la lucha, con lo cual se restablece el tiempo de la dominación y se desdibuja simultáneamente el sujeto que empezaba a tejer una trama de insubordinación.

Ahora bien, la democracia y la paz realmente existentes, es decir, como mediaciones del poder, agotan pronto su efectividad para mantener apaciguadas a las clases peligrosas. De esa cuenta, a partir de 1999, CONIC nuevamente inicia la estrategia de ocupación de tierras. Y se atisba de nuevo la emergencia de un sujeto antagónico a las relaciones sociales existentes. Sin embargo, no ha logrado recuperar la fuerza que caracterizó los levantamientos en el campo previos a la firma de la paz. Mientras tanto, la tendencia culturalista del movimiento indígena, por lo general, se ha conformado con moverse dentro del nicho en el cual el multiculturalismo neoliberal le permite desenvolverse. Pero al aferrarse a la razón instrumental, se resigna a cosechar los frutos sembrados. Prevalece la lógica de un actor racional que calcula los medios estratégicamente. Entonces, la acción colectiva se orienta inconfundiblemente por los principios del individualismo liberal, susceptible de ser analizada desde el paradigma de la movilización de recursos o de la estructura de oportunidades, perspectivas dentro de las cuales lo político adquiere supremacía en

detrimento de lo social. El resultado es la separación entre Estado y sociedad civil y la reproducción de la utopía liberal.

Esta utopía, sin embargo, convoca solo al reducido grupo de indígenas que han experimentado la movilidad social ascendente, cuya razón existencial presente remite a valores postmateriales. Esta reducción arbitraria de la cultura indígena, este esencialismo estratégico, funciona como racionalización de intereses políticos y económicos, ajenos a la mayoría de indígenas cuya subjetividad resulta negada dentro de la trama de relaciones sociales capitalistas. En este sentido, la tradición es instrumentalizada y se torna funcional para el orden de cosas existente.

Como una expresión más de las contradicciones que atraviesan a los actores sociales, CONIC se ha movido ora levantando la causa de un sujeto antisistémico emergente, ora haciendo tributo a la razón instrumental. Al aceptar jugar bajo las reglas de las mediaciones liberales – diálogo, negociación, ciudadanía, sociedad civil –, por un lado, se ve orillada a moderar la acción. Por otro, sin embargo, concibe esos espacios como terreno de lucha, donde es posible, desafiar la continuidad del tiempo de la dominación. Lo propio sucede con el significado que se asigna a la cultura. Mientras que hay la tendencia a comulgar con la rama culturalista del movimiento indígena, aceptando con esto la lógica del multiculturalismo neoliberal, a la vez hay una resignificación de la tradición como herencia de lucha y resistencia. La lucha por la recuperación de la Madre Tierra, sobre todo, ha empujado a su amplia base indígena campesina a romper la quietud que la democracia y *la paz* habían impuesto en el campo – un clima muy conveniente para el afán de las clases dominantes por enterrar el problema estructural de la concentración de la tierra. El impacto de estas acciones contestatarias provocó una ruptura de esa temporalidad, precisamente durante el periodo en que la ideología dominante quería propagar la idea del irreversible advenimiento del tiempo de la política madura, institucionalizada, aquél en que finalmente la comunión de ideas y acciones llevaría a una gobernabilidad sin mayores perturbaciones.

## CONCLUSIONES

Y dentro de los elementos culturales que forman parte del repertorio de la tradición de lucha de los pueblos indígenas en Guatemala, ninguno como el *ethos* comunitario guarda la potencialidad para actualizar el tiempo del sujeto como tiempo de insubordinación. Dentro de CONIC, esta temporalidad, opuesta a las instituciones liberales más características, se encuentra vigente en la mayor parte de comunidades que han luchado por la tierra y la han recuperado. Ese obstinado e inquebrantable espíritu colectivista se ha erigido contra el avance del capital que, en esta etapa neoliberal de su reproducción, ha colonizado todos los ámbitos de la vida social. Como parte de la tradición de lucha de los excluidos, el *ethos* comunitario preserva el vínculo entre el sujeto y el *poder hacer* (Holloway, 2002), con lo que la comunidad indígena evita ser arrastrada por completo al reino de la mercancía, fundado en la propiedad privada y en el individualismo posesivo. Además de constituir el bastión de la resistencia, la comunidad indígena como actualización del tiempo del sujeto, prefigura un tiempo nuevo, durante el cual la temporalidad del sujeto no es más una excepción, sino la actualización de una sociedad sin clases.