

## Los movimientos sociales entre el saber y el poder

### Una exploración del saber producido en Guatemala sobre los movimientos sociales campesinos desde la “mirada” académica (1962-2006)<sup>1</sup>

JUAN CARLOS MAZARIEGOS

*Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO)*

*RESUMEN: En este artículo, el autor hace un repaso crítico acerca del discurso académico acerca de los movimientos sociales en Guatemala. En el artículo se pone en cuestión hasta qué punto este abordaje ha logrado abarcar la complejidad de una realidad en la que están entrelazados los factores sociales, políticos, económicos, étnicos y culturales.*

*ABSTRACT: The author makes a critical review on the academic discourses about the social movements in Guatemala. One question raised in this essay is until which extent the academic discourses have analyzed the complexity of a reality in which the social, politic, economic, ethnical and cultural factors are linked.*



## I. Introducción

Partamos de una posición teorizante con el objetivo de delinear un horizonte reflexivo: 'movimiento social' es una categoría que se define, en principio, por un vacío. Un movimiento social es siempre una construcción que va ocupando formas de definirse a sí mismo. En otras palabras, como categoría analítica, la misma está siendo permanentemente 'ocupada' por formas comprensivas que no hacen sino revelar momentos históricos discontinuos pero articulados. En este marco, la historia de los movimientos sociales es, al mismo tiempo, la historia del saber producido sobre los mismos.

Sabemos nosotros que este saber es producido institucionalmente: son verdades enmarcadas por el ámbito institucional de su acción. Para el caso centroamericano, al menos, fueron varias las producciones institucionales que intervinieron en eso que nosotros denominamos "saber sobre los movimientos sociales", de las que podemos mencionar a la iglesia católica (sobre todo desde las definiciones de su actuar pastoral), las organizaciones revolucionarias, la academia, las instituciones del Estado, los partidos políticos, etc. Una visión coherente que reconstruya el saber producido sobre los movimientos sociales campesinos deberá considerar al cúmulo de estas instituciones.

En nuestro caso, nos centramos en las múltiples variaciones desplegadas por el saber "académico" que ha tematizado y teorizado al movimiento social campesino guatemalteco desde la década de los 60 hasta nuestros días. No se trata, en sentido estricto, de una revisión epistemológica que indaga la "verdadera" forma de comprender analíticamente un fenómeno. Antes bien, lo que tratamos de desplegar son las verdades efectivas que circularon las teorizaciones más importantes sobre los movimientos campesinos en Guatemala en el período ya mencionado. Esto con un objetivo: mostrar las variaciones comprensivas académicas que han ido determinando la manera que tenemos de entender eso que llamamos 'movimientos sociales campesinos'. Este tránsito se despliega desde una pretensión analítica de historia del presente: no nos interesa el pasado en sí mismo (y menos debe verse en este ensayo una mirada historiográfica), nos interesa la historia de las políticas de la verdad que han historizado nuestro presente, en una mirada discontinua pero articulada.

Claro está, no hemos podido evitar la tentación de ofrecer una manera aproximatoria de comprensión teórica de dichos movimientos; tentación que ha tenido que pasar por la engorrosa tarea de criticar las posiciones teóricas que, como

académicos, nos han antecedido. Desde luego, criticar posiciones requiere o supone múltiples entradas; en nuestro caso, la crítica a la teoría tiene un interés eminentemente estratégico. Esto quiere decir, que no nos interesan las fundamentaciones últimas como criterios de verdad plena, sino la coherencia y utilidad que los constructos teóricos puedan tener: se trata de aportar a una *teoría efectiva* que se sitúa en la validez de sus reflexiones más que en la verdad de las mismas. Esto por una razón básica: la verdad es una construcción histórica ligada a procesos de poder a partir de los cuales se designa lo falso. Pero si lo falso es una designación a partir de lo que supone ser verdadero, y si lo verdadero es una construcción histórica, entonces lo falso también posee esta misma característica; en consecuencia, lo falso y lo verdadero son constructos con el mismo estatuto de realidad. Por el contrario, la validez —ligada a una teoría efectiva— es una herramienta de lucha argumentativa en el marco de una estrategia política enfrentada a

otras posiciones, partiendo de que éstas no son falsas ni verdaderas, sino que simplemente están ahí, imprimiendo un efecto de poder en el campo político a partir del ‘saber’ que diseminan.

El presente ensayo, entonces, se sitúa en un horizonte que trata de comprender cómo se han ido construyendo uno o varios sujetos enmarcados y delineados por esa categoría analítica que hemos acostumbrado, al menos desde la década de los noventas, a nombrar como movimientos sociales. Esto por un motivo especial: un sujeto se construye y reconstruye según cómo la relación saber-poder crea efectos sobre el mismo en un horizonte histórico determinado. Por eso nuestra opción estratégica de comprensión analítica: un movimiento social se define por el vacío, como ya apuntábamos. Esperamos ver, en fin, como se ha ocupado dicho vacío en el tiempo y, al final, proponer una ruta analítica mínima para acercarnos a los movimientos sociales contemporáneos.

## 2. Ocupando el vacío: los tránsitos teóricos sobre el movimiento indígena campesino en Guatemala (1962-2006)

*En última instancia...la verdad fundamental: el movimiento popular como movimiento de clase*

Los movimientos sociales han nacido de la mano de un saber producido y autoproducido institucionalmente sobre los mismos; no han existido siempre.

De hecho son bastante recientes, al menos para Guatemala. Analíticamente, las teorizaciones que asumen como “objeto” de reflexión a los movimientos sociales bien

pueden ubicarse en los años 70, en medio de un agitado clima político regional de guerra fría, procesos revolucionarios, guerras de guerrillas, movilizaciones populares; paralelamente a un proceso de "institucionalización" de las ciencias sociales guatemaltecas que conllevaba un incremento sustancial de centros académicos (escuelas y facultades), nuevas cátedras, revistas, publicaciones periódicas y debates, intelectuales que militaban en organizaciones revolucionarias: es decir, instituciones, procesos y personas vinculados con los acontecimientos políticos de su tiempo: en otras palabras, teoría y política se amalgamaron.

Este hecho resulta fundamental en tanto que el mismo revela la condición de posibilidad que permitió que los movimientos sociales emergieran como objeto de conocimiento: el hecho de que la relación poder-saber se hizo efectiva sobre esta categoría. Esto es importante: la relación poder-saber es la que va ocupando el vacío del que hablamos. "En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que producirá un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son las que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento"<sup>2</sup>. Por tal razón, los movimientos sociales no son meros "datos históricos" objetivos u objetos de conocimiento teórico: los movimientos sociales son 'cate-

gorías' sociales que van siendo definidas por la relación poder-saber en temporalidades específicas.

En la Centroamérica de la década de los 70, la forma predominante de teorización fue la de los *movimientos populares*: "Movimiento popular: una categoría que [...] hace referencia ya a un sujeto social y político, ya ha una *voluntad colectiva* que *sintetiza* a la masas y que tiene a las *clases sociales* como su principal determinante. Es el *pueblo* su actor, sin que lo dicho signifique necesariamente que tenga una permanente dirección política y sin que implique la fusión vanguardia y masa. Lo popular tiene, además, un significado preciso: hace relación a la categoría *pueblo* que es una instancia o un momento en el proceso de constitución de las *clases*, que se van formando en las prácticas y luchas cotidianas y en cuyo seno actúa la *clase obrera* con diferente peso y formas según la formación social y el momento histórico"<sup>3</sup>.

El movimiento popular es, desde esta perspectiva, una síntesis. ¿Qué significa esto o cómo se produce tal cosa? Digamos primero, que no puede haber síntesis si no se define una totalidad a la que sintetiza: en este sentido, la síntesis es una *reducción* de lo total. Pero ¿qué se reduce? En la totalidad todo está en relación con todo, en consecuencia, el todo es una unidad. La reducción que ejercita la síntesis es la de la unidad. Esto tiene fuertes raíces en el pensamiento dialéctico marxista que impregnó las ideas en

la región, para el que el todo es lo completo y unitario al mismo tiempo. Así, es necesario realizar una totalización, para luego hacer una reducción: una síntesis en lo unitario. Esto es el movimiento popular: la reducción de la totalidad compleja por la unidad. Ahora bien, son las clases sociales su “principal determinante”: lo que representa “lo completo”, la relación de todo con todo, son las clases sociales. El movimiento popular es un movimiento de clase. Para la teoría que se “ocupa” de los movimientos sociales en nuestra región en estos años, lo objetivo, lo cierto, lo verdadero, se convierte en la clase. Pero ¿qué es la clase social?

La clase social es una posición objetiva, producto de las condiciones históricas que han conformado una estructura social, sobre todo, en función de sus relaciones productivas y del control de los recursos derivados de las mismas. La clase es, así, una posición estructural, es un producto de la estructura (económica). “El carácter esencial de las clases sociales no se halla en los distintivos externos, adquiribles, que simplemente simbolizan la afiliación de los individuos a las mismas, sino en: 1) la posición que los grupos y los individuos que los constituyen ocupan en un sistema de producción social de bienes materiales; 2) el papel que desempeñan en la organización social del trabajo; 3) el volumen de la parte de riqueza social de que disponen; 4) la forma como obtienen esa parte de riqueza

social; y 5) todo ello condicionado por su relación con respecto a los medios de producción”<sup>4</sup>. En consecuencia, “...las clases sociales están determinadas por la relación que los seres humanos guardan con los medios de producción -propietarios o no propietarios- y por el lugar que se ocupa en el proceso de producción”<sup>5</sup>. Es a partir de esta posición estructural que surge la *clase obrera*, teniendo ésta “...como denominadores comunes para la amplia gama de individuos que la componen, la oferta que sus miembros hacen de su fuerza de trabajo en el mercado y el salario devengado por ella, como única, o principal, fuente de ingresos”<sup>6</sup>. Desde luego, Guatemala ofrece características históricas y estructurales específicas que determinan a esta clase, en tanto que “...el asalariado rural es prácticamente el grueso de la clase obrera y por lo tanto tiene las posibilidades de llegar a convertirse en la principal fuerza motriz del desarrollo social.”<sup>7</sup> Esta es la determinante (clase social) que sintetiza el movimiento popular en Guatemala: el movimiento es el movimiento obrero-campesino.

Ahora bien, desde estas perspectivas teóricas debe existir una “voluntad colectiva” que actúe en una dirección política impresa por la clase social. En otras palabras, la clase social no actúa por sí misma como movimiento popular sino como *pueblo*: la clase “ubica” al pueblo, luego, este se moviliza. Movimiento y pueblo son así, el *reflejo* de una posición en la estruc-

tura social: un “sujeto” producido por dicho reflejo a partir del cuál se moviliza una voluntad política. Lo que resulta ser la síntesis de la totalidad, lo unitario, no es otra cosa que un reflejo, aunque siga operando como verdad política: “... cuando se constituye el movimiento popular, la reivindicación política ya no es parcial, sino total”<sup>8</sup>. Si la praxis del pueblo es el criterio de verdad, y si éste está dirigido por la clase social —que no es otra cosa que una posición en la estructura (económica)— entonces, lo que opera como sujeto es, en realidad, la estructura.

En el seno de esta estructura social se forja una contradicción permanente que decanta en lucha, en tanto que la naturaleza propia en la que se estructuran dichas posiciones (clases sociales) respecto al control de los factores productivos y del proceso de producción en general, inevitablemente confrontará a la clase obrera con los dueños de los medios de producción y con los que controlan los recursos económicos y políticos de la estructura social (burguesía comercial, productiva, financiera, oligarquía, etc.). Ahora bien, el movimiento popular, siendo síntesis de “las masas populares”, no puede enfrentarse a un “enemigo” disperso e inaprensible. Por esa razón, la clase obrera se enfrenta a otra síntesis especial: la clase dominante (Bloque histórico, burguesía, etc.).

Los contrarios no son más que “categorías sintéticas” personifica-

das por el enfrentamiento político, a saber, la lucha de clases: “...en el fondo de toda reivindicación popular encontramos las contradicciones de clase”.<sup>9</sup> La lucha del movimiento popular define a un enemigo que es igualmente producto de una reducción conceptual, una síntesis. Pero ¿la lucha del movimiento popular está en dirección efectiva contra este enemigo? En realidad, al ser las clases sociales posiciones estructurales, la lucha del movimiento popular se dirige hacia la estructura misma. Antes bien, debemos mencionar que, desde este núcleo de teorizaciones, la estructura social es organizada por el Estado, en consecuencia, la dirección de la lucha contra la estructura pasa a ser una lucha contra aquello que la organiza: se trata de una lucha contra el Estado: “...en síntesis, el movimiento popular se constituye cuando los movimientos populares confluyen dinámicamente en la lucha por transformar el Estado y los términos del ordenamiento social, para lo cual tratan de destruir el sistema de dominación y explotación”.<sup>10</sup>

Para el caso del análisis del movimiento campesino guatemalteco, la propuesta de Dina Jiménez sintetiza todos los elementos que hasta ahora hemos expuesto: “Para analizar el movimiento campesino en Guatemala, se han tomado en consideración algunos aspectos básicos: 1) existen condicionantes históricos relacionados con un período de transformaciones *estructurales* en el agro, que imprimen ciertas caracte-

terísticas a su desarrollo; 2) Cuando se habla de *movimiento campesino*, deberá considerarse a la población mayoritariamente campesina, al indígena; 3) La determinación del modo capitalista de producción en el conjunto de la *estructura agrícola* no ha logrado eliminar la multiplicidad de formas y relaciones de producción no capitalistas, lo que influye en el grado de complejidad de la *estructura social*. Al deterioro de de las condiciones de vida en el campo se une la desocupación, la falta de tierras, la descampenización. Esto permite la identificación del campesinado con *las clases populares*, con el *proletariado agrícola e industrial* y lo convierte en el último período de semiproletariado en *proletariado potencial*; 4) Las relaciones de propiedad sobre la tierra y las formas de explotación, se afianzan con la *política estatal clasista*; 5) El papel del *Estado*, cuya misión fundamental es garantizar la existencia, consolidación y desarrollo del modelo capitalista de producción, ha estado determinando [...] la hegemonía política de los grandes terratenientes y por las vinculaciones y alianzas establecidas entre la burguesía agraria y otras capas burguesas, constituyéndolos en una *clase dominante fusionada*<sup>11</sup>.

Podemos delinear este tránsito reflexivo de la siguiente forma: ESTRUCTURA ↔ CLASES SOCIALES ↔ PUEBLO ↔ MOVIMIENTO POPULAR ↔ LUCHA DE CLASES → ESTADO. En definitiva, este planteamiento teórico a nivel general

es teleológico, es decir, establece una lógica lineal (con fuertes sesgos causalistas) en la que se define un origen fundamental y un derrotero o fin lógico. Y la perspectiva política es, en sentido estricto, escatológica: apunta hacia un momento epifenomenal en el que el Estado se establece como la síntesis universal de las sociedades. Viendo este planteamiento de manera más detallada, podemos descubrir en el Estado el fin último y el nuevo principio, el “eterno retorno de lo mismo” en su sentido literal: una suerte de estadocentrismo.

### 2.1. La ‘cuestión étnico-nacional’ y la contradicción fundamental de la sociedad

Ahora bien, el debate académico en torno al movimiento popular tuvo otro eje analítico que desperató u obligó de alguna manera a una “ampliación” reflexiva en sus planteamientos, hablamos de “la cuestión étnica”. Como resultado de la participación evidente de las “masas” indígenas en las luchas populares, la preeminencia del planteamiento “clasista” se vio obligado a ensanchar mínimamente su planteamiento, en tanto que la lucha de clases debía compatibilizarse con la pertenencia y el conflicto étnico. Como lo plantea Arturo Arias, el “problema” a resolver ahora es “...cómo tratar teóricamente la realidad étnica de Guatemala y cuáles son las líneas centrales de nuestro trabajo, dada la experiencia acumulada [...] en el tratamiento de la *cuestión étnica*, y el hecho

singular de que dicha discusión, supuestamente académica, implica claramente una toma de posición, según la cual la *solución* a las contradicciones étnico-nacionales se plantean, o bien dentro del sistema imperialista, o bien dentro del proceso de liberación nacional de los pueblos<sup>12</sup>.

La interpretación de la sociedad guatemalteca en clave “clasista” se encuentra con un “problema” a resolver: los pueblos indígenas. La pregunta sería ¿Cómo entender la ‘formación social guatemalteca’ en base a las relaciones y la lucha de clases sin dejar de asumir el hecho efectivo de que los pueblos indígenas forman la mayoría de población en lucha? La respuesta se formula de la siguiente forma: “Hoy sabemos que la cultura, aun cuando se produzca como impulso individual de expresión es, en gran parte, una actividad resultante de los factores económicos y políticos; es la expresión más o menos dinámica del tipo de relaciones que prevalecen en esa sociedad [...]. La cultura es, por lo tanto, elemento esencial en la historia de un pueblo. Permite conocer la visión de los conflictos económicos, políticos y sociales que elabora la conciencia social para la representación y/o solución de los mismos. La cultura, además de representar las relaciones de producción, contribuye a repetir las, transformarlas o inventar otras. En la cultura se confrontan las ideas y se divulgan los intereses de clase<sup>13</sup>.”

Esta entrada “cultural” permite entender que las etnias son colectividades que comparten rasgos culturales comunes, colectividades cuyos diacríticos étnicos están unidos por dichos rasgos. La etnia, como dice Arturo Arias, “...se caracteriza por ser un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos...”<sup>14</sup> mismos que son parte de una identidad cultural común. Hecho este vínculo entre étnica y cultura, entonces se logra el vínculo fundamental: CLASE-CULTURA-ETNIA. De esta cuenta, “...tenemos entonces que lo étnico no es un elemento ni extraño ni incompatible con lo clasista, y que los grupos étnicos no pierden su raíz de clase<sup>15</sup>.” El movimiento popular ahora es interpretado como una voluntad política que incorpora los elementos de la lucha étnica para la lucha de clases.

Pero, ¿qué es aquello que sintetiza la cultura de las clases dominantes? La respuesta queda configurada en la idea de Nación. Así, lo étnico movilizado en una lucha de clases sólo puede guiarse hacia lo nacional: de esta cuenta queda delineada la “otra” contradicción y lucha del movimiento popular: la contradicción étnico-nacional como expresión de la lucha de clases. La coherencia de este planteamiento radica en la posibilidad que tiene de “unificar” formas comprensivas de la realidad guatemalteca, en la que se sintetiza una lucha de clases que se dirige a un Estado que,

históricamente, ha organizado la estructura socioeconómica y ha delineado los contornos de la Nación como proyecto cultural.

Así, el Movimiento Popular guatemalteco dirige su actuar hacia el objetivo de transformar la sociedad en base a la lucha de clases en una contradicción étnico-nacional. Como lo plantea Mario Payeras: "...la transformación revolucionaria de la sociedad implica la solución de las contradicciones clasistas presentes en ella, en el sentido de su desarrollo, proceso del cual son protagonistas grupos sociales diferenciados por su relación con los medios de producción [...]. Ahora bien, uno de nuestros planteamientos fundamentales de línea [...] es la tesis de que en Guatemala la contradicción étnico-nacional constituye uno de los factores fundamentales de todo posible cambio revolucionario, convicción política que se basa en el hecho de que más de la mitad de la población guatemalteca es indígena y que ella está formada en su mayoría por productores asalariados o semiasalariados que tienen con el sistema diferentes contradicciones. Al hecho de que los pueblos indígenas y su identidad étnico-cultural se hallen en relación de sujeción con el sistema capitalista agroexportador dependiente de dominación que ha creado históricamente las clases explotadoras en nuestro país y la necesidad de eliminar la base económico-clasista y política en que esta relación de dominio se sustenta, le llamamos

contradicción étnico-nacional [...]. Liquidar las relaciones de dominio étnico-nacionales y eliminar la opresión y la discriminación de que son objeto los pueblos indígenas por el sistema de clases explotadoras, es el objetivo étnico-nacional de la revolución"<sup>16</sup>.

A pesar de este reconocimiento, que provocó debates entre "ortodoxos" clasistas y clasistas "moderados" como Severo Martínez Peláez, Carlos Guzmán Böckler, Humberto Flores Alvarado, Joaquín Noval, Edelberto Torres-Rivas, etc.; y entre organizaciones revolucionarias (la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas ORPA, el Ejército Guerrillero de los Pobres EGP, el Partido Guatemalteco del Trabajo PGT), la contradicción étnico-nacional terminara operando teóricamente como una contradicción subordinada, en tanto que "...la contradicción fundamental que se observa en la formación económica y social guatemalteca es la que existe entre explotados y sus múltiples explotadores"<sup>17</sup>. Si bien las contradicciones étnicas, léase indio-ladino, permiten completar el análisis de la sociedad guatemalteca, la contradicción fundamental sigue siendo la clasista: "...para que el análisis sea completo es necesario considerar [la contradicción] que existe entre indios y ladinos, la que en última instancia es subordinada por la contradicción fundamental (explotadores-explotados) aunque en muchas ocasiones haga acto de presencia motivando choques en los

dos grupos, a pesar de que ambos forman parte de la masa asalariada rural guatemalteca<sup>18</sup>.

## 2.2. El recordado debate que no se debatió: Böckler y Severo o los polos encontrados en la negación de la contradicción

Probablemente fue Carlos Guzmán Böckler quien contribuyó a abrir más este debate teórico, situando a los pueblos indígenas como sujetos en cuanto tal, enfrentándose a las posiciones de marxistas ortodoxos que veían en la cultura indígena un freno a la lucha de clases<sup>19</sup>. Sin embargo, su posición tampoco va más allá de la visión dominante respecto de las contradicciones fundamentales de la “formación económico social” guatemalteca, aunque sus razonamientos sean diferentes. Böckler afirma que en la sociedad guatemalteca persiste “...la negativa del ladino a considerar que su vida forma parte de una vida colectiva mayor que descansa sobre un trenzado de la convivencia y de la pugna de su grupo y el grupo indio. Son, precisamente, las vicisitudes de esa convivencia y de esa pugna las que envuelven y modelan la existencia de ambos. De la exacta comprensión de este hecho incontrovertible podría haber surgido un *nosotros* con ribetes positivos y con dimensión histórica, susceptible de generar una *nacionalidad genuina*. Pero, lejos de ello, el ladino ha hecho de su vida colectiva una *escapada* permanente *del indio* y también de la *realidad*. Si bien esto no lo ha logrado ni

podrá lograrlo, sí ha conseguido escaparse así mismo, construirse un *mundo ficticio* que conlleva la simiente de *su propia aniquilación*, pues, al lanzarse desesperadamente por la senda que conduce a los entreguismos, en todos los órdenes, ha venido segando los brotes nacidos de las raíces que pudieron haberle proporcionado una identidad colectiva<sup>20</sup>.

En definitiva, el ladino es un ser en constante fuga de sí mismo que vive en un mundo de ficción (un mundo no real): es un “ser ficticio”. Por esta razón el ladino no tiene identidad colectiva, no posee cultura y no tiene raigambre histórica auténtica: el ladino simplemente es una ficción sin estatuto de realidad: el ladino no existe. Desde esta perspectiva argumentativa, lo que Böckler consigue es dar estatuto de realidad plena y auténtica al indígena (por oposición); sin embargo, como producto del mismo razonamiento “aniquila” al ladino y termina negándolo. Entonces, al no haber un *nosotros* real, no hay contradicción real: la contradicción indio-ladino, la contradicción étnica de la realidad social guatemalteca, desaparece desde su mismo planteamiento, incluso en contra de sus intenciones.

Por inapropiado que parezca decirlo, Severo Martínez Peláez construye un razonamiento cuya conclusión es similar, aunque utilizando los argumentos inversos: “...en nuestros días –plantea el autor– lo esencial del indio prole-

tario es su ser proletario y no su ser de indio; lo esencial del indio pequeñoburgués es su carácter pequeñoburgués, y no los vestigios discriminatorios del siervo que pueda llevar sobre su cuerpo o sobre su personalidad<sup>21</sup>. Ahora bien, lo importante del razonamiento de Martínez Peláez es el hecho de que el “indio” no conoce esta realidad: “...el indio, en tanto que desconoce su proceso histórico y la complejidad de su nueva situación, está dominado por un odio colonial e indiscriminado hacia todo lo no indio [...]. El único resultado concreto que cabe esperar de todo ello es un retraso en la comprensión de la verdadera situación de clase del indio en la actual estructura de la sociedad guatemalteca, un retraso en la unificación de la conciencia de clase del proletariado agrícola<sup>22</sup>. Ahora el estatuto de verdad se le imputa al proletario agrícola y la ficción (en el sentido de ser un sujeto que no vive su realidad) se le imputa al indio: una vez más, la contradicción desaparece.

En última instancia, y esto es importante remarcarlo, la posición que dominó las teorizaciones en estos años planteaba que la lucha de clases “solucionaba” la contradicción étnica de la sociedad guatemalteca: “La posición más objetiva parece ser la que afirma que si bien existe – y con matices por región– la llamada contradicción indio-ladino, el desarrollo de la lucha de clases tiende a diluirla y hacerla desaparecer aun a nivel de la lucha

meramente económica [...]. Se dio así, la solución de la cuestión étnica<sup>23</sup>. De hecho llegó a ser tan fundamental esta hipótesis que una de las organizaciones campesinas más importantes de la historia de los movimientos sociales en Guatemala, el Comité de Unidad Campesina (CUC), la reivindica como práctica política: “...en contraste con otros grupos que sólo enfatizaban la *cuestión étnica*, los compañeros hicieron ver la solidaridad y la unión que se empezaba a dar en Guatemala entre pueblos indígenas y los mestizos pobres, tanto campesinos como obreros, *explotados* al igual que nosotros<sup>24</sup>.”

La contradicción es imposible: para que exista una contradicción —incluso en su forma más reducida y elemental— deben existir dos sujetos enfrentados; sin embargo, la negación del indígena por un lado, y del ladino por el otro, sólo conduce a la disolución de tal contradicción. En este marco, el planteamiento de la “cuestión étnico nacional”, de la contradicción étnica en el marco de la lucha de clases, termina siendo un *integracionismo clasista de izquierda*. Este hecho fue percibido y validado por la mirada de uno de los más influyentes teóricos de los movimientos sociales en América Latina, Alain Touraine, para quien “...los latinoamericanos han combinado *luchas de clases* y *luchas nacionales* asociándolas a la construcción de la *integración social, cultural y política* de cada país<sup>25</sup>.”

Así, las disputas teórico políticas que dieron pie a una teorización efectiva sobre el movimiento popular en Guatemala a partir de los años 70 hasta los 80, están impregnadas por la contienda básica de definir la naturaleza, sustancia o la verdad más profunda y objetiva que determinaba la lucha social, y en consecuencia, la realidad social guatemalteca: es una lectura esencialista. Dicho esto, bien podríamos resumir esquemáticamente la línea reflexiva general que estructuró la teoría de los movimientos populares en Guatemala en la década de los 70's: ESTRUCTURA ECONÓMICO-SOCIAL (origen-causa) ⇔ CLASES SOCIALES (posiciones estructurales) à EXPLOTADOS (posición de clase del pueblo) ⇔ CULTURA/ETNIA (complemento) ⇔ PUEBLO (integración clase-etnia) ⇔ MOVIMIENTO POPULAR (voluntad política-sujeto) ⇔ LUCHA DE CLASES (antagonismo fundamental) ⇔ ESTADO-NACIÓN (fin-transformación).

### 2.3. Los actores y sus actuaciones: de la represión al movimiento social como *performance*

Las teorizaciones sobre los movimientos sociales en los años 80 desaparecieron casi por completo del debate teórico nacional, fundamentalmente por la represión que los académicos sufrieron en estos años, y porque los ejes reflexivos impulsados en este tiempo se centraron en asuntos como la violencia, el autoritarismo-militarismo, las violaciones a los derechos

humanos, la transición a un régimen político democrático etc., producto del contexto histórico en el que estaba inmerso el país y la región. En todo caso, los pocos aportes teóricos que se produjeron sobre los movimientos sociales en Guatemala dieron un giro predominante hacia la denuncia. De pronto, el sujeto o movimiento popular es víctima de la represión del Estado. La narrativa testimonial empieza a tomar el espacio que antes ocupaban las grandes teorizaciones académicas sobre la esencia del sujeto revolucionario. Un claro ejemplo de esto es el libro de Elizabeth Burgos: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*.<sup>26</sup> Los trabajos ahora muestran las consecuencias de la política represiva y la denuncia, convirtiéndose los mismos en una lucha por la memoria de las organizaciones y el movimiento popular.

La organización popular ya no puede ser teorizable, en tanto que es casi inexistente como tal. En el mismo marco, las formas organizadas de lucha popular golpeadas por la represión, también enfocaron su lucha política hacia la denuncia de las violaciones a los derechos humanos. Como lo muestra Arias, "...según la lógica del Ejército, los indios eran todos "subversivos", porque, o eran guerrilleros, o apoyaban logísticamente a la guerrilla (proporcionando alimentos, información, etc.) o simpatizaban con las acciones de aquellos. Por lo tanto, había que 'proceder' contra

esa población, para cortarle todo tipo de suministros a la guerrilla, y castigar a la propia subversión por sus inclinaciones verdaderas o ficticias. Fue así como se inició el más oprobioso genocidio llevado a cabo en el continente americano, desde el exterminio de la población india norteamericana en el siglo pasado<sup>27</sup>. Por polémico que pueda parecer, los imaginarios sociales de entonces estaban guiados por una suerte de mimetismo entre guerrilla y población: "...efectivamente, guerrilla y población se vuelven la misma cosa"<sup>28</sup>.

Arias concluye: "...queda perfectamente evidenciado que si en un momento dado, las etnias indígenas optaron por el camino violento de la Guerra Popular Revolucionaria como el último camino para salvarse como hombres, como grupo social y como especie humana, adoptando colectivamente la decisión de ser libres a traves del prolongado y martirizado camino de la guerra, los sectores dominantes, desde 1524 hasta nuestros días han optado por el camino de la violencia como el primer recurso para su enriquecimiento, indiferentes a la humanidad de sus víctimas, indiferentes a su cultura, indiferentes a la perpetuación de un sistema político y social que tenía como pilar fundamental la más brutal opresión contra las mayorías, cometiéndolas por medio de la opresión y racismo constantes a un de ignominia. En la historia moderna del mundo, representa, sin lugar a dudas, uno de los más

atroces crímenes en contra de la humanidad"<sup>29</sup>. Con esto queda sellada una narrativa que concluye con la inevitabilidad de la participación de las organizaciones populares en la Guerra Revolucionaria y el curso que va convirtiendo al movimiento popular y a los pueblos indígenas en las víctimas de la represión. De hecho, como se menciona en uno de los más recientes trabajos sobre movimientos sociales en Guatemala, se puede señalar que "...la resistencia popular organizada jugó un papel casi insignificante en la transición política, ya que la movilización popular ni la precedió ni la acompañó"<sup>30</sup>, por las razones ya mencionadas.

En realidad, fueron los años noventa los que vieron nacer nuevos aportes teóricos respecto del movimiento social o los movimientos sociales guatemaltecos. Es importante señalar que estos años estuvieron marcados políticamente por tres hechos fundamentales: 1) las negociaciones de paz estaban encaminadas y el horizonte político impuesto por la coyuntura política nacional y global, marcaba una ruta casi ineludible hacia la firma de la paz firme y duradera, misma que finalmente se firmó en 1996; 2) tras la promulgación del convenio 169 de la OIT sobre derechos de los "pueblos indígenas y tribales", la candidatura de Rigoberta Menchú al Premio Nobel de la Paz y la organización del II encuentro de la "Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular" en

Quetzaltenango en 1991, resurgía como un “nuevo” actor político, el movimiento indígena o maya; y 3) la caída del bloque socialista fue acompañada de un descrédito académico generalizado del marxismo —lo que derivó igualmente en un descrédito de la ‘clase social’ como categoría comprensiva— y de una serie de posiciones teóricas que anunciaban la deslegitimización de los grandes relatos de fundamentación del saber, como producto de la hipotética “...prosperidad capitalista, por una parte, y el auge desconcertante de sus técnicas, por otra...”<sup>31</sup>, y que en lo referido a las teorías de los movimientos sociales suponía cuestionar al movimiento obrero como ‘el’ sujeto histórico, en contraposición a la emergencia de los llamados “nuevos movimientos sociales” que incluían las luchas organizadas de movimientos feministas, indígenas, ecologistas, de preferencias sexuales, etc., cuya naturaleza radicaba más en las disputas de identidad.

En este marco, las producciones teóricas más importantes sobre los movimientos sociales en Guatemala, marcaron una ruta en la que estos tres hechos políticos fundamentales se concentraron en la reflexión sobre “el movimiento maya”, inicialmente ubicado como “movimiento de actores indígenas”. Una de las tesis que más influyó en los debates teóricos en el país, es la que plantea que el movimiento popular está delimitado o definido por dos corrientes políticas básicas: la

de las “organizaciones populares”, y la de las “instituciones mayas”. Dicho en otras palabras, existen en el movimiento popular, por un lado, organizaciones guiadas por reivindicaciones populares, y por el otro, organizaciones cuyas reivindicaciones son culturalistas o *mayanistas*.

Según este planteamiento, defendido inicialmente por Santiago Bastos y Manuela Camus, “...las organizaciones populares indígenas contienen unas problemáticas amplias que abarcan ese difuso mundo social que contiene ‘lo popular’ [...]. Forman parte de este primer grupo de actores un conjunto bien perfilado de organizaciones, ampliamente conocidas por su *labor pública* dentro del movimiento popular y su continuo enfrentamiento a las fuerzas de seguridad y al Gobierno en general...”<sup>32</sup>, dentro de los que se mencionan a organizaciones como el Comité de Unidad Campesina (CUC), el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), la Coordinadora de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), el Consejo de Desplazados de Guatemala (CONDEG), el Consejo de Comunidades étnicas “Runujel Junam” (CERJ), las Comunidades de Población en Resistencia (CPR); y como un personaje significativo se ubica a Rigoberta Menchú.

En la misma línea, las “instituciones mayas” son un “...conjunto de iniciativas —instituciones o personas— que asumen como una de sus reivindicaciones centrales y más públicas la de utilizar este término para definirse a sí mismos como

pueblo. No se caracterizan por su aparición en la prensa —la cual es escasa— pero sí por su capacidad de *generar un discurso* sobre la problemática étnica y suscitar un estado de opinión sobre ella [...]. Estas instituciones exponen un mensaje elaborado, coherente y bastante homogéneo entre sí...<sup>33</sup>. Entre las instituciones que mencionan los autores está la Academia de Lenguas Mayas (ALMG) y el Consejo de Organizaciones Mayas (COMG), además de mencionar a Demetrio Cojtí como un personaje fundamental dentro de esta línea política. En este marco —plantean Bastos y Camus— "...de una forma operativa entendemos como movimiento maya o indígena —equiparamos aquí los dos términos— *la movilización política de organizaciones, instituciones, grupos y personas indígenas, que a través de su propia acción tratan de transformar la relación entre la población indígena y el Estado Nación guatemalteco*"<sup>34</sup>.

Desde luego, los planteamientos han venido afinándose; por ejemplo, para Gálvez Borrell *et al.*: "...el *movimiento* correspondería a la dinámica, a la circulación y al contraste de ideas, mientras que las *organizaciones* mostrarían la *parte más visible* del mismo [...]. Es por ello que las *formas de acción colectiva desarrolladas por ciertos líderes y dirigentes indígenas guatemaltecos a partir de la década de 1990 y su cristalización en una serie de organizaciones, corresponderán a un nuevo movimiento social en proce-*

*so de constitución y desarrollo que se ha denominado maya*"<sup>35</sup>. En esta misma línea —plantean los autores— "...la conciencia de *identidad y de oposición* ha jugado un papel determinante en la conformación del movimiento maya a partir de la presente década y está presente en forma explícita en el *discurso* de la mayoría de las organizaciones mayas estudiadas. Por otra parte, el *principio de totalidad* que es el que permite a un movimiento vincularse con la sociedad global [...], se expresaría en el caso de las organizaciones mayas, a través de sus propuestas..."<sup>36</sup>, mismas que forman parte integral de los acuerdos de paz.

Ahora bien, quizá debamos dar un paso más para completar esta visión general del movimiento social guatemalteco para preguntarnos, precisamente, ¿qué entienden estos teóricos por *lo maya*?: "Maya es una autodefinición con una connotación política no sólo evidente, sino conscientemente asumida [...]. Identificarse como 'maya' significa sentirse parte de un colectivo histórico identificado por sus antepasados, una historia y una cultura común y diferenciada que supera lo local y las fronteras lingüísticas. Así, no sólo implica una visión positiva del 'nosotros', sino una racionalización de la identidad y sus contenidos políticos [...]. Entendida así, la identidad 'maya' responde a una elaboración político intelectual realizada por un sector de la población, que aún no ha sido asumida

por la totalidad de la población indígena de Guatemala<sup>37</sup>. De especial importancia resulta remarcar, que el movimiento social o popular es entendido o reflexionado como movimiento de identidad asumida, identidad que se constituye en un proceso identificatorio con un pasado común en un despliegue político de un “nosotros” consciente de sí mismo y en una totalidad parcial, es decir, no es una identidad política generalizada.

Revisando lo expuesto por esta posición teórica, podemos revelar algunas diferencias o rupturas importantes respecto a los planteamientos de los años setentas y principios de los ochentas: a) el movimiento popular es ahora definido por su manifestación empírica en la esfera pública, por eso el acento sobre organizaciones, instituciones y personas en lo específico<sup>38</sup>; b) esto supone que el movimiento popular sea analizado y visualizado desde la categoría de “actor político” y no de sujeto histórico; c) es el nivel de actuación política pública lo que se teoriza y no la esencia o naturaleza de tal actuación; d) lo que define al actor político es su demanda, que se convierte en propuesta (y que va más allá de un asunto de clase aunque lo contenga), de las que derivan dos grupos fundamentales: las populares y las culturalistas o mayanistas; e) se trata de movimientos de identidad cultural asumida y no necesariamente de pertenencia de clase; f) la relevancia en la enunciación discursiva de las ideas

políticas de los actores define, en última instancia, la identidad de los mismos; y g) un contexto sociopolítico que enmarca la acción de los actores en un horizonte de “paz” y no de revolución (como ocurría en los años 70 y principios de los 80) en el que resulta fundamental el papel de Estado, que ha dejado de ser un enemigo pleno del movimiento popular, para convertirse en un aparato institucional a aprovechar.

Disgregando más estos argumentos podemos decir también, que la narrativa de los actores políticos es ahora el “objeto” privilegiado de la mayoría de los estudios sobre el movimiento maya. La cara pública de estos actores es entrelazada en una línea histórica de eventos relevados (relevantes) por la narrativa de los actores en cuanto tal: es una historia de la expresividad pública de las propuestas de personas, organizaciones e instituciones en contextos coyunturales del desarrollo político nacional. Lejos ha quedado esa Historia metafísica del marxismo ortodoxo que terminaba por explicar y proyectar a la sociedad en su conjunto, y de la que la lucha era un derivado: se ha pasado de una Historia fuerte a una historia débil (en sentido ontológico). En el mismo marco, esa totalidad sintética que representaba el “movimiento popular” como sujeto revolucionario de los años setentas, ha sido disgregada por los “actores”, *sectorizando* al sujeto popular en base a su demanda-propuesta, predominando el análisis del Movimiento Maya. La

compulsión por la estructura económica como origen y causa de la lucha de los movimientos sociales ha sido casi sustituida por la “acción” identitaria o actuación de sentido de los actores políticos; en otras palabras, la estructura y la posición de clase ha sido “desbancada” por los *performances* públicos vehiculadores de demandas y propuestas: la acción discursiva ha sustituido a la voluntad popular y a la estructura de la que es producto.

#### **2.4. La historia trágica entre ángeles y demonios o la construcción teórica de la culpa: breve excursio sobre la lectura histórica de las luchas populares en los 90**

Un rasgo fundamental que merece ser mencionado para las teorizaciones de este período histórico —los 90—, es el referido a la lectura histórica predominante en los mismos. Como podemos concluir de lo expuesto para los años 70 y principios de los 80, las teorías inscritas en estos años enfocaron su lectura histórica a partir de los supuestos del materialismo histórico, en cuyo seno se forjaron tesis que describían un movimiento popular en franca oposición a un sistema y estructura económica debido al desarrollo de una conciencia popular de clase. De manera general, las teorizaciones hablaban de un sujeto en proceso de liberación de las estructuras de opresión que inicia generalmente en los años 60's con el auge del desarrollismo —especialmente en el proceso de

colonización de la “franja transversal del norte”— y la teología de la liberación (poniendo especial énfasis en los cambios originados en las comunidades indígenas por estos dos elementos fundamentales), y que culmina con la conformación del Comité de Unidad Campesina, CUC, en la segunda mitad de los años 70. Esta era una lectura cuasi “profética” que anunciaba el inevitable triunfo del pueblo por la agudización de las contradicciones de clase.

En esta misma línea, y como hemos dicho anteriormente, los 80 están marcados por el testimonio y la denuncia de un sujeto hecho víctima. La década los 90 abre, sin embargo, una nueva temporalidad en la construcción de saber sobre la organización popular, especialmente referido a la mirada histórica del conflicto social. El giro obliga a re-leer la historia de la lucha en Guatemala. Su punto de partida es el mismo: los cambios originados en las comunidades indígenas a partir de los años 60. Si bien el saber de los años 90 coincide con las anteriores décadas al ubicar a la economía de mercado y el desarrollismo como actores que jugaron un papel importante en la definición de la lucha social, sobre todo en el marco del proceso de colonización de la llamada “franja transversal del norte”, lo que en esta década cambia diametralmente respecto de los años 70 es el redimensionamiento del papel de los “agentes de penetración externa” que tomaron contacto

con las comunidades indígenas, especialmente de la guerrilla.

Como lo muestra Ivon Le Bot: "...la aspiración de los colonos [de la franja transversal del norte] no era cambiar las cosas en la ciudad de Guatemala sino ponerse en condiciones de escapar de ese poder económico y político, del que la experiencia les había enseñado a no esperar nada bueno. Allí reside la tragedia: esta Historia que deseaban dejar tras ellos al penetrar en el bosque los atrapó y se vengó de la manera más cruel. Por medio de un actor: la guerrilla, que no entraba en sus previsiones (y cuyos planes iniciales no los tomaban en cuenta). Los colonos fueron arrastrados a la tormenta por obra de unos 'salvadores' a quienes no habían llamado..."<sup>39</sup>.

A partir de este hecho "trágico" y "vengativo" inicia una nueva lectura de la historia de la lucha en la que se contraponen dos tipos de racionalidades distintas, una que apostaba por una modernidad pacífica (desarrollo comunitario), y otra que apostaba por una modernidad violenta e instrumental (guerrilla), misma que terminó por "arrastrar" a las comunidades indígenas a una "tormenta" violenta de salvación: "...los dos proyectos eran, empero, muy distintos. La marcha de los indígenas al norte era una tentativa a sustraerse de los centros de explotación y dominación (plantaciones, cuarteles militares, instituciones gubernamentales...). Para los re-

volucionarios, el Ixcán no era más que un trampolín, una etapa en una marcha hacia el sur cuyo objetivo era apoderarse de esos centros para instaurar allí un poder nuevo: el suyo, y a partir de allí organizar una 'nueva sociedad'<sup>40</sup>.

Ahora la historia es de ángeles y demonios; queda polarizada por los agentes externos invasores, y el idílico desarrollo moderno pacífico de los colonos: "En el Ixcán se cruzaron dos sueños. Y su unión condujo al desastre."<sup>41</sup> La modernidad trágica arrastra a las pacíficas comunidades indígenas en lucha por su desarrollo pacífico. Le Bot continúa su enfática descripción de esta historia "trágica" y "vengativa" adhiriéndole un nuevo nivel de intermediación, un nuevo actor mediador entre estas dos utopías —la campesina y la guerrillera— unidas por el desastre: "...el encuentro con otra utopía, que seguía el camino de la lucha armada, hizo caer sobre aquella tierra el mal de la guerra, destruyó la esperanza y la obra de unos 15 años, y proyectó a los sobrevivientes a otra forma —desastrosa— de modernidad. La unión de la utopía campesina y la utopía guevarista se facilitó por intermediación de una teología que preconizaba la realización del "reino de Dios en la tierra" y que, por ello, podía ser entendida por campesinos indígenas cuyo religiosidad se inscribe en una perspectiva eminentemente temporal y para quienes la exigencia de justicia es la primera"<sup>42</sup>.

A partir de esta lectura histórica, empieza una ruptura discursiva, respecto de los años 70 y 80, en la teorización histórica de las luchas populares hasta ahora predominante: ha cambiado de un discurso que se centra en un sujeto popular liberador, a otro que ha puesto a este sujeto en medio de una polaridad entre el bien y el mal. Paradójicamente, este “nuevo” relato histórico es una expresión secular de lo mismo que critica, es decir, es una versión no religiosa de lo que hicieron los teólogos de la liberación y agentes de pastoral en la mediación entre estas utopías unidas por “el desastre” —según Le Bot— analizando un mundo de pecado y proyectando un reino de liberación. Con una diferencia: las utopías unidas son ahora la fuente del desastre, de la tragedia y de la venganza histórica. La secularización del pecado en esta historia de ángeles y demonios carga su retórica contra la utopía. Esta es, efectivamente, una lectura histórico-trágica de la tragedia narrada por ella misma.

Hay ahora una contraposición de historias en su sentido discursivo. La historia de la liberación inicia efectivamente por una “toma de conciencia”, como lo hemos expuesto antes; en cambio, la historia trágica inicia por el “engaño” y la “manipulación”: “...las organizaciones de lucha armada, ayudadas por agentes de la ‘concientización’, han convencido a las ‘masas’ de que las luchas de clases sólo pueden

resolverse recurriendo a la violencia revolucionaria. En esta perspectiva, la caída del mundo indígena en el conflicto no es más que una ilustración, entre otras, de las luchas de clases y de su realización en la Revolución”<sup>43</sup>. El mundo indígena ha sido convencido y así ha “caído” en el conflicto de las luchas de clases, quedando atrapado por un designio que no decidieron<sup>44</sup>.

Esta caída trágica es representada ahora por la destrucción de las comunidades y motivada por un nuevo tipo de encuentro con un “otro” que ahora es portador del horror: “El encuentro de la dinámica comunitaria con el movimiento revolucionario que se proponía darle una proyección política nacional sólo aceleró su disgregación al atraer sobre ella la represión; pero también al desviarla de su curso, subordinándola a estrategias y objetivos que no eran centrales a ella (los de una lucha de clases), o que le eran ajenos (los de una lucha armada antiimperialista)”<sup>45</sup>. Si antes el encuentro fue con un “otro” con el que se compartía la condición de explotado y oprimido —obreros y campesinos—, ahora es un encuentro con el “otro” portador del horror y que tuvo que “convencer” a las comunidades de su proyecto de lucha de clases en un pleno sentido instrumental: “...los revolucionarios veían en la radicalización de algunos sectores sociales, especialmente indígenas, y la polarización del conjunto de la sociedad, las premisas de su victoria”<sup>46</sup>.

Esta descripción es, en sentido pleno, una inversión narrativa de la historia de las luchas populares hechas en los años 70, especialmente de aquellas luchas de campesinos e indígenas. Pasamos de una historia optimista y triunfal desgarrada por la represión y consecuente transformación del sujeto en víctima; a una historia pesimista y trágica en la que el sujeto nace siendo una víctima conducida al horror del sacrificio. Es casi imposible resistirse a contraponer esta descripción con lo mismo que ella crítica: de hecho, esta es una nueva versión secular del sacrificio abrahámico. Esto no hace sino confirmar el hecho de su propia inversión.

Efectivamente, este "otro" que ha atraído el horror a las comunidades indígenas, no hace otra cosa que anunciar, en esta nueva narrativa histórica, el advenimiento del suplicio de estas comunidades. Una vez marcado y realizado este "encuentro", el horror se desata. El ejército descarga su más brutal carga represiva contra campesinos e indígenas. Y las comunidades quedan atrapadas ahora entre estos "dos fuegos". Este es el desenlace en el que la represión "...aceleraba la unión [entre los organismos de lucha armada y las organizaciones populares], lanzando a los militantes en brazos de esas organizaciones [...]. El alza momentánea del movimiento revolucionario provocaba en sus filas triunfalismo ('esto va para arriba') que impedía ver las flaquezas inherentes a esta evolución"<sup>47</sup>.

La modernidad violenta es, inevitablemente, una modernidad trágica, sacrificial y sin utopías. Las narrativas que describen históricamente a las luchas populares de estos años, paradójicamente, han quedado también entre dos fuegos, entre el optimismo y el pesimismo; entre la utopía y la tragedia; entre la liberación y el horror. Paradójicamente también, éste es el signo contradictorio y ambiguo del discurso histórico moderno. La narrativa trágica es sólo una parte del discurso modernizante, que no queda completo sin su anverso.

Esta trama narrativa de la historia del movimiento popular ha sido matizada al pasar las coyunturas, especialmente a partir de la firma de los acuerdos de paz. Sin embargo, las polarizaciones han persistido, incluso si sólo las vemos como recursos heurísticos. Una de las lecturas dominantes contemporáneas ha planteado, como lo hemos mencionado anteriormente, una nueva división teórica entre "populares y mayanistas" para explicar el desarrollo histórico de las luchas populares, ahora como movimiento maya. En realidad, esta nueva polaridad es producto del "descubrimiento" de las organizaciones mayas por parte de los académicos. Desde luego varias cosas han cambiado: aquel actor mediacional entre "utopías" (los agentes de pastoral) ha quedado en el recuerdo de los orígenes. Las organizaciones político militares son percibidas como actores políticos en negociación (URNG) y

el movimiento campesino ha sido relativizado o modificado como movimiento maya, y en otras ocasiones, como movimiento indígena campesino.

A pesar de estas diferencias, la compulsión por los orígenes persiste, y como consecuencia, la re-lectura de la historia. Ahora sólo podemos mencionar un rasgo fundamental que nos parece puede ilustrar el derrotero de esta lectura de la historia de los movimientos populares en una coyuntura especial referida a los acuerdos de paz: una historia que se origina con la diferenciación entre los “que se quedaron dentro de” y los “que quedaron fuera de”. Esta es la ruptura fundamental que narra el presente historizado de la paz, su proceso, la firma de los acuerdos y su final implementación: “...la ruptura fundamental se produjo entre quienes entraron a alguna de las organizaciones revolucionarias que estaban activas en ese momento, y el resto que prefirió salir o quedarse, pero no vio en esa incorporación una posibilidad para desarrollar el avance de las políticas a favor de los indígenas.”<sup>48</sup> No se trata, quizá, de comunidades indígenas atrapadas por el horror que llevaron los “agentes de penetración externa” —como la guerrilla y los agentes de pastoral según Le Bot—, pero sí se trata de los actores que quedaron “dentro o fuera” del proceso de paz, en el que persiste la imagen de las organizaciones revolucionarias como el “mal” mayor: persiste la teorización de la culpa.

### 2.5. Lo más cercano a lo contemporáneo: retos colectivos, oportunidades políticas y la hibridación del movimiento social indígena campesino

Los últimos trabajos en Guatemala sobre movimientos sociales están haciendo más énfasis en los aportes teóricos que sitúan a los mismos como acciones colectivas sostenidas según estructuras de oportunidad política y según los marcos de acción que estos construyen. El trabajo más serio desde esta perspectiva es, probablemente, *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996* de Roddy Brett<sup>49</sup>. Basándose en autores como Sidney Tarrow,<sup>50</sup> Dough McAdam, John McCarthy y Mayer Zald,<sup>51</sup> entre otros, el autor nos propone entender —retomando la definición de Tarrow— a los movimientos sociales como “...retos colectivos de gente con un propósito común y solidaria en la interacción sostenida con elites, oponentes y autoridades [...] para explotar *oportunidades políticas*, crear identidades colectivas, agrupar personas en organizaciones y movilizarlas en contra de oponentes más poderosos.”<sup>52</sup> Según esta corriente, los movimientos sociales actúan o se movilizan en base a las condiciones de posibilidad que una estructura de oportunidades y restricciones políticas institucionales les permite, para lograr acceder a la resolución de sus demandas, por lo general desde una lógica propia de

la acción colectiva contenciosa<sup>53</sup>. En esta línea, Brett asume como propio el planteamiento según el cual una "...estructura de oportunidad incluye los siguientes factores: la relativa apertura/clausura del sistema político institucionalizado, la estabilidad de las alineaciones de la elite a nivel político, la presencia/ausencia de aliados de la elite, la capacidad/propensión del Estado a la represión."<sup>54</sup>

Sin lugar a dudas, este trabajo es importante por la renovada discusión teórica que presenta al debate contemporáneo nacional; pero también —a nuestro criterio— por otras dos razones fundamentales: 1) el 'movimiento popular' como categoría analítica resurge con nuevos matices. Según esta perspectiva, el movimiento popular debe entenderse de la siguiente forma: "...el término popular significa una coalición de movimientos sociales [...]. Estos movimientos están ligados entre sí tanto por medio de estructuras coordinadoras o *instancias*, como por otras informales por medio de metas, prácticas, discursos e identidades comunes, en la forma de actores civiles populares de oposición y no elitistas"; y 2) es el primer intento de los últimos años en teorizar al movimiento popular más allá de la dicotomía o el par "populares y mayanistas". El movimiento popular, tal y como se entiende analíticamente desde esta

perspectiva, cuestiona la polémica etnia/clase. Así, si bien "...la distinción amplia planteada por los antropólogos Bastos y Camus entre organizaciones populares indígenas e instituciones mayas fue apropiada en el pasado [...], los eventos y procesos sociopolíticos de principios de la década del noventa hicieron acercarse a los distintos campos. Los avances sociopolíticos y culturales significaron que las plataformas de organizaciones indígenas se volvieran menos polarizadas, a la vez que creaban las condiciones para que evolucionara un *movimiento indígena híbrido*. Una tercera tendencia parece estar emergiendo de los popularistas, y que comparte con éstos algunos elementos históricos y estrategias políticas. Además, muchas de las personas en las organizaciones de esta nueva tendencia pueden haber sido miembros de organizaciones popularistas en el pasado. Esta tendencia ha tomado prestados de los mayanistas elementos de su identidad, discurso y objetivos, dando como resultado una síntesis de demandas culturalistas y socioeconómicas, articuladas por una organización con una base masiva"<sup>55</sup>. El movimiento popular, como coalición, avanza hacia procesos de hibridación de demandas y estrategias políticas, con lo que la distinción planteada por Bastos y Camus empieza a desdibujarse, según la argumentación de Brett.

### 3. El movimiento social como estrategia de poder: hacia una teoría efectiva de los movimientos sociales

#### 3.1. Para una crítica de la crítica crítica: de estructuras y actores colectivos

¿Es suficiente plantear la verdad positiva de las múltiples teorizaciones guatemaltecas y centroamericanas sobre los movimientos sociales? ¿Habrà que dar otro paso más allá de este tránsito teórico? Desde nuestra perspectiva es importante proponer una mirada que se ubique en un horizonte más estratégico para comprender las luchas sociales. Por esta razón, queremos problematizar más afondo las posiciones anteriores para, luego, proponer una ruta analítica básica. En este marco, podemos empezar por retomar los derroteros teóricos centrales de las teorías sobre movimientos sociales en Guatemala que hemos estado analizando para criticarlos y a partir de los mismos proponer una posición teórica, suponiendo, claro está, que a lo largo de estas reflexiones ya hemos venido realizando este esfuerzo (por repetitivo que parezca).

El marxismo estructuralista puede servirnos nuevamente como punto de partida. Esta teoría se enfrenta, en principio, con un problema no resuelto: la temporalidad y la historia. En toda sociedad —y este podría ser el postulado básico— siempre han existido clases sociales enfrentadas; así, la Historia es la historia de la lucha de clases.

La estructura social se va articulando en base a las posiciones de clase que los diferentes grupos van asumiendo, en una disputa por los medios de producción y los recursos necesarios para el proceso productivo: de esto surgen dos clases fundamentales, los dueños de los medios y los que trabajan para ellos. En esta línea, y por muy simple que nos parezca, es necesario hacernos la siguiente pregunta: ¿qué pasa si no hay clases sociales o si sólo existiera una? La respuesta no deja dudas: es el fin de la Historia y en consecuencia, el fin de la temporalidad. Ahora bien, lo importante de este argumento —quizá simplista— es el efecto de poder que el mismo tiene: tienen que existir, por ley fundamental, clases sociales puesto que de no existir las mismas, no hay ninguna base de realidad que de vida a la existencia de la sociedad. La clase social se vuelve el fundamento último de la existencia social; al margen no existe nada que pueda operar como “motor de la historia”.

De esto surge otro problema: la Historia es siempre la misma. Puede ser que existan esclavos, luego siervos y finalmente obreros, pero todos estos grupos son, en última instancia, clases sociales enfrentadas con los dueños de los medios y los recursos económicos: el fundamento no cambia y la historia no

se altera. Luego, las luchas deben ser, también en última instancia, de clase. Por eso el movimiento popular, como expresión organizada del pueblo, tiene que responder a este mismo criterio. Pueden existir otras contradicciones sociales por las que lucha el movimiento popular, como ya hemos visto, pero la que realmente moviliza a la historia es la de clases.

De lo anterior se deriva una consecuencia lógica: mientras haya clases sociales con conciencia de sí mismas, habrá opresión y lucha por la liberación de las clases oprimidas. En sí misma, la lucha es un designio histórico, una ruta predestinada por las leyes sociales que la movilizan, cuyo fundamento esencial es la estructura económica. Destruir esta estructura de opresión se proyecta como la utopía plena: el reino de la libertad. Desde luego, y por simple que pueda volver a parecernos, la libertad es el fin irresuelto de la lucha de clases y, en consecuencia, de la historia en su sentido fuerte. Esto tiene un efecto más interesante que la aparente simplicidad del argumento sobre el fin de la historia: el reino de la libertad es el fin de la contradicción. Así, la liberación esquemática planteada por este tipo de teorizaciones es, al final de cuentas, una utopía conciliadora basada en la idea de síntesis universal propia de la dialéctica hegeliano-marxista: esta perspectiva ha puesto fin a la contradicción o, dicho en otros términos, es una dialéctica que pone fin a la dialéctica misma.

En el marco del movimiento popular, esto lanza otro problema: el sujeto es siempre determinado por la estructura y su realidad esencial: la económica. Ahora bien, el problema, ya mencionado anteriormente, radica en que la estructura se convierte en sujeto. Pero si esto es así, ¿cómo puede ser posible que exista una voluntad popular? ¿Cómo puede existir un sujeto político cuando lo que lo constituye es precisamente lo que diluye todo tipo de voluntad subjetiva? En otras palabras ¿Cómo puede haber un sujeto sin subjetividad?: el resultado —nos parece a nosotros— es que *el sujeto político resulta ser un simulacro*, en la medida que éste no es más que un reflejo estructural por medio del cual se quiere cambiar una estructura predeterminada. En el fondo, esta teoría instrumentaliza al sujeto, lo objetiva y así, diluye su subjetividad y su voluntad política. Además, se funda en una imposibilidad de principio: la estructura no actúa ni tiene voluntad, no es sujeto, por eso el “pueblo” resulta ser algo secundario: es una economía política sin teoría política.

En esta misma línea crítica, podemos argumentar que la estructura no puede ser sintetizada en una única determinante, dado que ésta está diseminada por toda la sociedad en su complejidad. Como tal, la estructura adquiere múltiples significados sociales que se remiten unos a otros, y que no cesan de generar nuevos significados y sentidos políticos. Si llevamos este planteamiento

a la política, entonces tenemos que decir que la estructura produce y es producida por múltiples conflictos sociales y no uno único. Así, resulta más efectivo entender que la estructura es en realidad una multiplicidad de relaciones de poder, de luchas múltiples diseminadas por toda la sociedad: la estructura no existe como realidad “objetiva” sino como ‘realidad conflictiva’. Esto nos permite comprender que, en cuanto tal, la misma es producida por una serie de sujetos en conflicto y no al revés. Como poder, la estructura está determinada por el o los sujetos: sólo así puede existir un sujeto como voluntad política, en tanto que “...no hay voluntad que no sea poder”<sup>56</sup>, si no, el sujeto no deja de ser reflejo y simulacro de una entidad trascendental llamada estructura o un mero instrumento del poder. En realidad, el sujeto es poder, como voluntad y potencia, no su derivado ni su instrumento.

De lo anterior podemos concluir, que las teorizaciones sobre los movimientos populares propias de los años 70 plantean una forma peculiar de entender el poder: el mismo tiene una esencia básica (clase-economía) y está localizado en un *locus* objetivo (la estructura). Pero si nuestra posición es válida y la estructura es una realidad conflictiva, ésta se define en su naturaleza relacional y volitiva. En consecuencia, el poder está en las relaciones y no en los aparatos o lugares de la estructura. Paralelamente a esto, si tampoco herramos

al plantear que la estructura como realidad conflictiva está diseminada, entonces el poder tiene este mismo rasgo. Así, el poder no es esencial ni localizado sino relacional y diseminado. Tal y como lo plantea Michel Foucault: “Power in the substantive sense, doesn’t exist. The idea that there is either located at — or emanating from— a given point something which is a ‘power’ seems to me to be based on a misguided analysis [...]. In reality power means relations, a more-or-less organised, hierarchical, co-ordinated cluster of relations.”<sup>57</sup>

En el tránsito de fundamentación teórica en Centroamérica y Guatemala, estos problemas fueron dejados de lado por la teoría de los *actores políticos* y las *acciones colectivas*. Sin embargo, esta teorización ha tenido implicaciones comprensivas que vale la pena mencionar: a) al hacer explotar al sujeto histórico<sup>58</sup> por la vía de los actores colectivos —siempre múltiples— estas teorizaciones han “segmentado-sectorizado” la acción colectiva, dando como resultado una interpretación dispersa y fragmentada de la acción y de la contienda política, donde lo más importante es el ‘actor-en-sí’ en su performatividad; b) al descombrar la Historia metafísica (teleológica y universal) el tiempo ha variado en su aspecto comprensivo. Lo más importante de lo anterior es que, si bien ha resultado benéfico modificar una idea teleológica del tiempo, ésta última historia metafísica ha sido sustituida por la historia corta

de la performatividad del actor: el predominio de la contingencia como única forma de explicación histórica; c) lo anterior ha implicado una comprensión de los movimientos sociales con un alcance estratégico débil y con horizontes utópico-críticos sin referentes: asistimos a una teorización pragmática que expresa, efectivamente, un sujeto débil o simplemente, la muerte del sujeto: esta es una teoría de la acción sin política.

Esto tiene consecuencias e implicaciones que, por aventurado que parezca plantearlo, son herederas y reproductoras de los problemas no abordados por las teorías de los años 70 y principios de los 80. Las teorías de los actores y las acciones colectivas han sustituido al sujeto por los 'actores-en-sí' y sus manifestaciones preformativas. Si el marxismo estructuralista subordinaba el sujeto a la estructura, las teorías de los años 90 han desbancado al sujeto por el actor. Han pasado por alto que el 'actor-en-sí' es una realidad producida por el poder y, en consecuencia, por la relación conflictiva de estos con otros 'actores-en-sí'. Lo que planteamos es, que estas teorizaciones han comprendido y explicado a los actores en cuanto tal, en lugar de teorizar al poder entre los mismos: han segmentado la voluntad subjetiva sin teorizar aquello que mantiene la tensión entre actores: el poder, o dicho en otros términos, el sujeto.

De esta cuenta, han sustituido una esencia universal (la clase so-

cial) por una multiplicidad de esencias particulares (las identidades). La compulsión por la estructura económica propia del marxismo estructuralista y la teoría de los movimientos populares de clase ha sido sustituida por la compulsión por la identidad propia de los actores como realidades totales: la totalidad universal ha sido sustituida por la totalidad parcial. Lo que queremos plantear es que hemos pasado de una argumentación esencialista en clave universalista a una argumentación esencialista en clave particularista: ambas diluyen al sujeto, entendido como poder (ambas son lecturas esencialistas). En este sentido, las teorizaciones centroamericanas y guatemaltecas sobre los movimientos sociales en general, y sobre el movimiento indígena-campesino en particular, han sido débiles en problematizar al poder en cuanto tal, es decir, al o los sujetos.

### **3.2. Aproximaciones a una analítica del poder: los movimientos sociales como estrategias de poder**

El poder no se "localiza", el poder circula. Este podría ser un postulado básico a partir del cual podemos iniciar nuestro planteamiento. En estos términos, el poder solo existe en acción: el poder moviliza y se moviliza a partir de relaciones de fuerza. He aquí el elemento que puede direccionar una analítica del poder: se trata de teorizar cómo se están movilizando y qué están movilizando dichas relaciones de

fuerza. Esto podría plantearnos, tal y como lo hemos heredado de la sociología comprensiva, que el estudio de la acción supone el discernimiento del 'sentido' de la misma. Sin embargo, desde nuestro punto de vista se trata de una analítica de las formas, mecanismos, recursos, etc., que se destinan en el marco de las relaciones de fuerza propias al poder. Siguiendo a Foucault la pregunta que nos haríamos sería la siguiente: "...if power is exercised, what sort of exercise does it involve? In what does it consist? What is its mechanism?"<sup>59</sup>

Así, nos ubicaríamos en una analítica efectiva de la lucha, no en términos de razones y fundamentos últimos, o de esencias —sean estas universales o particulares— sino en términos de una analítica de las estrategias y tecnologías de poder que delinean el enfrentamiento relacional entre las fuerzas movilizadas en la lucha: el poder es lucha y sólo así puede subsistir. Desde luego, es interesante observar que el poder se disemina a partir de estas estrategias y tecnologías; por esta razón, resulta más efectivo analizar las mismas antes que dirigirnos hacia el sentido de la acción: el sentido, al final, no es otra cosa que el efecto que producen estrategias y tecnologías de poder movilizándose. Es así que el poder produce. En la lucha no se "enfrenta" al poder, se es parte del mismo.

Hablemos de estrategias de poder: la estrategia de poder es "...a relation of forces not only to

maintain itself, but to accentuate, stabilize and broaden itself"<sup>60</sup>. El poder se ejerce, efectivamente, pero no en razón de alguna ubicación objetiva estructural o pertenencia a dicha ubicación: el ejercicio del poder es estrategia y sin ésta, el poder no se ejerce. El Estado, por ejemplo, no es un aparato o *locus* desde el que emana un poder dado; antes bien, el mismo es un conjunto de tecnologías, dispositivos y mecanismos articulados a una o varias estrategias de poder diseminadas en la sociedad aplicándose multi-formemente.

Es en este marco que el poder produce sentido y, en consecuencia, produce identidad. Dicho más apropiadamente, el poder produce sentidos e identidades. En estos términos podemos hablar del sujeto: este es una potencia y voluntad de poder en tanto que fuerza. Entonces, el sujeto está inmerso en la lucha y es a partir de la misma que va construyéndose. El poder produce subjetividad: el sujeto es poder. Decir esto nos obliga a dejar de lado una idea normativa y moral del poder para aproximarnos a una idea estratégica del mismo: si el sujeto es poder, entonces son las fuerzas en interacción y relación enfrentadas en la lucha —a partir de estrategias y tecnologías— las que lo delinean: el sujeto se construye y reconstruye en el enfrentamiento.

Siguiendo a Michel Foucault, Colin Gordon plantea que "...the strategic activity consist in the *instrumentalisation* of the real. In effect

Foucault's notion of strategy defines that minimum form of *rationality of the exercise of power* in general which consists in the mobile sets of operations whereby a multiplicity of heterogeneous elements (forces, resources, the features of a terrain, the disposition and relations of objects in space-time) are invested with a particular functionality relative to a dynamic and variable set of objectives. *Strategy is the exploitation of possibilities which it itself discerns and creates.*<sup>61</sup> En este marco, "... a strategy of power is the interplay between one or more ...technologies and an operational evaluation in terms of strategy: a logical hybrid (and sometimes elusive) function which integrates the production of effects with the utilization of those effects."<sup>62</sup>

No nos detengamos más: un movimiento social es una estrategia de poder. En consecuencia, un movimiento social es una estrategia organizada en la que intervienen al menos: a) una o varias racionalidades de ejercicio del poder; b) un cúmulo de operaciones y mecanismos interrelacionados que se dirigen hacia el cumplimiento de ciertos objetivos; c) ciertas tecnologías de poder (formas de utilizar operaciones y mecanismos) a partir de las cuales se trata de ocasionar ciertos efectos de poder; d) un cúmulo de efectos de poder posibles y efectivos que delinear la estrategia (esto construye identidad), y finalmente; e) una serie de fuerzas en interacción que enmarcan lo puntos anteriores.

Dicho lo anterior, un movimiento social no es, en sentido estricto, un sujeto; antes bien, es la interacción de varios sujetos de poder (asumiendo la redundancia). Desde luego, son sujetos enfrentados o enmarcados en una lucha. Así, un movimiento social es un cúmulo de acciones, pero como formas de hacer circular poder; de igual forma, un movimiento social está atravesado por identidades, pero estas no son esenciales a ninguna forma de definición transhistórica (sea universal o particular), antes bien, toda identidad es el resultado cambiante y permanente de formas de identificación política producida por los efectos de poder posibles y efectivos de las estrategias de poder.

En consecuencia, un movimiento social es un proceso constante de redefinición identitaria basada en las múltiples formas de enfrentamiento que lo definen. Su historia es, efectivamente, cambiante y en consecuencia, su identidad también. Por eso, la historia del enfrentamiento de los sujetos es discontinua pero articulada. En efecto, el enfrentamiento es lo que va determinando su historia, que siempre resultará múltiple, compleja y discontinua: es una historia de la autoalteración. No quiere decir esto que el largo plazo no exista; lo que quiere decir es que el mismo sólo es resultado de la articulación de dichas discontinuidades: el futuro posible sólo puede ser entendido como enfrentamiento.

Notas

- 1 Juan Carlos Mazariegos, sociólogo e investigador del Área de Estudios sobre Imaginarios Sociales en la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala AVANCSO. El presente ensayo es una versión ampliada de una conferencia dictada en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, UCA, en el marco de las Jornadas “Ignacio Ellacuría”, realizadas en San Salvador del 5 al 9 de febrero del 2007
- 2 Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, España, 2000 [1975], p. 34-35
- 3 Camacho, Daniel y Rafael Menjívar (comps.), “*Los movimientos populares en Centroamérica*”, EDUCA-FLACSO, San José, Costa Rica, 1985, p. 12
- 4 Noval, Joaquín, “*Acerca de la existencia de clases sociales en la comunidad pequeña*”, en: *Revista Estudios*, N° 2, Depto. de Historia, Facultad de Humanidades, USAC, 1968, p. 33; Torres-Rivas, Edelberto, *Las clases sociales en Guatemala*, Guatemala, editorial Landívar, 1962, p 30-31
- 5 López Aguilar, Santiago, *Las clases sociales en Guatemala*, Editorial Universitaria, USAC, Guatemala, 2000 [1984], p. 5
- 6 Flores Alvarado, Humberto, *La proletarización del campesino en Guatemala. Estudio de la estructura agraria y de las tendencias del desarrollo de la economía capitalista en el sector campesino*, Editorial Piedra Santa, Biblioteca centroamericana de ciencias sociales, Guatemala, 1970, p. 45
- 7 Figueroa Ibarra, Carlos, *El proletariado rural en el agro guatemalteco* Editorial Universitaria, USAC, Guatemala, 1980, p. 23
- 8 Camacho, Daniel y Rafael Menjívar, *Los movimientos populares en América Latina*, Siglo XXI editores-UNU, México, 1989, p.18
- 9 *Ibíd.*, p. 19
- 10 *Ibíd.*, p. 18
- 11 Jiménez M., Dina, “*El movimiento campesino en Guatemala: 1969-1980*”, en: Camacho y Menjívar, *Movimientos populares en Centroamérica*”, opcit., p. 293-294 (las cursivas son nuestras)
- 12 Arias, Arturo, “*El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983*”, en: Camacho y Menjívar, *Movimientos populares en Centroamérica*, Opcít., p. 63
- 13 *Ibíd.*, p. 64-65
- 14 *Ibíd.*, p. 66
- 15 *Ibíd.*, p. 67
- 16 Payeras, Mario, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992*, Magna Terra editores-Luna y Sol, Guatemala, 1997, p. 82-83
- 17 Figueroa Ibarra, Carlos, “El proletariado rural...”, *op. cit.*, p. 34
- 18 *Ibíd.*, p.35
- 19 Por ejemplo, Guadalupe Navas sostenía que “...en el área rural existen numerosas dificultades para la asociación, debido principalmente a las peculiares condiciones estructurales y culturales imperantes en Guatemala. El primer *gran inconveniente* —creemos— reside en la imposibi-

- lidad de penetración de los núcleos indígenas, que persisten —aún— en aferrarse a sus propias instituciones socio-religiosas, desconfiando de todo lo que venga de fuera. Por otra parte, debemos tomar en cuenta la gran cantidad de pequeños agricultores indígenas que trabajan por su cuenta en tierras propias o arrendadas, con técnicas antiquísimas e inmersos en una economía de subsistencia; lo cual hace que *carezcan de conciencia de clase*.”; Navas Álvarez, María Guadalupe, “*El movimiento sindical como manifestación de la lucha de clases*”, Editorial Universitaria, USAC, Guatemala, 1979, p. 113 (Las cursivas son nuestras)
- 20 Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación Histórico-social*, Editorial Cholsamaj, Guatemala, 1995, p.118 (las cursivas son nuestras)
- 21 Martínez Peláez, Severo, *Racismo y análisis histórico en la definición del indio guatemalteco*, Colección Investigación para la docencia, N° 1, Facultad de Ciencias Económicas, USAC, 1994, p. 24
- 22 *Ibíd.*, p. 21 (las cursivas son nuestras)
- 23 Bran, Antonio, “Guatemala: organización popular y lucha de clases en el campo. (notas para su estudio)”, en: González Casanova, Pablo (coord.), *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, Siglo XXI editores, México, 1985, p. 19
- 24 Menchú, Rigoberta y CUC, *Trenzando el futuro. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala*, Gakoa Liburuak, Donosita (Gipuzkoa), 1992, p. 73 (las cursivas son nuestras).
- 25 Touraine, Alain, *América Latina. Política y sociedad*, Espasa Calpe, España, 1989, p. 133
- 26 Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberto Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI editores, México, 1985 [1983].
- 27 Arias. Arturo, *op. cit.*, p. 114.
- 28 *Ibíd.*, p. 104.
- 29 *Ibíd.*, p. 117.
- 30 Brett, Roddy, “*Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996*”, F&G editores, Guatemala, 2006, p. 58
- 31 Lyotard, Jean-François, “*La condición postmoderna*”, ediciones Cátedra, España, 1998, p. 73
- 32 Bastos Santiago, Manuela Camus, “*Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo Maya y sus demandas (1986-1992)*”, FLACSO, Guatemala, 1993, p. 58-59 (las cursivas son nuestras)
- 33 Bastos Santiago, Manuela Camus, “*Quebrando el silencio. Organizaciones del...*”, *ibíd.*, p. 98-99.
- 34 Bastos Santiago, Manuela Camus, “*Entre el mecapanal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*”, FLACSO-Cholsamaj, Guatemala, 2003, p. 18
- 35 Gálvez Borrell, Víctor, *et. al.*, “*¿Qué sociedad queremos? Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas*”, FLACSO, Guatemala, 1997, p. 20-21
- 36 *Ibíd.*
- 37 Bastos Santiago, Manuela Camus, “*Entre el mecapanal y el cielo...*”, *op. cit.*

- 38 Esta posición también es compartida por Demetrio Cojtí, para quién "...el movimiento maya está formado por el conjunto de personas y entidades que de manera espontánea o programada, buscan defender el derecho a la existencia, y al desarrollo de las nacionalidades del pueblo Maya. Esta definición incluye, entonces, desde el estudioso y militante en derechos indios, que hace resistencia activa, hasta el Maya campesino y analfabeto que hace resistencia cultural pasiva", **Cojtí Cuxil, Demetrio**, *"El Movimiento Maya (en Guatemala)"*, Editorial Cholsamaj, Guatemala, 1997, p. 46
- 39 Le Bot, Ivon *"La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 126
- 40 *Ibíd.*
- 41 *Ibíd.*, p. 127
- 42 *Ibíd.*, p. 129
- 43 *Ibíd.*, p. 180
- 44 Esta tesis también es sostenida, con matices y diferencias, por David Stoll; ver: Stoll, David, *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, Columbia University Press, New York, USA, 1993.
- 45 *Ibíd.*, p. 186
- 46 *Ibíd.*
- 47 *Ibíd.*, p. 156
- 48 Bastos Santiago y Manuela Camus, *"Entre el mecapal..."*, *op. cit.*, p. 57.
- 49 Es necesario apuntar que, de manera general, hay otras publicaciones recientes sobre los movimientos sociales guatemaltecos (sindicalismo, estudiantes, magisterio, de mujeres, etc.). El trabajo que nosotros citamos aborda de manera más específica al movimiento indígena-campesino y es esa la razón por la cuál lo hemos mencionado. Desde luego, hay otros trabajos aún no "publicados" que también resulta importante mencionar. El primero es del mismo Arturo Arias: "Revisitando el genocidio guatemalteco a diez años de la firma de los acuerdos de paz", presentado en el X congreso centroamericano de sociología realizado en Guatemala en octubre del 2006, donde aborda desde una mirada autocrítica su propio trabajo —citado por nosotros páginas antes— sobre el movimiento indígena, ampliando su perspectiva hacia una mirada propia de la deconstrucción de la colonialidad del saber. Ver: Arias, Arturo, *"Revisitando el genocidio guatemalteco a diez años de la firma de los acuerdos de paz"*, ponencia presentada en el X congreso centroamericano de sociología, Antigua Guatemala, 2006. Otro trabajo que nos ofrece una mirada amplia y más compleja de la lucha indígena y campesina en la Guatemala contemporánea es el de Irma Alicia Velásquez Nimatuj desarrollado para su tesis doctoral. Ver: Velásquez Nimatuj Irma Alicia, *"Pueblos Indígenas, Estado y lucha por la Tierra en Guatemala: Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada"*, Tesis doctoral, Austin, Texas, USA, 2005.
- 50 Tarrow, Sidney, *"El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política"*, Alianza editorial, España, 2004 [1998].
- 51 McAdam Dough, John McCarthy y Mayer Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparada*, Ediciones Istmo, España, 1999 [1996].

- 52 Brett, Roddy, *opcit.*, p.28
- 53 Para Tarrow, "...la acción colectiva adopta muchas formas: puede ser breve o mantenida, institucionalizada o subversiva, monótona o dramática. Se convierte en contenciosa cuando es utilizada por gente que carece de acceso regular a las instituciones, que actúa en nombre de reivindicaciones nuevas o no aceptadas y que se conduce de un modo que constituye una amenaza fundamental para otros o las autoridades. La acción colectiva contenciosa es la base de los movimientos sociales." Tarrow, Sidney, "El poder en movimiento...", *opcit.*, p. 24
- 54 Brett Roddy, *opcit.*, p. 31
- 55 Brett Roddy, *Ibid.*, p. 110
- 56 Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Arena Libros, España, 2004 [1969], p.102
- 57 Foucault, Michel, "*Power/Knowledge: selected interviews & other writings 1972-1977*". Editado por Colin Gordon, Pantheon Books, Nueva York, EE.UU., 1980, p. 198
- 58 Me parece que es más propio decir que el sujeto al que se han opuesto las teorías de la acción colectiva es un sujeto *trans-histórico*, en tanto que es un sujeto esencial. Un sujeto histórico es siempre determinado y, en consecuencia no puede ser universal. El sujeto universal es, en realidad, un sujeto trans-histórico.
- 59 Foucault, Michel, *Power/knowledge*, *Op. cit.*, p. 89
- 60 Foucault, *Ibid.*, p. 206
- 61 Colin Gordon, "Afterword", en *Ibid.*, p. 251
- 62 Colin Gordon, *Ibid.*, p. 252