

Capítulo II

El movimiento indígena en el tiempo de la democratización y la pacificación (1983-2000)

Introducción

La apertura democrática de mediados de los ochenta marca el inicio de una nueva temporalidad en la reproducción de las relaciones sociales dominantes en Guatemala. El proceso de paz no es sino la continuación de esta nueva temporalidad que todavía parece hegemónica en la actualidad. Tras el fin de la Guerra Fría, el ciclo de expansión capitalista prepara el terreno para extender sus tentáculos a todos los rincones del globo. Éste es el escenario en el cual se desarrolla la lucha del movimiento indígena después de los años de mayor represión estatal.

En este capítulo se intenta trazar las líneas generales de la acción colectiva del movimiento indígena durante esta etapa. El argumento central es que detrás del acuerdo generalizado sobre la fortaleza y potencialidad del movimiento indígena como un novedoso actor social, se esconde un entramado de mediaciones que neutralizan su acción, produciendo una suerte de gestión efectiva del conflicto proveniente del mundo indígena.

La primera parte del capítulo se refiere a este nuevo contexto en que se produce la emergencia del movimiento indígena, después de su desarticulación de principios de los ochenta. Se parte de una breve descripción del nuevo tiempo mundial, cuyo inicio puede ubicarse en la contrarrevolución conservadora de Reagan y Thatcher. A continuación se discute la reemergencia del movimiento en el que ahora destacan las demandas por el reconocimiento y por los derechos culturales. Seguidamente, se vincula la transición democrática con el inicio de la implantación del modelo multicultural, como un proceso

inducido más bien desde el Estado que como resultado de la acción colectiva del movimiento indígena. Finalmente, se introduce la oposición entre mayas culturalistas y mayas populares en la época posconflicto, dinámica que denota la heterogeneidad del movimiento.

La segunda parte desarrolla la trayectoria del movimiento durante la etapa del proceso de paz bajo el argumento de que la legitimación de las mediaciones ofrecidas por el sistema condujo al debilitamiento del movimiento, dentro de la trama encaminada al objetivo de desarticularlo. Las bases llanamente no pudieron ser vinculadas a las demandas del movimiento maya. Inicialmente se discute la lógica del proceso de paz como fragmentación de las fuerzas sociales, al imponer el discurso de la sociedad civil. A partir de allí, se discute la forma en que el movimiento indígena llega a legitimar las mediaciones ofrecidas por el Estado y, por tanto, a adoptar la razón instrumental como norte de su acción. Finalmente, se analiza la crisis del movimiento que se agudiza a raíz de la derrota de la Consulta Popular de 1999. Aquí se plantea el dilema entre continuar las estrategias que lo convierten en un movimiento social sistémico o adoptar formas de lucha antagónicas a las relaciones sociales dominantes.

1. El contexto favorable para la (re)emergencia del movimiento indígena

1.1. El nuevo tiempo mundial

Después del terror de Estado desencadenado entre 1981 y 1983, el proyecto revolucionario no tenía ya futuro, al menos dentro de la concepción del canon clásico leninista (Tischler, 2005: 121). Las elites dominantes podrían haber cantado victoria repitiendo el dicho de “Muerto el perro, muerta la rabia”. O bien “El pez se quedó sin agua”. Sin embargo, como en el mundo natural, el agua no se ha agotado del todo; aunque el pez no parece haber sobrevivido. Y esto era poco probable no sólo debido a la interpelación autoritaria que de nueva cuenta cobró vigencia en la sociedad guatemalteca, como forma de enfrentar el conflicto, sino al nuevo clima ideológico que acompañó a la

CAPÍTULO II

contrarrevolución conservadora desplegada desde Estados Unidos y Gran Bretaña.

En cuanto a la utopía revolucionaria vigente entre 1917 y 1989, hoy ya no se duda del equívoco de un proyecto que perdió el horizonte de la emancipación al encarrilarse en un capitalismo de Estado que jugó el papel de “ala izquierda del liberalismo global” (Wallerstein, 1996: 20). Este juicio corresponde a una visión retrospectiva; sin embargo, las luchas pasadas, sean de resistencia o anti-sistémicas, se inscriban o no dentro de ese canon clásico de la revolución, a pesar de haber sido derrotadas, guardan un nexo con la emancipación humana en tanto llegaron a amenazar la continuidad de la historia dominante. Esto equivale a no caer en la conformidad y en una forma de argumentación hoy celebrada y, por lo tanto, muy cómoda, que eleva el desarrollo capitalista a dogma poco menos que incontestable.

En ciencias sociales este giro se hizo palpable al abandonar la categoría de lucha de clases e inaugurar el paradigma de los nuevos movimientos sociales, uno de cuyos principales difusores, Touraine, insiste en el desplazamiento del conflicto toral de la sociedad actual, de la economía y de la política, a la cultura y a la ética (Touraine, 2000: 99). Este nuevo enfoque en las ciencias sociales guarda relación con lo que Guido Béjar, Fernández y Torregosa denominan el juicio al sujeto (1990). Se trata de un enjuiciamiento encaminado a deslegitimar a los sujetos sociales que gestaron las luchas del siglo XX contra el capital: obreros, revolucionarios, socialistas y comunistas. La contraparte de este juicio fue conceder carta de ciudadanía dentro de la academia al estudio de nuevos actores, sobre todo si estos se manifestaban despojados de las connotaciones de clase.

No es difícil adivinar una perversa coincidencia entre la exacerbación de la diferencia, que con la política de la identidad lleva de plano a la fragmentación social, y el proyecto cultural del neoliberalismo, erigido precisamente para

ocultar las relaciones sociales capitalistas que, huelga decir, no podían desaparecer junto con el socialismo real.

La década de los ochenta, con los programas de Reagan y Thatcher, señala la declinación de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo y la extensión a América Latina de la tercera ola de democratización iniciada con la caída de la dictadura militar en Portugal, ocurrida en los años setenta (Markoff, 1999: 282). Como lo apunta Wallerstein (2000: 15), “con el estancamiento mundial, la derrota de los guevaristas y el repliegue de los intelectuales latinoamericanos, los poderosos no necesitaban más las dictaduras militares, no mucho más en todo caso, para frenar los entusiasmos izquierdistas. ¡Olé! Viene la democratización”. Y aunque el fervor revolucionario en Centro América, siguiendo los eventos de Nicaragua luego de 1979, todavía empujaba el momentum de los movimientos guerrilleros, ciertamente el canon clásico leninista se batía en retirada en el escenario global.

La corriente principal de las ciencias sociales no hace sino ajustar sus categorías al desarrollo de la globalización, de tal suerte que el análisis resulta determinado por ese proyecto económico e ideológico. Se puede hablar, entonces, de una ciencia social sistémica, en última instancia, a pesar de sus variantes. Garretón (2001: 19), por ejemplo, señala como un efecto principal de la globalización “la desarticulación de los actores clásicos ligados al modelo de sociedad industrial de Estado nacional”. Esto debido a una transformación del tipo societal predominante en América Latina desde el siglo XIX, cuyo eje principal era la política y en menor medida el trabajo y la producción. Los movimientos sociales confluían en el movimiento nacional-popular, que propugnaba un proyecto a la vez desarrollista, modernizador, nacionalista, de orientación hacia el cambio social, es decir revolucionario, y de identificación con el ‘pueblo’, considerado éste como único sujeto de la historia (Garretón, 2001: 16). Cuando la globalización – la fase actual del desarrollo capitalista – desplaza los ejes del anterior tipo societal hacia el consumo y la

información/comunicación, la acción colectiva centrada en el Estado y en la política pierde su eje de gravitación. Este descentramiento y evanescencia del poder, como consecuencia del papel principal ahora concedido a “las fuerzas transnacionales del mercado” (Garretón, 2001: 21), hace perder su asidero a los movimientos clásicos, dentro de los cuales el de los obreros representa el caso más evidente.

En este contexto, después de los años más cruentos de la guerra y especialmente al iniciarse la transición a la democracia en la primera mitad de los ochenta, los movimientos sociales abandonan paulatinamente las posiciones anti-sistémicas y ensayan el juego, conveniente a la globalización hegemónica, de diversificar las demandas. En lo que respecta al movimiento indígena, se habla de tiempos propicios para desarrollar las demandas étnicas que tímidamente habían empezado a constituirse durante la etapa previa a la agudización del conflicto armado.

1.2. El renacimiento después de la guerra

Según Garretón (2001: 26), hay una secuencia de etapas que han seguido los movimientos sociales latinoamericanos, en el contexto de un mundo unipolar, es decir, post-guerra fría. Primero, la democratización lleva a la desarticulación del sujeto central del tipo societal anterior, es decir, del Movimiento Nacional Popular. Segundo, éste se convierte en un Movimiento Democrático en el que todos los movimientos convergen tras el objetivo de un cambio de régimen político. Para el caso de sociedades en conflicto, como fue el caso guatemalteco, a este proceso puede agregarse el tercer eslabón: la negociación del cese del conflicto. Uno de los resultados de este proceso es la paulatina renuncia a las demandas más radicales en aras de los objetivos que empiezan a adquirir más aceptación social, es decir, aquellos que el pensamiento hegemónico hace aparecer como resultado de una construcción social, siguiendo el pensamiento conservador de Peter y Berger. Otra consecuencia

importante de este proceso es, sin duda, el decreto de defunción de la lucha de clases como concepto fundamental de los movimientos revolucionarios, es decir, de los movimientos nacional-populares en los que convergían los diversos movimientos sociales.

En el caso de Guatemala, al ser desarticulado el movimiento revolucionario, se produce, a partir de 1983, la transición hacia un movimiento social pro democracia. En otras palabras, lo que ahora se empieza a vislumbrar como demandas básicas de los movimientos sociales no es otra cosa que el afán por las promesas de la utopía liberal, dentro de las cuales se aprecian como un ramillete apetecido la democracia, los derechos humanos y, a partir de estos, los derechos culturales, en el caso de sociedades multi-étnicas. Se produce la feliz coincidencia con los valores que han cobrado ímpetu en el nuevo esquema del sistema-mundo capitalista, sobre todo a partir de la crítica cultural posmoderna que ahora se afinca en los centros académicos del Norte: los estudios culturales. Jameson (2005: 69) ha descrito cómo lo que suponía ser la crítica más radical al sistema, con la reificación de la diversidad y las consecuentes políticas de la identidad, resulta haciendo el juego al capital al invisibilizar las relaciones sociales de dominación y al trocar la semántica de las luchas sociales, anteriormente radical, a términos aparentemente contestatarios que, a la larga, producen el efecto inverso de aplanar el camino a la reproducción capitalista.

No es extraño, entonces, que al mismo tiempo que asume el primer presidente civil en 1986, después del largo periodo de dictadura militar, empiece también a adquirir legitimidad política el ahora llamado movimiento maya. Bastos y Camus (2003a: 85) señalan los años entre 1986 y 1991 como aquellos de la implantación de este renovado movimiento indígena, bajo el nuevo encuadre de los derechos culturales y el respeto a la diferencia. Coincidentemente – más bien, sospechosamente – éste es el discurso que

CAPÍTULO II

levantan los organismos y la cooperación internacional, dada la legitimidad que ahora se le concede dentro de la academia ‘radical’ de los centros hegemónicos.

A partir de este análisis es más fácil explicar cómo la incipiente corriente culturalista de los años setenta, interrumpida por la radicalización de finales de esa década, establece el vínculo con un movimiento que en los años ochenta parece avanzar con los nuevos vientos, perfilándose como una de las corrientes dominantes. Se trata de las numerosas asociaciones culturales fundadas en los setenta y los seminarios indígenas que les sirvieron de articulación entre 1972 y 1979 cuyo ímpetu fue frenado por la ola insurreccional y por la reacción contrainsurgente (Bastos y Camus, 2003a: 39). Sin embargo, el contexto en que aquéllas surgieron dista mucho del nuevo contexto en que empieza a florecer el movimiento maya de los ochenta y noventa.

Lo que sí es común a ambos procesos es que quienes tratan de dar un cariz político a lo maya son indígenas que han cursado la educación secundaria o incluso la universidad. Debajo de esta constatación puede encontrarse la razón de la renuencia muy propia de estas asociaciones y organizaciones a entrar en una lógica de lucha de clases. Se comprenderá que esta elite indígena que ha tenido acceso a la educación no se plantea como objetivo prioritario luchar contra la miseria, puesto que de alguna forma ha logrado salir de ella. Al insertarse en el mundo laboral, como maestros o como trabajadores de ONG en proyectos de desarrollo e incluso como consultores, empiezan a percibir al Estado desde una perspectiva diferente. Se produce el desplazamiento hacia una concepción en que se privilegia la dicotomía indio-ladino, que es la de un Estado racista.¹⁴ El reverso de este proceso es el progresivo desdibujamiento de las contradicciones de clase que, vale señalar, nunca han desaparecido. Sin embargo, el nuevo *status* logrado por medio de la educación, en el marco de una movilidad social ascendente, impulsa a este grupo de intelectuales y

¹⁴ La obra de Guzmán Böckler y Herbert han dado sustento a esta postura etnicista que han seguido muchos intelectuales mayas, por oposición a la clasista, sostenida por Martínez Peláez.

activistas mayas a concentrarse en las demandas que desde su nueva condición social y económica ahora resultan prioritarias. Ya no es el clamor por la tierra o por la justicia social, sino por bienes más bien intangibles, como la identidad y los derechos por la diferencia, si bien se sostiene que los primeros no han sido abandonados, sino desplazados a un segundo plano (Cojtí, 1997: 40). En este sentido, sus demandas ya no son las de los pobres entre los pobres, entre los cuales aún figura la mayor parte de la población indígena. Se destacan, por el contrario, las encaminadas al reconocimiento de la identidad y de los idiomas mayas, del derecho consuetudinario y de lucha contra el racismo y la discriminación étnica.

Aunque esta línea de demandas se mantuvo latente durante los años de agudización del conflicto armado, su influjo no dejó de sentirse entre los cuadros indígenas incorporados a la guerrilla. Sobre todo en la resolución de las desavenencias con respecto de las directrices de la comandancia. Indudablemente el discurso culturalista hizo más legítima la disidencia, en conjunción con la propia experiencia de discriminación étnica sufrida al interior de las organizaciones político-militares. La conclusión a la que arriban los disidentes es que dentro de la guerrilla no es dable la lucha por los derechos mayas. Estos se constituyen en el horizonte hacia el que tornan la vista estos ex-guerrilleros, que, al decir de Hale, citado por Bastos y Camus (2003a: 64), constituirán “la columna vertebral del ‘movimiento maya’ contemporáneo”.

El renacer del movimiento indígena en los ochenta, bajo la nueva denominación de movimiento maya, se puede marcar a partir del II Congreso Lingüístico Nacional, organizado en septiembre de 1984 (Bastos y Camus, 2003a: 75). Éste representa un eslabón significativo en la evolución de una política educativa que se proyecta hasta el presente y cuyo inicio no puede librarse de justificadas suspicacias. Se trata de la política de educación bilingüe que se inaugura en 1980, bajo los auspicios de AID, mediante un proyecto experimental. Si, como han demostrado muchos análisis, el propio proceso de

CAPÍTULO II

apertura democrática permitido por la elite militar en 1983 se inscribió dentro de la política de contrainsurgencia, no es aventurado presumir que un proyecto bendecido por la cooperación estadounidense en el propio fragor de la guerra pudiera responder a un objetivo diferente. Sin embargo, el Programa Nacional de Educación Bilingüe (PRONEBI), inaugurado en 1984, no deja de ser celebrado por el movimiento maya al convertirse en “la primera instancia ‘maya’ dentro del Estado” (Bastos y Camus, 2003a: 75).

La importancia del II Congreso Lingüístico Nacional para el movimiento maya en ciernes es que de él deriva la demanda por la creación de una institución a la que se encargaría la elaboración de un alfabeto unificado para los idiomas mayas. Dos años más tarde, en 1986, se creará la Academia de Lenguas Mayas (ALMG), que alcanza su legalización en 1990. Para Fischer, citado por Bastos y Camus (2003a: 75), la ALMG “se convirtió en la vanguardia del movimiento de revitalización maya”.

Durante esa década, surgirán nuevas organizaciones mayas como el Centro de Documentación e Investigación Maya (CEDIM) y el Centro de Estudios de la Cultura Maya (CECMA), elevando el estandarte de ‘pueblo maya’, marco dentro del cual se inscriben las demandas por los derechos culturales. A mediados de 1984, se experimenta un tipo de coordinación entre estas organizaciones e instituciones culturales, que se transformará en el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG), fundado en julio de 1990 (Bastos y Camus, 2003a: 97), al que puede considerarse el bastión del movimiento maya en el presente.

Estos hitos señalan el desarrollo del ‘nuevo’ movimiento indígena rebautizado como movimiento maya. Desde una perspectiva amplia, sin embargo, no puede ser considerada sino como una etapa del movimiento indígena, a la cual anteceden, como se ha esbozado, la etapa de los inicios, de la mano de Acción Católica, y la etapa de radicalización a finales de los setenta, cuando se responde a la interpelación revolucionaria de las organizaciones

político-militares. En esta nueva etapa, iniciada entre 1983 y 1986, el movimiento indígena experimenta la impronta del incipiente proyecto cultural del neoliberalismo, a partir de la relevancia ahora concedida a las diversas identidades, dentro de una lógica de fragmentación de las demandas y de gobernabilidad democrática.

1.3. La transición democrática y los inicios del “modelo regional multicultural”

La transición a la democracia, aún dentro de la política de contrainsurgencia, concebida por el ejército durante el gobierno de Oscar Mejía Vítores a partir de 1983, respondía a la vez a la inercia de la tercera ola de democratización que inundaba América Latina y a la necesidad de un régimen, considerado paria por la comunidad internacional, de hacerse con una cara más digerible (Arnson, 1999). En tal sentido, la transición no respondió tanto a presiones desde abajo, desde la sociedad civil, cuanto a un movimiento estratégico conducido desde la elite militar, con la venia de la elite económica, por imperativos de supervivencia de un régimen cuyas inmundicias demostraban ya su anacronismo. De ahí los calificativos con que ha sido conocida: democracia vigilada o tutelada y democracia de fachada (Solórzano, 1999: 40).

En este escenario, los actores secundarios quedan reducidos a un espacio muy restringido. Tal fue el peso de los movimientos sociales en la época de la apertura democrática, ante las reglas de juego impuestas por el ejército. En lo que concierne al movimiento indígena, como ya se ha visto, su resurgimiento no sucede antes de la toma de posesión del primer gobierno civil en 1986. Entonces, ¿por qué la Constitución de 1985 recoge elementos que hacen alusión de manera más explícita a la diversidad cultural y al respeto que los grupos étnicos merecen como portadores de culturas diferentes, dejando el modelo culturalmente homogéneo occidental considerado hasta entonces el prototipo del Estado-nación en Guatemala?

CAPÍTULO II

En primer lugar hay que considerar que la guerrilla continuaba sus acciones y que la población indígena, a pesar de haber sido diezmada durante la campaña de tierra arrasada, aún constituía un potencial sostén de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Los analistas políticos de la época reconocen con unanimidad la importancia de la población indígena como actor social y político emergente. Es por esa razón que después de la fase más cruda de la política contrainsurgente, desde mediados de los años ochenta, los nuevos gobiernos militares, el de Ríos Montt y el de Mejía Víctores, iniciaron un proceso estratégico de cooptación del superviviente liderazgo indígena – a la vez, la estrategia para desarticular al movimiento indígena – tomando las directrices del nuevo proyecto cultural hegemónico cuyos rasgos principales ya estaban delineados – este proceso, sin duda, continúa hasta el presente. En aquel momento, esta estrategia ha de haber parecido muy adecuada para neutralizar las fuerzas siempre latentes de un mundo indígena cuyo significativo peso demográfico no podía ocultarse por más tiempo, como tampoco su creciente legitimidad como nuevo actor social y político. Prueba de ello es la conformación del Consejo de Estado bajo el régimen de Ríos Montt. En efecto, un tercio de sus treinta miembros eran indígenas. Sin embargo, de Paz, citado por Reyes (1998: 145), sostiene con claridad que éste era “parte de la estrategia de contrainsurgencia”, lo que comprueba su instrumentalización en función de la legitimidad que los militares buscaban para su nuevo régimen.

En cuanto a la Constitución de 1985, que introduce algunos artículos relacionados con la identidad de los pueblos indígenas –el Artículo 58 reconociendo el derecho de las comunidades y de las personas a su identidad cultural y los artículos del 66 al 70, dentro del capítulo de derechos sociales, en los que se expone la protección de los grupos étnicos (Esquit, 2003: 11)–, hay que destacar el hecho de que fue un texto elaborado exclusivamente por constituyentes ladinos, con la excepción de Mauricio Quixtán, el único indígena miembro de la Constituyente convocada por Mejía Víctores. La inclusión de estos artículos no se debió, entonces, a la presión ejercida por el movimiento

indígena, que en ese tiempo sufría las consecuencias de la recién pasada ola de represión y aniquilamiento, sino a las nuevas condiciones que se imponían en la región con relación al tema indígena y que más tarde se conocerá como constitucionalismo pluralista o lo que Van Cott, citada por Assies, van der Haar y Hoekema (1999: 506), ha llamado un “modelo regional multicultural”. Siguiendo esta tendencia, los constituyentes quisieron presentar un texto acorde con los estándares de las reformas constitucionales de países latinoamericanas con significativa población indígena. Curiosamente – o sospechosamente –, se trata de las reformas por las que se conceden derechos y se legisla a favor de grupos étnicos, mujeres y niños, hasta entonces segmentos de la población tutelados por el Estado, al mismo tiempo que se deslegislan los derechos de los trabajadores, quienes paulatinamente pasan a engrosar las filas de desocupados, ahora susceptibles de ser tutelados (Álvarez, 2005: 178). Dentro del proyecto cultural hegemónico del neoliberalismo, tal como sostienen Assies, van der Haar y Hoekema (1999: 536), “con o sin los pueblos indígenas, la reforma y la reconfiguración de los estados latinoamericanos es un proceso continuo impulsado por los requerimientos del ajuste a un cambiante orden global y la necesidad de la relegitimación del Estado mediante los procesos de democratización y la búsqueda de un nuevo pacto social”.

1.4. La diferencia de la diferencia: mayas populares y mayas culturalistas

Aunque esta nueva etapa se caracteriza por el auge del movimiento maya – resultado de la propia organización de los intelectuales, académicos y muchos disidentes de las organizaciones guerrilleras, pero también por influjo del clima internacional ahora proclive al reconocimiento de los pueblos indígenas –, no por eso se puede hablar de un movimiento homogéneo, con un conjunto de demandas unificadas. Es cierto que las condiciones favorecían el desarrollo de un movimiento que planteaba los derechos culturales como principal demanda. Sin embargo, como consecuencia de la guerra, empezarán a surgir

CAPÍTULO II

organizaciones que persiguen el respeto a los derechos humanos y el apareamiento de las víctimas del conflicto armado. La primera de ellas, el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), aparece en 1984, conformado sobre todo por capitalinos ladinos. Sin embargo, muy pronto los indígenas engrosarán las filas de ésta y otras organizaciones similares (Bastos y Camus, 2003a: 91). Junto al reconstituido Comité de Unidad Campesina (CUC) y a otras organizaciones campesinas que surgirán a principios de los 90, conformarán el conjunto de las llamadas organizaciones populares, en las cuales los indígenas constituyen la base mayoritaria.

Entre estas organizaciones, siguiendo la descripción de Sieder (1997: 108), pueden mencionarse la Coordinadora de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), fundada en 1988; el Consejo de Comunidades Étnicas Rujunel Junam (CERJ) y el Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala (CONDEG), fundados en 1989. Además, se organizarán las Comisiones Permanentes (CCPP) de los refugiados en México, en 1987, y las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), cuyo primer pronunciamiento público ocurre en 1990. En varios sentidos, éstas se encontraban “alineadas con la izquierda armada, aunque también ejercieron un grado importante de autonomía e independencia de la guerrilla” (Sieder, 1997: 109).

En cuanto al CUC, luego de su desarticulación de principios de los ochenta, empieza una etapa de reorganización en 1986, cuando se forma en México la Comisión Nacional de Coordinación (CONACO). En 1988, resurge públicamente cuando encabeza las huelgas en la Costa Sur de finales de 1988 y principios de 1989 (Bastos y Camus, 2003a: 88-90). Sin embargo, entre 1992 y 1993 se produce una escisión en la dirigencia cuando un grupo de líderes abandona el comité. Las diferencias tienen que ver con el peso de la línea del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), que ve en el CUC la cantera para sus cuadros militares y fuente de recursos económicos. La prioridad concedida a la

guerra empieza a afectar las “lógicas y alianzas propias” que el CUC ha desarrollado en su práctica política.

Es a raíz de estas desavenencias que se produce la “crisis del modelo de ‘autonomía relativa’ de las organizaciones”, a la que hacen referencia Bastos y Camus (2003b: 33). El resultado de esta escisión dentro del CUC será la conformación de la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC), sucedida también entre 1992 y 1993. Pero, como señalan Sieder et al. (2002: 66), el establecimiento de esta nueva organización responderá, además, a las “prioridades acordadas para las demandas culturales mayas”.

La multiplicación de las organizaciones con membresía indígena, especialmente durante la primera mitad de los noventa, permite hablar del florecimiento del movimiento indígena. Sin embargo, sus múltiples expresiones y principalmente la dinámica que se observará durante el proceso de paz a partir de 1994 entre las organizaciones culturalistas y las populares, darán cuenta de la complejidad de un movimiento en el que las contradicciones revelan, por un lado, el peso de los condicionamientos del contexto nacional y global y, por otro, los estertores de un sujeto que intenta constituirse desde y contra las relaciones sociales dominantes: las del capitalismo tardío.

2. El proceso de paz o la nueva lógica de desarticulación del movimiento indígena

Con el proceso de democratización y luego con el proceso de paz, se precipitó lo que Garretón llama el tránsito a un nuevo tipo societal. Dejando una visión estructural centrada en el papel del Estado-nación, pero también en el de un movimiento nacional-popular dirigido por las organizaciones político-militares, bajo la consigna de la transformación revolucionaria del Estado, ahora se busca insertar al país en la economía globalizada, bajo la supremacía inobjetable del

CAPÍTULO II

mercado. En este tránsito, se reconfiguran las relaciones entre estado, mercado y sociedad civil.

El Estado se repliega para cumplir su función de gendarme del mercado, con lo que el propio ejército tiene que resignar espacios de poder y seguir los lineamientos de la nueva doctrina militar. Por su parte, la sociedad civil, dentro de la que ahora se ubican los movimientos sociales, se convierte en la colorida amalgama de voces o sectores desde la que se pueden elevar hacia el Estado, con toda legitimidad, todo tipo de demandas particulares. Esta suerte de cirugía ideológica corresponde a los reacomodos que busca el proyecto neoliberal. Es decir, garantizar al capital transnacional su capacidad de reproducción, desarticulando el estado interventor y controlando a las clases peligrosas al fragmentar sus demandas y arrojarlas a la nueva mediación destinada a procesar esas demandas: la sociedad civil. ¿No fue esta la lógica de las negociaciones de paz, al romper la unidad del movimiento nacional-popular y encarrilarlo en un proceso en el que once sectores de la ‘sociedad civil’ presentarían demandas separadas, muchas de ellas irreconciliables entre sí?

Sin necesidad de un análisis profundo, podían preverse los resultados. Rechazo de propuestas radicales, abundante retórica y un escenario adverso para el cumplimiento de los compromisos.¹⁵ Diez años después de iniciada la etapa de implementación, los hechos no hacen sino confirmar la tesis de un proceso destinado a pacificar la sociedad y preparar el terreno al avance del capital transnacional. El Plan Puebla Panamá y el Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica, República Dominicana y Estados Unidos representan la concreción de los planes estratégicos del mercado global, una década después

¹⁵ Aquí cabe considerar el argumento de Jiménez (2003) con respecto al análisis de los actores políticos en un nuevo esquema –el neoliberal– en el que hay actores principales y actores secundarios. Los actores principales cuentan con un amplio espacio para la toma de decisiones y los secundarios, con espacios de restricción. Basta con preguntarse “¿Quién administra la democracia y la globalización en Guatemala?”, para establecer la orientación del Estado y el tipo de políticas públicas predominantes. Dentro de un escenario en el cual los Acuerdos de Paz no pasan de ser mera retórica, no es difícil concluir que las elites económicas y políticas funcionan de acuerdo a las prioridades del desarrollo capitalista global.

de la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala. El discurso dominante, sostiene, por supuesto, que ya no es tiempo para hablar de lucha de clases, ¿no existe acaso una sociedad civil desde la cual cada actor puede ahora solucionar su problemática particular.

2.1. La unidad inducida y el abrazo de las mediaciones liberales

Las implicaciones de la participación del movimiento indígena en el proceso de paz, como parte de la sociedad civil, bajo las condiciones recién esbozadas, son contradictorias y complejas. La mayoría de estudiosos no ven más que el renacimiento de un movimiento con una renovada identidad, la identidad maya, y su notable energía para demandar la democratización de la sociedad y la redefinición del Estado. Sin embargo, nadie se atreve a ir más allá de las categorías duras del paradigma dominante en las ciencias sociales que se caracteriza por una suerte de resignación frente a lo que se considera la omnipotencia del mercado. Se ha internalizado la frase “No hay alternativa”. Y aún los más ‘progresistas’ o ‘radicales’ no encuentran otro asidero que no sea la democracia liberal y la utopía que ésta supone. De ahí que el análisis se convierta en un discurso autorreferencial, lo cual conduce a una miopía que no permite distinguir los trazos finos de unas relaciones sociales omnipresentes. Éstas son desplazadas a la sombra por lo que supone ser la crítica cultural más radical.

En todo caso, pese al entusiasmo que exhibe la mayor parte de análisis con respecto al advenimiento de un actor social secularmente marginado de la vida política y económica, los propios autores no dejan de reconocer las amenazas enfrentadas por el movimiento indígena en una etapa de mutua legitimación entre Estado y movimiento. La participación en el proceso de paz revela los atajos y celadas que ofrece el nuevo escenario para la lucha de movimientos

sociales ‘autónomos’, ahora desligados del movimiento nacional-popular, el sujeto social por antonomasia dentro del anterior esquema societal.

El ascenso del movimiento maya trae consigo un proceso de relaciones contradictorias con las llamadas organizaciones indígenas populares, a partir de la segunda mitad de los 80. Iniciada la década de los 90, la dinámica se desarrolla bajo el influjo de dos eventos significativos, analizados por Bastos y Camus (2003a: 96-105). Por un lado, la campaña continental 500 años de resistencia, como respuesta a las celebraciones del V centenario de la llegada de los europeos y, por otro, el incipiente proceso de paz que adquirió impulso con el ascenso de Serrano al poder en 1991. Ambos procesos habrían de transcurrir en medio de intentos de unificación y desavenencias. Por el lado de las organizaciones populares, todavía ligadas a la URNG, se conforma la Coordinadora Maya Majawil Q’ij (Nuevo Amanecer), en 1991. Un año antes se había integrado el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) con organizaciones culturalistas y desarrollistas. Ambas organizaciones cargarían con la representación del ‘sector’ maya dentro de la Coordinadora de Sectores Civiles, integrada a instancias de Naciones Unidas para legitimar las negociaciones entre el gobierno y la URNG.

Sin embargo, luego de la crisis política de 1993,¹⁶ y después de haber sido relanzado el proceso de negociaciones, las diversas tendencias del movimiento se ven empujadas a salvar las diferencias debido a la necesidad de conformar uno de los sectores designados de la ahora llamada ‘sociedad civil’, a la que corresponde formular propuestas a la mesa de negociaciones. Esta condición es la que da origen a la conformación de la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA), en el año de 1994. Por parte de las organizaciones culturalistas figuran la ALMG y el COMG, mientras que las

¹⁶ Serrano Elías ensaya un autgolpe el 25 de mayo de 1993; sin embargo, la cúpula militar, a instancias de la elite económica pro globalización, retira el apoyo al presidente y se restablece la institucionalidad, siendo elegido por el Congreso Ramiro de León Carpio, hasta entonces Procurador de los Derechos Humanos, como Presidente interino para finalizar el periodo correspondiente, es decir, hasta 1995.

llamadas populares, ligadas a la URNG, se reúnen en la Instancia de Unidad y Consenso Maya (IUCM), a las que se suma la Asamblea del Pueblo Maya (APM), que busca ser una postura intermedia. De acuerdo con Bastos y Camus:

COPMAGUA es el ejemplo de lo que puede ser un espacio de encuentro de los mayas por encima de las diferencias ideológicas y estratégicas de sus componentes, antes de que derive en enfrentamientos y manipulaciones con su creciente institucionalización (2003a: 125).

Una vez dentro de la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC), la instancia que aglutina a los once sectores reconocidos legítimamente por las partes, COPMAGUA protagonizará un papel relevante sobre todo alrededor del tema de identidad y derechos indígenas. Su propuesta se pone a prueba dentro de la ASC, en donde el debate refleja la complejidad de las relaciones interétnicas en Guatemala, como lo señala Solares, citado por Bastos y Camus (2003a: 130).

Paulatinamente, empieza a imponerse el ascendiente de la vertiente culturalista del movimiento indígena. Bastos y Camus han encontrado que entre 1990 y 1993, los mayas populares llegan a aceptar el término “Pueblo Maya”, la construcción ideológica de los intelectuales mayas que se autodenominan movimiento maya. El hecho de que el CUC empiece a rearticular el tema indígena a partir de la reunión de Iximché, en octubre de 1990, confirma este desarrollo (Bastos y Camus, 2003a: 1001-107). En esta misma línea, Sieder et al. (2002: 25) reportan lo que parece ser la radicalización de CONIC hacia asuntos de cultura maya, a juzgar por los reportes de su Asamblea General de 1999. Como quedó apuntado, esta tendencia se corresponde con la emergencia de los movimientos indígenas en América Latina de los noventa, como resultado de la liberalización y apertura democrática. Además, se ha intentado demostrar que este proceso forma parte de una transformación estructural más amplia, a saber, el proyecto cultural del neoliberalismo (Hale, 2002), al que Zizek llama el “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” (2005: 137).

La apuesta del movimiento indígena, más precisamente del movimiento maya, por el proceso de paz se comprende dentro de esta lógica que ofrece a los sectores organizados de la sociedad civil un espacio para levantar la voz. Pero, en términos de una predominante *realpolitik*, los márgenes de maniobra son escasos y aún más lo son los de decisión. Las demandas más radicales, por ejemplo, quedan excluidas. Por otro lado, el acuerdo que más interesó al movimiento, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), en términos generales reza aquello que parece más dulce a los oídos de los activistas mayas. El movimiento campesino, predominantemente indígena, no estaría tan complacido con el contenido general de los acuerdos, especialmente el que trata la problemática del agro, el Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria (ASESA).

2.2. ¿Desencanto con la utopía liberal o acomodación con la razón instrumental?

Y todos, activistas y analistas, coinciden en conceder un triunfo histórico al movimiento por el mero hecho de la firma de un acuerdo que en síntesis puede caracterizarse como un texto derivado del “modelo regional multicultural” (Van Cott, citada por Assies, van der Haar y Hoekema, 1999: 506). Sin embargo, esta suerte de autocomplacencia empieza a diluirse cuando se reconoce que la participación del movimiento en las negociaciones fue apenas indirecta (Plant, 1999: 80). Pero sobre todo cuando se evalúa la fase de implementación de los acuerdos que, según los informes de MINUGUA, se ha caracterizado por el incumplimiento sistemático de los compromisos sustantivos, especialmente los contenidos en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI). Por supuesto, el fracaso de la Consulta Popular de 1999, en que se rechazaron las reformas constitucionales derivadas de los Acuerdos, tendría que alertar incluso al más optimista.

Es lo que sucede en el caso de Susanne Jonas, en cuyo libro, *De centauros y palomas: el proceso de paz en Guatemala* (2000), hace esfuerzos apreciables por matizar los reveses sufridos por las fuerzas a favor de la paz, no sin dejar de traslucir los hilos tan delgados de los que pende este proceso. En una suerte de prestidigitación, parece desentenderse de su optimismo cuando en forma recurrente recuerda que “Guatemala sigue siendo el país en donde cualquier cosa puede suceder” (Jonas, 2000: 472), frase que repite por enésima vez para cerrar su epílogo. Una manera de negar el tenor de su discurso que a través de todo el libro no cesa en el empeño por sublimar lo que la evidencia revela como magros resultados.

Lo que ocurre sin sublimaciones, por otro lado, es la coincidencia con lo que se ha venido llamando “la lógica cultural del capitalismo multinacional” (Zizek, 2005). Y dentro de esa lógica, ya no son los movimientos sociales clásicos los que se apropian del protagonismo. Ahora son los nuevos movimientos sociales. De ahí, también, el pálido papel jugado por el movimiento obrero – sindicalismo, en nuestro contexto – en el diseño de los Acuerdos, en contraposición al activismo novel del movimiento indígena – movimiento maya, en nuestro contexto. Ese activismo es celebrado por los académicos, principalmente por los extranjeros –notoriamente estadounidenses y europeos.

Desgraciadamente, los avances y las transformaciones sociales parecen mantener una relación inversamente proporcional al esfuerzo del movimiento indígena. Esta es una manera de decir que la mayor parte de logros se reducen a las victorias simbólicas, a los bienes intangibles conseguidos, a la formalidad de los derechos enunciados – ni siquiera codificados en forma de leyes –. Mientras tanto, las políticas duras – las neoliberales – siguen su curso, exacerbando las contradicciones de la sociedad guatemalteca. Por supuesto, el caso de Guatemala no escapa al contexto del “modelo multicultural regional”, sobre cuyos alcances se escuchan desde hace algún tiempo múltiples reservas, desde

CAPÍTULO II

Assies hasta Hale, hasta Sieder. En el caso del movimiento indígena guatemalteco, la escasa articulación con las bases, lo cual quedó demostrado con la derrota de las reformas constitucionales de 1999 – excepción hecha de las organizaciones campesinas, que sí cuentan con una base significativa, especialmente CONIC – lleva incluso al extremo de plantear el análisis desde la categoría de grupo de interés, si se toma en cuenta que una de las características que definen a un movimiento social es precisamente la capacidad de movilizar a sus miembros, de acuerdo con la definición de Foweraker (1995: 4).

En todo caso, la suerte del movimiento indígena durante la segunda mitad de los años noventa estuvo signada por el proceso de paz. En medio de la euforia por las victorias simbólicas contenidas como meros enunciados formales en los diversos acuerdos, la elite maya entraba en un terreno escabroso. Era el reto de ligar la teoría a la práctica; de abandonar los enunciados abstractos y buscar la concreción en políticas públicas. La etapa de implementación, como sabemos, no permitió cosechar grandes triunfos. Sólo permitió constatar una vez más quiénes eran los actores que tenían la sartén por el mango. Pero además, reveló las consecuencias de la adhesión acrítica a un multiculturalismo neoliberal instrumentalizado por “los poderosos actores políticos y económicos [dispuestos a] afirmar la diferencia cultural, al tiempo que retienen para sí la prerrogativa de discernir entre derechos culturales consistentes con el ideal del pluralismo liberal democrático y derechos culturales hostiles a ese ideal” (Hale, 2002: 491). El proceso de implementación de los acuerdos de paz produjo una de esas consecuencias. Se trata del impacto que produjo en el movimiento indígena verse ante las arcas abiertas de la cooperación internacional. Esta experiencia permite extraer lecciones sobre la forma de desarticular un movimiento poniendo a su disposición recursos económicos –en muchos sentidos, ésta sigue siendo la lógica del mercado de la cooperación.

La crisis de COPMAGUA de 2000 constituye el epílogo de un capítulo iniciado durante las primeras etapas del proceso de paz, cuando se perfilaba un movimiento indígena fuerte y en ascenso. Sin embargo, lo que todos perciben después de 2000 es la imagen opuesta. De ahí que haya necesidad de hablar incluso de dos COPMAGUAS (Bastos y Camus, 2003a: 125, 133). Es decir, una más auténtica; la de la firma de los acuerdos. Y otra, la decadente, producto de la fase de implementación de los acuerdos y de las intrigas alrededor de los recursos. Sin embargo, el matrimonio de conveniencia entre organizaciones indígenas afines a la URNG y las organizaciones culturalistas, consumado en la conformación de COPMAGUA, a pesar de haber constituido una experiencia para unificar a las diferentes tendencias, se caracterizó desde sus inicios por las desavenencias, según reportan Sieder et. al (2002: 26). Y si en un principio éstas debieron ser ideológicas, no cabe duda que después de 1996, la fragmentación se produjo principalmente por la captación de fondos.

Ya en 1995 se había producido en COPMAGUA una muestra de este tipo de división, fruto más de una visión individualista o sectaria, que de una muestra de solidaridad. Después del 30 de marzo de ese año, 1995, fecha en que se firma el AIDPI, la mayor parte de líderes reconocidos dentro de COPMAGUA se desbanda hacia diferentes partidos políticos buscando nuevos triunfos, esta vez electorales, en el marco de las elecciones generales de noviembre de ese año. El resultado fue el abandono de COPMAGUA donde, por otro lado, quedaba pendiente la formulación de estrategias para la etapa de implementación del AIDPI, una tarea complicada para la que había que prepararse. Sin embargo, pudo más el ansia, muchas veces expresada por los líderes mayas, de copar espacios de poder dentro del Estado. Así que la coyuntura electoral tuvo mayor peso que sentarse a discutir un proyecto que parecía apuntar a los problemas estructurales de Guatemala. Después de la tempestad electoral, se termina la efímera diáspora y se retorna al trabajo de COPMAGUA. Se sabía que una vez firmada la paz, vendría una época de

abundancia de recursos, lo cual efectivamente sucedió a partir de 1997, extendiéndose hasta el 2000.

De hecho, COPMAGUA recibió 30 millones de quetzales entre 1995 y 1999, pero las evaluaciones arrojan resultados poco favorables, como programas y proyectos técnicamente mal formulados y, en muchos casos, políticamente poco viables (Sieder et. al, 2002: 27). Sin embargo, la mayor parte de desacuerdos provenían del pulso político entre populares, más precisamente organizaciones que sostenían las posiciones de la URNG, y culturalistas. A pesar de lo que dicen Bastos y Camus respecto de COPMAGUA como una experiencia inédita en la presentación de propuestas unitarias mayas (2003a: 125), el clima que prevalece y al cual se refieren la mayor parte de análisis es que “URNG con frecuencia utilizó su tres a dos mayoría para tomar decisiones unilaterales que estaban más de acuerdo con sus propias prioridades que con las necesidades y esperanzas de los activistas mayas” (Sieder et al. 2002: 27).

En todo caso, el problema principal apunta a una dinámica más de elites que de bases y abre por enésima vez la discusión del tema de la representatividad. Nuevamente, el proceso parece responder más a grupos de interés que a un movimiento social con fuerza significativa, como para ser reconocido y para actuar como actor social – menos aún para erigirse como sujeto colectivo antagónico. Y es precisamente la derrota de la Consulta Popular de 1999 la que pone en evidencia esta crisis. Según Bastos y Camus, “Desde ese momento se puede hablar de crisis en el movimiento, se cuestionan desde dentro tanto la relación con las bases como la capacidad de movilizarlas, pero también la visión política de las mismas fuerzas del movimiento” (2003a: 211). ¿En dónde estaban los contingentes indígenas dispuestos a respaldar a sus representantes, si es que tal representatividad alguna vez existió? ¿Cómo se puede ponderar la pretendida fortaleza del movimiento si no desfavorablemente ante un escenario que no ofrece evidencias del impacto de una acción colectiva

cuyo primer logro tendría que haber sido la codificación de los derechos conquistados, en una Constitución reformada que hiciera referencia a un Estado multiétnico, multilingüe y pluricultural, lo cual, por otro lado, no representaba nada del otro mundo si se considera la tendencia de las reformas constitucionales en Latinoamérica? La respuesta fue muy parcial, como lo demuestran las estadísticas de esa consulta. Es cierto que varios departamentos con población predominantemente indígena sí avalaron las reformas constitucionales, pero el abstencionismo fue tal que no se podría sacar una conclusión plausible de estos resultados.

Cuando en junio de 2000, COMG y ALMG se retiran de COPMAGUA (Bastos y Camus, 2003a: 216), nadie – ni los propios activistas, ni los analistas más asiduos – está dispuesto a hacer una lectura de este gesto como el anuncio de una segunda desarticulación del movimiento indígena. De cualquier manera, todo indica que durante esta época – de la democratización y del proceso de paz – no se produjo una movilización en el mundo indígena como la de finales de los setenta y principios de los ochenta. Por tanto, no se podía esperar una respuesta generalizada al llamado a la construcción de una nueva nación, en el espíritu de los acuerdos de paz. Este intento de construir una nación desde abajo sólo se produjo durante la lucha revolucionaria, en la cual, como quedó demostrado en el Capítulo I, la población indígena se incorporó masivamente al movimiento popular.

En este tiempo de apertura democrática y de pacificación del país, que presagiaba la posibilidad de un segundo intento de modernizar la sociedad en tiempos de paz –la primera había sido la primavera democrática de 1944-1954–, las fuerzas sociales segmentadas en la ahora prevaleciente sociedad civil demostraron cómo la nueva lógica del sistema había reconfigurado su campo de acción. En un movimiento de manos casi imperceptible, los administradores de la democracia y de la globalización en Guatemala alertaban sobre el cambio en las reglas del juego. En democracia, las soluciones a los conflictos se negocian

y se dirimen ante el Estado, legítimo de suyo. Por su parte, los actores sociales, los movimientos sociales, por ejemplo, son considerados legítimos cuando se atienen a las reglas del juego. Dentro de esta lógica, una sociedad civil fragmentada en múltiples sectores difícilmente podrá arrebatar más que meras concesiones formales a las fuerzas del mercado y del Estado. Sin embargo, la utopía liberal ejerce una poderosa influencia sobre individuos y sobre grupos. Y las mediaciones liberales, como la de ciudadanía y sociedad civil, envuelven al sujeto en un sueño que promete el acceso al poder y a la riqueza. Producen la ilusión del sujeto liberal, con el telón de fondo del individualismo posesivo (Tischler, 2005: 59). La legitimación de estas mediaciones constituye, sin embargo, el principal obstáculo a la rearticulación del movimiento indígena, en el contexto de una sociedad en la cual, paradójicamente, esas mediaciones no han alcanzado a modernizarse. El análisis más elemental sugiere que no se puede ofrecer alfabeto y desarrollo cultural si antes no se ha logrado alimentar a los sujetos a quienes se pretende movilizar en la lucha por esos derechos.

3. Conclusiones

El clima ideológico, producto de la reestructuración capitalista en la presente etapa neoliberal, ha permitido el desarrollo de las demandas étnicas, que dejan de ser consideradas expresiones de atraso y se convierten en legítimas. En Latinoamérica esta corriente de pensamiento, pero también de gestión de los conflictos étnicos en ascenso, se ha traducido en lo que Van Cott, citada por Assies, van der Haar y Hoekema (1999: 506), llama el “modelo regional multicultural”. Éste es el contexto en el que se ha producido el resurgimiento del movimiento indígena, ahora en la forma de movimiento maya, como tendencia dominante. Tras los años de mayor conflicto, a partir de mediados de los años ochenta el movimiento se inscribe en la tendencia de demandas por derechos culturales.

En esta nueva etapa, las relaciones entre movimiento y Estado cambian. Dentro del proceso de consolidación de la democracia, se concede legitimidad a los canales institucionales para la resolución de conflictos y a las mediaciones liberales, especialmente la de sociedad civil. Queda atrás la lucha por una utopía revolucionaria, mediante la cual el movimiento indígena de finales de los setenta y principios de los ochenta se constituyó como sujeto antagónico a las relaciones sociales dominantes. En la búsqueda del reconocimiento cultural, la estrategia parte ahora de la mutua legitimación entre Estado y movimiento (Bastos y Camus, 2003a: 121).

Esta suerte de connivencia con el sistema plantea dudas sobre lo que se ha percibido como el auge del movimiento indígena, especialmente a partir de los años noventa. Un análisis crítico, por el contrario, ofrece pautas para desentrañar los mecanismos de una estrategia que, desde la clase dominante, buscaría la desarticulación del movimiento, así como de otros movimientos sociales.

La más evidente de estas amenazas es la fragmentación de las demandas. Los movimientos sociales se desvinculan del Movimiento Nacional Popular, para reivindicar sus demandas particulares, con lo cual se pierde el sentido de solidaridad que en la etapa anterior animó la lucha anti-sistémica. Como parte de la sociedad civil, el movimiento indígena se convierte en un actor social legítimo pero con espacios reducidos para incidir en la toma de decisiones. En este sentido, la autonomía adquirida es a la vez causa de su debilitamiento.

La acción colectiva desplegada por el movimiento indígena durante el proceso de paz y sus resultados demuestran la naturaleza de la lógica de participación, diálogo y negociación inducida desde el Estado: la búsqueda de desarticulación del movimiento indígena. La crisis de COPMAGUA de 2000 y el posterior reflujo del movimiento constituyen efectos de un período de desgaste durante el cual el movimiento fue sometido a una dinámica de total apertura para plantear demandas, pero espacios reducidos para capitalizar la

CAPÍTULO II

lucha en logros significativos. El contenido de los acuerdos, relevante en sí mismo, no ha trascendido el ámbito de la retórica para traducirse en políticas públicas. El fracaso de la Consulta Popular de 1999 incluso frustró la reforma mediante la cual la Constitución Política se pondría al día con las reformas de otros países, en materia de derechos culturales –países en los que, por otra parte, tampoco ha habido un avance reconocible en la implementación de programas y proyectos sugeridos por las reformas. Si el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) significaba una transformación radical del Estado, a estas alturas continúa anclado en el reino de la mera formulación discursiva.

Este proceso también ha empujado al movimiento a una suerte de mercantilización de la acción colectiva a partir de la disponibilidad de fondos provenientes de la cooperación internacional. La fragmentación en asociaciones, organizaciones, ONG y fundaciones no hace sino socavar las bases del movimiento, de por sí heterogéneo. En medio de esta lucha por los recursos, sale a relucir el individualismo posesivo, rasgo característico de la razón instrumental.

La elite maya, por otro lado, ha construido su discurso y su ideología a partir de principios no clasistas. Se nutren, por el contrario, de las corrientes multiculturalistas de cuño liberal que dominan el análisis de los movimientos indígenas en América Latina. Las demandas culturales son relevantes sobre todo para un tipo de activista: el indígena educado, de clase media, con posibilidades de acceso a la burocracia o al poder del Estado o, en su defecto, a ascender en la escala socioeconómica –se habla de una burguesía indígena. Como sus ideólogos no recogen las demandas de la vasta mayoría de indígenas pobres, el ‘movimiento’ está condenado a una irresoluble desvinculación con las bases. Su gravitación en las esferas del Estado le obliga a utilizar los medios allí imprescindibles: acciones estratégicas e instrumentales. De ahí que, como grupo empíricamente identificable, llegue incluso a convertirse en un grupo de interés, como lo son otros interlocutores del Estado, por ejemplo, el CACIF. En

sustento de esta afirmación resalta el hecho de la pobre movilización de la población indígena en la Consulta Popular de 1999. Se desprende de esto que la representatividad de los líderes alcanza a un número reducido de activistas, por lo cual se puede hablar de movimiento maya, en términos restringidos. La mayor parte de la población indígena no resulta movilizada alrededor del tipo de demandas levantadas por el movimiento maya.

Siendo el movimiento maya la tendencia dominante, el movimiento indígena se debilita y padece los embistes que se originan desde el propio sistema. La moderación de las demandas es la divisa de este modelo de pluralismo liberal, que ofrece, por lo demás, incentivos a los actores moderados. Es la figura de “indio permitido” utilizada por Hale (2002). A fin de cuentas, todo es permitido en tanto no se pongan en tela de juicio ni la gobernabilidad democrática ni la globalización neoliberal. En este sentido, el movimiento indígena se convierte en un movimiento sistémico, especialmente después del proceso de paz, en el que sus demandas se fueron diluyendo paulatinamente, hasta quedar reducidas a un conjunto de enunciados formalmente consignados en los acuerdos pero intraducibles a políticas públicas.

Las tendencias ahora menos significativas – los mayas populares: CUC, CONIC y otras – se mantienen oscilando entre las mediaciones capitalistas y la constitución de un sujeto antagónico al orden existente. La posición crítica de CONIC y de otros sectores indígenas, especialmente campesinos, al proceso de paz y a los acuerdos alcanzados podría estar dando cuenta de un sujeto emergente que niega lo existente, es decir, las mediaciones que el sistema ofrece – la acción colectiva que se resiste a quedar encasillada en meras demandas culturales. Si las incorpora, también plantea demandas contra las relaciones sociales prevalecientes. En este sentido, una parte del movimiento contiene la potencialidad de asumir una lucha contestataria y anti-sistémica. Al apuntar a los problemas fundamentales de la sociedad, que en el caso de Guatemala siguen siendo económicos y sociales, este tipo de acción colectiva

CAPÍTULO II

tiene la posibilidad de fortalecerse y constituirse en un movimiento social que expresa la emergencia de un sujeto colectivo antagónico. Prueba de ello es la amplia base con que cuenta CONIC, la más extendida entre las organizaciones con membresía indígena mayoritaria.

Sin embargo, la forma en que la lógica cultural del capitalismo multinacional condiciona las subjetividades, explica el florecimiento del movimiento maya y de sus demandas específicas. A este desarrollo contribuyen, incluso, los académicos que se dicen más radicales, con su enfoque en las luchas alrededor del reconocimiento, que abrevan en la corriente de los estudios culturales y cuya pretensión es jugar el papel de intelectuales orgánicos. El clima ideológico, entonces, resulta adverso a las tendencias del movimiento indígena que enderezan la crítica a las relaciones sociales dominantes, especialmente a las que continúan la lucha por la tierra.