



**INSTITUTO LATINOAMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDAD Y POLÍTICA
(ILAESP)**

**PROGRAMA DE POSGRADO EN
RELACIONES INTERNACIONALES (PPGRI)**

**PLURIVERSO COMO ENFOQUE RELACIONAL EN LOS ESTUDIOS PARA LA
PAZ: REFLEXIONES DE LA COSMOVISION MAYA SOBRE EL CONFLICTO
ARMADO Y PROCESO DE PAZ EN GUATEMALA (1962-1996)**

CLAUDIA SOFIA JIMENEZ MONTALVO

Foz de Iguazú/PR

2026



**INSTITUTO LATINOAMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDAD Y POLÍTICA
(ILAESP)**

**PROGRAMA DE POSGRADO EN
RELACIONES INTERNACIONALES (PPGRI)**

**PLURIVERSO COMO ENFOQUE RELACIONAL EN LOS ESTUDIOS PARA LA
PAZ: REFLEXIONES DE LA COSMOVISION MAYA SOBRE EL CONFLICTO
ARMADO Y PROCESO DE PAZ EN GUATEMALA (1962-1996)**

CLAUDIA SOFIA JIMENEZ MONTALVO

Disertación presentada como requisito parcial a la obtención del título de Magister en Relaciones Internacionales del Programa de Posgrado stricto sensu en Relaciones Internacionales de la Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Carolina Teixeira Delgado

Foz de Iguazú/PR

2026

CLAUDIA SOFIA JIMENEZ MONTALVO

**PLURIVERSO COMO ENFOQUE RELACIONAL EN LOS ESTUDIOS PARA LA
PAZ: REFLEXIONES DE LA COSMOVISION MAYA SOBRE EL CONFLICTO
ARMADO Y PROCESO DE PAZ EN GUATEMALA (1962-1996)**

Disertación presentada como requisito parcial a la obtención del título de Magister en Relaciones Internacionales del Programa de Posgrado stricto sensu en Relaciones Internacionales de la Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Ana Carolina Teixeira Delgado
Orientadora (PPGRI, UNILA)

Prof. Dr. Ramon Blanco de Freitas
Examinador (PPGRI, UNILA)

Dra. Cecile Mouly
Examinadora Externa (FLACSO-Ecuador)

Foz de Iguazú/PR

2026

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - CENTRAL

J61p

Jimenez Montalvo, Claudia Sofia.

Pluriverso como enfoque relacional en los estudios para la paz: reflexiones de la cosmovision Maya sobre el conflicto armado y proceso de paz en Guatemala (1962-1996) / Claudia Sofia Jimenez Montalvo. - Foz do Iguaçu, 2026.

177 fls.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política, Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Relações Internacionais.

Orientador: Ana Carolina Teixeira Delgado.

1. Maias - Guatemala. 2. Paz - Estudo e ensino - 1962-1996. 3. Nativos - Guatemala. 4. Teoria do conhecimento. I. Delgado, Ana Carolina Teixeira. II. Título.

CDU 251.75(728.1)

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero expresar mi sincero reconocimiento y eterno agradecimiento a mi querida orientadora, Profa. Dra. Ana Carolina Teixeira Delgado, por su colaboración intelectual, su análisis crítico y la retroalimentación, así como su apoyo personal y humano, que permitieron guiar con rigor el avance diario del tema y facilitar la elaboración de la investigación. Las sugerencias y el intercambio de ideas durante el proceso fueron muy importantes para la calidad de este trabajo.

En segundo lugar, este trabajo de investigación también es fruto del apoyo incondicional de mis padres, Edgar Jiménez y Ana Montalvo, de mis hermanos, Jesús, Daniel, Diego Jiménez Montalvo. Desde el primer día, me han inculcado la importancia de la educación y me han dado todas las herramientas necesarias para alcanzar mis metas; su paciencia, apoyo incondicional y constante estímulo han sido un faro de luz en los momentos de incertidumbre y cansancio.

Asimismo, del ánimo y amor diario de mis abuelitos/as, Jesús Montalvo, Leonor Narváez, Jaime Jiménez y Fanny Villarreal (+), que han sido la fuerza impulsora que me ha llevado hacia adelante. De igual forma, mi sincera estima a mis tíos/tías, en especial a mi tío Luis Montalvo por su preocupación y cariño.

Por otra parte, quiero agradecer a las personas que iniciaron este proceso conmigo, pero ya no están más. Gracias a mis amigos, Sayra Silva, Jhonny Saucedo, Leidy Martínez y Raí Pacheco, sus palabras de aliento, sus abrazos reconfortantes y la confianza en mí, han sido un constante recordatorio de que puedo lograr cualquier cosa que me proponga. Los llevo en mi corazón y siempre recordaré esta etapa de mi vida como una en la que estuvimos juntos, superando los desafíos y construyendo recuerdos inolvidables.

Un agradecimiento a mí, a la Sofía soñadora, valiente, fuerte y perseverante.

Finalmente, quiero agradecer a la Doctora Cecile Mouly y al Doctor Ramon Blanco, estimados profesores e intelectuales que me acompañaron a lo largo de mi desempeño académico. A la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) por permitir que estudiantes internacionales se desarrollen profesional y académicamente.

Resumen

En los últimos años, se ha producido un creciente reconocimiento de la necesidad de adoptar enfoques más inclusivos y contextualizados en los Estudios para la Paz. Uno de estos paradigmas emergentes es el enfoque relacional, que amplía el espectro de posibles formas de conocimiento y de agendas de investigación, invitando a repensar los Estudios para la Paz desde un ámbito que reconoce y valora la diversidad de visiones del mundo, el pluriverso. Por lo tanto, el estudio se objetiva en analizar la instrumentalización del pluriverso como enfoque relacional desde la cosmovisión del pueblo Maya para ampliar las agendas de investigación de los Estudios para la Paz. A través de esta propuesta, se busca contribuir a una descentralización onto-epistémica del conocimiento para visibilizar otras formas legítimas de concebir el conflicto y la paz. A partir de esto se plantea la siguiente pregunta: ¿Cómo la instrumentalización del pluriverso como enfoque relacional desde la cosmovisión del pueblo Maya pueden ampliar las agendas de investigación de los Estudios para la Paz? Para alcanzar el objetivo propuesto, la investigación se sustenta en un enfoque cualitativo con un alcance correlacional, llevando a cabo un análisis bibliográfico-documental y un estudio de caso. La investigación se desarrolla entre 3 capítulos, a saber: 1) El enfoque relacional y el pluriverso; 2) Una perspectiva alternativa en los Estudios para la Paz; y, 3) la cosmovisión relacional maya en el conflicto y proceso de paz en Guatemala (1962-1996). Por último, al abordar las reflexiones de la cosmovisión Maya y sus contribuciones para los Estudios para la Paz, esta disertación proporciona elementos importantes para la construcción de políticas capaces de reconocer y validar la diversidad ontológica en la comprensión de conflictos y la promoción de paces situadas. Además, esta investigación genera un impacto profundo en la democratización y descentralización del conocimiento en contextos académicos y sociales, al visibilizar marcos epistémicos históricamente marginalizados y posicionar a los pueblos indígenas como sujetos de derecho y agentes políticos fundamentales en la formulación de realidades pacíficas.

Palabras clave: Enfoque relacional, Pluriverso, Estudios para la Paz, Pueblo Maya, cosmovisión

Resumo

Nos últimos anos, tem havido um reconhecimento crescente da necessidade de adotar abordagens mais inclusivas e contextualizadas nos Estudos para a Paz. Um desses paradigmas emergentes é a abordagem relacional, que amplia o espectro de possíveis formas de conhecimento e agendas de pesquisa, convidando-nos a repensar os Estudos para a Paz a partir de uma perspectiva que reconhece e valoriza a diversidade de visões de mundo, o pluriverso. Portanto, o estudo visa analisar a instrumentalização do pluriverso como uma abordagem relacional a partir da cosmovisão do Povo Maia, a fim de expandir as agendas de pesquisa dos Estudos para a Paz. Esta proposta busca contribuir para uma descentralização onto-epistêmica do conhecimento, a fim de destacar outras formas legítimas de compreender o conflito e a paz. Com base nisso, surge a seguinte questão: como a instrumentalização do pluriverso como uma abordagem relacional a partir da cosmovisão do Povo Maia pode ampliar as agendas de pesquisa dos Estudos para a Paz? Para atingir o objetivo proposto, a pesquisa baseia-se numa abordagem qualitativa com alcance correlacional, realizando uma análise bibliográfica-documental e um estudo de caso. A pesquisa se desenvolve em três capítulos: 1) A abordagem relacional e o pluriverso; 2) Uma perspectiva alternativa nos Estudos para Paz; e 3) A cosmovisão relacional maia no processo de conflito e paz na Guatemala (1962-1996). Finalmente, ao abordar as reflexões da cosmovisão maia e suas contribuições para os Estudos da Paz, esta dissertação fornece elementos importantes para a construção de políticas capazes de reconhecer e validar a diversidade ontológica na compreensão dos conflitos e na promoção de pazes situadas. Além disso, esta pesquisa tem um impacto profundo na democratização e descentralização do conhecimento em contextos acadêmicos e sociais, ao tornar visíveis estruturas epistêmicas historicamente marginalizadas e ao posicionar os povos indígenas como sujeitos de direito e agentes políticos fundamentais na formulação de realidades pacíficas.

Palavras-chave: Abordagem relacional, Pluriverso, Estudos para a Paz, Povo Maia, Cosmovisão

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
1 CAPITULO: RELACIONALIDAD: UNA MODO DE VIDA	22
1.1 LA RELACIONALIDAD.....	23
1.2 LA ONTOLOGÍA RELACIONAL: UN ANÁLISIS DE LOS COMPROMISOS ONTOLÓGICOS	32
1.2.1 Interconexión e Interdependencia x Individualista/atomista:	36
1.2.2 Relación “both/and” x binario-dualista “either/or”:	39
1.2.3 Posthumano x Antropocentrista:	42
1.2.4 Múltiples historias-temporalidades x Historicismo/temporalidad lineal:	44
1.2.5 Sentipensar x Racionalista:	47
1.3 PRINCIPIOS CLAVE DE LA RELACIONALIDAD	49
1.4 ENTENDIENDO EL PLURIVERO	53
1.4.1 El pluriverso como paradigma relacional	56
1.5 CONCLUSIONES PARCIALES.....	59
2 CAPITULO: UNA PERSPECTIVA CRITICA DE LOS ESTUDIOS PARA LA PAZ .	61
2.1 ESTUDIOS PARA LA PAZ: UNA INTRODUCCIÓN	62
2.1.1 La Paz Liberal.....	68
2.1.2 Conflicto	73
2.2 ESTUDIOS PARA LA PAZ RELACIONALES.....	75
2.2.1 La Paz Relacional	83
2.2.2 El Conflicto desde un Lente Relacional	87
2.3 PLURIVERSO COMO ENFOQUE RELACIONAL EN LOS ESTUDIOS PARA LA PAZ	91
2.3.1 Paz Relacional Pluriversal: Pensar la paz desde abajo y con la Tierra	95
2.4 CONCLUSIONES PARCIALES.....	97
3 CAPITULO: LA COSMOVISIÓN RELACIONAL MAYA EN EL CONFLICTO Y PROCESO DE PAZ EN GUATEMALA	100
3.1 LA COSMOVISIÓN RELACIONAL MAYA.....	101
3.1.1 Paz y Conflicto desde la cosmovisión Maya	113
3.2 CONTEXTUALIZACIÓN DEL CASO: EL CONFLICTO ARMADO EN GUATEMALA (1962-1996).....	117
3.2.1 El Conflicto desde la Cosmovisión Maya	123

3.3 EL PROCESO DE PAZ: DIVERSAS NOCIONES DE PAZ DESDE ABAJO Y CON LA TIERRA	135
3.3.1 Primera Fase	136
3.3.2 Segunda Fase:	152
3.4 CONCLUSIONES PARCIALES.....	158
CONCLUSIONES FINALES.....	160
REFERENCIAS	166
FUENTES PRIMARIAS	166
FUENTES SECUNDARIAS	167

INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios, los Estudios para la Paz se desarrollaron sobre ontología atomista, dualista, antropocentrista e historicista. Esta forma de ver el mundo se centra en analizar y resolver conflictos desde una perspectiva fragmentada y lineal, que separaba a los individuos de sus contextos sociales y naturales. Esta mirada coincide con lo formulado por Oliveira (2017) y con Pureza y Cravo (2005), quienes advierten que, la paz, cuando se incorpora en las nuevas doctrinas y prácticas de intervención internacional, se convierte en un mecanismo de opresión social, una forma de dominación y control sobre la sociedad intervenida.

Tal planteamiento se vincula con lo que Richmond (2022) denomina “paz liberal” cuyo objetivo principal es “(re)construir estructuras estatales como aquellas de las democracias occidentales” (Hasegawa, 2022, p. 114). Este marco limita la capacidad de abordar efectivamente los conflictos internos- de carácter étnico, político, cultural y socioambiental-, ya que desconoce las diversas cosmovisiones y realidades de las partes implicadas.

En respuesta a estas limitaciones, en los últimos años, se ha producido un creciente reconocimiento de la necesidad de adoptar enfoques más inclusivos¹ y contextualizados dentro de los Estudios para la Paz. Esta apertura impulsa la búsqueda de paradigmas alternativos que desafían los marcos teóricos tradicionales y amplíen la comprensión sobre la paz y el conflicto. Uno de estos paradigmas emergentes es el enfoque relacional, que propone situar las relaciones en el centro del análisis y la acción (Qin, 2018; Trowsell *et al.*, 2021; Querejazu, 2016; Rojas, 2016).

Este enfoque se basa en la suposición de que el mundo es un universo de relaciones donde la interconexión y complementariedad de los opuestos son principios existenciales clave de una realidad compuesta de mundos interrelacionados, cuestionando la modernidad como única alternativa posible. El propósito del enfoque relacional es precisamente encontrar y explorar nuevas formas de relacionarse entre los múltiples mundos y ontologías existentes basadas en una lógica binaria de both/and, alejándose de la lógica cartesiana “either/or” (Tickner; Querejazu, 2021).

Pensar relacionamente amplía el espectro de posibles formas de conocimiento y de agendas de investigación, lo que invita a repensar los Estudios para la Paz. El área de la

¹ En este contexto, el término “inclusión” no alude a un proceso de asimilación o exclusión de diversas perspectivas bajo un marco hegemónico preexistente. Al contrario, busca resalta una aproximación onto-epistemológica que integra activamente la pluralidad de cosmovisiones y agencia, reconociendo y validando las diferencias constitutivas. Por tanto, implica un espacio de diálogo entre múltiples realidades.

Irenología reflexiona sobre el pensamiento moderno occidental, sus binariedades y la idea de un mundo único compuesto por seres individuales y la inferiorización del otro desconocido y amenazante, que desconsidera la relacionalidad del/(los) mundo(s). Como lo destacan Trowsell & Tickner (2020) la guerra, la paz y la violencia están anclados en relaciones cuya comprensión es limitada cuando descansan sobre el supuesto del “otro diferente” como amenaza y crean límites artificiales de pertenencia, exclusión, y dominación que van en contra de los objetivos generales de promover la paz y la transformación de los conflictos.

La relacionalidad en los Estudios para la Paz enfatiza la importancia de las relaciones y las interacciones entre diferentes actores como elementos fundamentales para entender el conflicto y la construcción de la paz. Autores como Richmond (2022) han destacado la necesidad de enfoques holísticos que consideren la interdependencia y las dinámicas sociales en la transformación de conflictos. Para sustentar este argumento, Lederach (1998) y Courtheyn, (2017), señalan que se necesita un carácter multidimensional y multitemporal, es decir, que se considere las dimensiones socioambientales y culturales apuntando a tener soluciones sostenibles y justas a lo largo del tiempo.

A esto, Oliveira (2017) y Barsh y Webel (2022), sostienen que además se necesita un carácter multinivel del proceso de paz que implique que las intervenciones y soluciones deben operar en diferentes niveles de la sociedad, desde lo local hasta lo internacional. Desde esta óptica, Boege (2022) argumenta que la construcción de paz relacional abriría “espacio para el diálogo intercultural, de visiones del mundo, de valores, normas y prácticas” (p. 557), que deben estimular, facilitar y crear el espacio para el surgimiento de una paz autosostenible, “eliminando la entrega unilineal de una paz universal, fija y homogénea” (*Ibidem*, p. 560).

Las diferencias ontológicas en las transformaciones de conflictos y la construcción de la paces son cruciales porque revelan que solo desde una visión ontológica no es posible negociar de manera efectiva. Según, Qin (2018) mientras que una perspectiva atomista y racionalista tiende a imponer parámetros desde una visión externa y universalista, la ontología relacional reconoce la interconexión y la diversidad de formas de entender el contexto específico de las partes involucradas. Esto es especialmente relevante en casos como el conflicto en Guatemala, donde las cosmovisiones mayas contrastan profundamente con los enfoques estatales.

De acuerdo con Oliveira (2017), los conflictos son inherentes a las relacionales sociales y deben ser “transformados de forma creativa y no violenta a través de un proceso complejo y a largo plazo” (p. 163). Esto implica comprender y respetar estas diferencias ontológicas para

diseñar procesos de paz que sean más inclusivos y sostenibles, ya que se basan en una comprensión mutua y un respeto por las diversas realidades y formas de vida de las comunidades implicadas.

En complemento, el concepto de pluriverso permite interrelacionar el enfoque relacional y los Estudios para la paz. Reconoce y valora la diversidad de modos de vida y de sus realidades; además, de proponer un marco conceptual que aborda la diversidad y la interconexión de las experiencias humanas y no humanas. Desde la óptica del enfoque relacional, el pluriverso se basa en la premisa en la cual las relaciones son fundamentales, que, en lugar de enfocarse en entidades o actores aislados se centra en las interconexiones y las interacciones entre ellos. Esto implica reconocer que nuestras acciones y decisiones afectan a otros y que las soluciones pacíficas deben ser construidas en colaboración y respeto mutuo.

Al adoptar el enfoque relacional del pluriverso se desafían las narrativas dominantes y hegemónicas en los Estudios para la Paz, puesto que existe una centralidad en la diversidad cultural y las cosmovisiones, la inclusión de voces marginalizadas, relaciones entre humanos y naturaleza y el diálogo intercultural para la búsqueda de la transformación del conflicto y la construcción de la paz. Esto significa escuchar aprender de voces subalternas, que a menudo han sido excluidas o ignoradas en los debates convencionales. En este contexto, resulta fundamental analizar un caso empírico que permita observar cómo se manifiestan la relacionalidad y el pluriverso en un contexto real de conflicto y construcción de paz.

En este sentido, dentro del pluriverso existen diferentes mundos, entre estos los mundos indígenas. En esta disertación, por lo tanto, se destaca la cosmovisión del Pueblo Maya (K'iche', Q'eqchi', Tz'utujil y Mam²) en el conflicto armado y su participación en el proceso de paz en Guatemala (1962-1996). Esta forma de ver-estar-existir-habitar el mundo resalta la interconexión entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos, lo que constituyen concepciones alternativas sobre la justicia, la comprensión del conflicto y otra forma de ver-conocer-hacer la paz.

² En este trabajo cuando se hace referencia de la cosmovisión del Pueblo Maya se alude a las 22 comunidades étnicas- Achi', Akateco, Awaka-teco, Ch'orti', Chuj, Itza, Ixil, Popti', Q'anjob'al, Kaqchikel, K'iche', Mam, Mopan, Poqomam, Po-comchi', Q'eqchi', Sakapulteki, Sipakapense, Tektiteko, Tz'utujil y Uspanteco- que a pesar de su diversidad lingüística y cultura, comparten una serie de elementos en común que les otorgan unidad en la heterogeneidad. La noción de cosmovisión Maya ha sido construida como una categoría pan-mayista con fines políticos, simbólicos y de resistencia. Representa una apuesta colectiva por visibilizar y revitalizar una forma de ver-entender-hacer-ser el mundo y la(s) realidad(es) basada en la relación, conexión e interdependencia entre seres humanos, naturaleza y espiritualidad. Véase más en: CANO CONTRERAS, E; PAGE, M; ESTRADA, E. La construcción de la noción de Cosmovisión Maya en Guatemala. *Andamios*, p. 187-2010, 2018. Disponible: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-41152018000100202

El conflicto que enfrentó al Estado guatemalteco con grupos insurgentes en una guerra de larga duración marcada por graves violaciones a los derechos humanos afectó de manera desproporcionada a las comunidades indígenas³, particularmente al pueblo Maya, el cual fue víctima de políticas de represión, desplazamiento y genocidio. El conflicto no solo fue una lucha política y militar entre el Gobierno y la guerrilla, sino también un enfrentamiento cultural y espiritual. En otras palabras, las comunidades Mayas se encontraron en medio de una guerra que buscaba la victoria militar por el Estado Guatemalteco y las fuerzas armadas y la desarticulación de sus tejidos/estructuras sociales y culturales.

No obstante, a pesar de la exclusión y la violencia, los pueblos Mayas demostraron una notable resiliencia y capacidad de agencia. La búsqueda de la paz del conflicto armado en Guatemala impulsó una articulación sin precedentes de los pueblos Mayas, quienes se movilizaron a través de diversas plataformas organizativas —tales como el CUC, GAM, CONAVIGUA, CONDEG, CERJ, CCPP, CPR y Majawil Q'ij⁴— para encauzar sus demandas frente a las negociaciones indirectas entre el Estado y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG).

En este escenario de efervescencia sociopolítica, cobró particular relevancia la convergencia de tres organizaciones estrictamente mayas —Demetrio Cojtí, la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG) y Cholsamaj—, las cuales impulsaron la creación del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG). Esta organización conformada por quince organizaciones, tuvo como objetivo central trascender la articulación de una postura común frente a la contra celebración de los quinientos años de resistencia (Bastos; Camus, 1996); su aspiración ontológica y operativa radicó en exigir el reconocimiento de los derechos históricamente vedados al pueblo Maya.

En su trayectoria, el COMG manifestó una clara intencionalidad orientada a la apropiación de espacios políticos para la defensa de la autodeterminación y el desarrollo integral de su pueblo. Este propósito se materializó mediante la redacción y difusión a nivel nacional del documento titulado “Los derechos específicos del pueblo Maya”, un instrumento

³De acuerdo con The International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) Guatemala tiene aproximadamente del 45% - reconocido- al 60% de población indígena, de los cuales mayoritariamente son Mayas (43,5%) y lo restante otras comunidades indígenas: Xinka y Garifuna.

⁴ Comité de Unidad Campesina (CUC), Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala (CONDEG), Consejo de Comunidades Etnicas “Rumujel Junam” (CERJ), Comisiones Permanentes de Representantes de los Refugiados Guatemaltecos en México (CCPP), Comunidades de Población en Resistencia, (CPR) Coordinadora Maya (Majawil Q'ij” el Nuevo Amanecer.

de vital importancia que sentó las bases para la conformación del Foro del Pueblo Maya y orientó el escrutinio hacia los candidatos a la Presidencia de la República.

La legitimidad acumulada de la organización resultó determinante al momento de iniciar las negociaciones formales y directas entre el Gobierno y la URNG. Su inclusión a las negociaciones nace de su diferencia ontológica con el gobierno y la guerrilla al tratar las prioridades en la solución del conflicto.

En esta nueva coyuntura estratégica, las estructuras organizativas se consolidaron en la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA), la cual, -tomando como antecedentes el documento de la COMG y las declaraciones del Foro Presidencial-, elaboró una propuesta concluyente titulada “Qasaqalaj Tzii, Qakemoon Tzii, Qapach’uum Tzii (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada)”. A partir de esto, este Pueblo desempeñó un papel crucial al reivindicar su identidad cultural y su derecho a la autodeterminación en las mesas paralelas de discusión en el Diálogo Nacional para definir el Acuerdo de Paz firme y duradera.

Por lo tanto, el análisis del pueblo Maya, resalta la importancia de incluir voces y experiencias diversas en la comprensión de conflictos y paz, desafiando las concepciones reduccionistas que a menudo dominan el campo. Por lo tanto, al traer al debate la cosmovisión del pueblo Maya como parte del pluriverso como enfoque relacional se intenta mostrar como otras realidades aparecen como alternativas. Esto permitirá ampliar y explorar nuevas agendas de investigación, reproblematicaciones teóricas y prácticas para abordar los desafíos contemporáneos de los Estudios de Paz.

Hechas las consideraciones anteriores sobre el tema escogido y el punto de vista sobre el cual será abordado, es necesario presentar el problema que orienta la investigación, enunciado de la siguiente forma: ¿Cómo la instrumentalización del pluriverso como enfoque relacional desde la cosmovisión del pueblo maya pueden ampliar las agendas de investigación de los Estudios para la Paz? Por lo tanto, para responder a esta cuestión, se optó por desarrollar el tema siguiendo un encadenamiento lógico, a saber: Análisis del enfoque relacional y del pluriverso, seguido de un análisis crítico en los Estudios para la paz, para al final, analizar y explicar el caso de los pueblos indígenas maya en el conflicto y procesos de paz en Guatemala 1962-1991.

A partir de lo anterior, el objetivo general de la investigación es analizar la instrumentalización del pluriverso como enfoque relacional desde las perspectivas de la cosmovisión del pueblo maya para ampliarlas agendas de investigación de los Estudios para la

Paz. Los objetivos específicos son: (1) Analizar la perspectiva relacional como un enfoque ontológico alternativo, explorando sus fundamentos, principios y su vinculación con el paradigma del pluriverso; (2) Reflexionar y explicar sobre cómo la relacionalidad y el pluriverso contribuyen a repensar la paz y el conflicto desde una mirada centrada en las relaciones y lo plural; y, (3) Visibilizar y examinar los aspectos/elementos relacionales de la cosmovisión maya para entender el conflicto y la paz se manifiestan en el conflicto armado y el proceso de paz en Guatemala (1962-1996).

En coherencia con la pregunta y los objetivos formulados, se plantea como hipótesis que la instrumentalización del pluriverso como enfoque relacional, anclada en la cosmovisión del Pueblo Maya, amplía las agendas de investigación de los Estudios para la Paz en la medida en que introduce la diversidad de agencia de humanos y no humanos y reconoce las relaciones entre estos y el cosmos como eje central. Esta perspectiva permite sostener que la manera de vivir, percibir, ver, conocer, en otras palabras, producir el/los mundo(s) influye en la forma en que concibe el conflicto y se piensa la paz.

A partir de esto, también resulta imperativo explicitar el lugar de enunciación desde el cual se construye y articula la presente investigación. Como investigadora, el abordaje de este estudio se fundamenta en un compromiso ético-político ineludible con la justicia social, la equidad y la decolonialidad del saber, poder y ser. Esta posición exige desarticular el mito de la neutralidad científica occidental y reconocer que la producción del conocimiento puede ser plural y situada, por lo tanto, también válida. Desde esta perspectiva, el estudio asume la responsabilidad de desafiar las jerarquías onto-epistémicas que históricamente han marginalizado y/o excluido los saberes/conocimientos no occidentales.

Este locus de enunciación orienta directamente la aproximación analítica del estudio de caso. Al cuestionar las asimetrías de poder intrínsecas tradicionales, el análisis del conflicto armado y el proceso de paz en Guatemala se realiza desde una voluntad de escucha activa hacia la agencia histórica del Pueblo Maya. Mi compromiso con la igualdad reconoce a la cosmovisión Maya como una matriz onto-epistémica viva, legítima y fundamental para redefinir los horizontes de coexistencia política para edificar realidades basadas en la justicia cognitiva y el respeto a la pluralidad ontológica.

Por otro lado, la relevancia e innovación del tema radica afirmando que las prácticas modernas de desarrollar conocimiento están atrapadas en un vínculo cartesiano de separación binaria. Por ejemplo, naturaleza/cultura, humano/no humano, mente/cuerpo convirtiéndose en la racionalidad dominante y representacional para abordar la realidad y los objetivos de estudio

y unificarlo en el entendimiento de un solo mundo universal para todos. Esto refleja la comprensión e interpretación de los occidentales sobre lo natural, lo social y lo humano (Blaney; Tickner, 2017).

Los Estudios para la Paz en particular no escapan de este supuesto, ya que sus agendas, teorías y sus prácticas tienen origen en la idea de que los Estados, como principales actores del sistema internacional son unidades solitarias que ven sus relaciones desde la perspectiva de supervivencia física y por tanto sus acciones son determinadas en términos de conflicto (Qin, 2018).

Por lo tanto, en primer lugar, el enfoque relacional en los Estudios para la Paz sirve como una alternativa a la ontología occidental/moderna y “atomista” (Querejazu, 2021) de ver el mundo, como una forma de expandir el rango de posibilidades y lógicas conceptuales inimaginables dentro del campo, que, al mismo tiempo, puedan construir un conjunto más abarcador/sofisticado de herramientas que permitan abordar la complejidad de los conflictos, violencia y la construcción de una paz efectiva y socioambiental.

Las perspectivas relacionales permiten sobresaltar los entendimientos antropocéntricos de concepción europea de cómo funciona el mundo y ver cómo otros seres y colectivos participan activamente en la creación de mundos sin violencia y más pacíficos. Por esto, es imprescindible instrumentalizar el pluriverso como paradigma relacional, porque plantea una crítica al universalismo y al pensamiento dominante centrado en una sola visión del mundo “universalizante” que realiza su autosellado, conteniendo y suprimiendo la promulgación de realidades alternativas. Además, reconoce la multiplicidad de formas legítimas de comprender y abordar la paz y el conflicto, ya que estas perspectivas están arraigadas a contextos sociales, culturales y políticos específicos y diferentes, lo que conlleva a reconsiderar las problemáticas propias de los Estudios para la Paz.

Además, la presente investigación reviste una importancia particular por su contribución innovadora al debate sobre el pluriverso, puesto que, busca situarlo fuera de su anclaje predominante en el pensamiento andino. Si bien esta noción ha sido desarrollada, en gran medida, a partir de las experiencias onto-epistémicas de los pueblos indígenas andinos – como los Quechuas y Aymaras-, existe un vacío significativo respecto a otras cosmovisiones. Por lo tanto, este estudio busca ampliar la geografía conceptual del pensamiento pluriversal al presentar la rica y compleja cosmovisión del pueblo Maya de Centroamérica. De este modo, se pretende visibilizar otras perspectivas de expresiones de mundos múltiples y prácticas relacionales que han sido históricamente excluidas.

El pluriverso ofrece una ética de investigación que respalda la idea de enraizar un compromiso epistémico profundo con otras formas de entender, estar en el mundo, y la experiencia recíproca o conocimiento conjunto que repara el mundo moderno borrado del otro. Como lo señalan Blaney & Tickner (2017, p.17), “la apertura epistémica hace que la práctica [de la paz y el conflicto] sea múltiple y, por lo tanto, se opone a las lógicas de, única forma de resolver el conflicto (mundo único), que intenta singularizarlo y hace concebibles mundos alternativos y nuevos posibles mundo”⁵.

En consecuencia, la importancia de traer al estudio a la cosmovisión Maya se debe a que fueron los primeros pueblos indígenas en ser reconocidos e incluidos en Acuerdos de Paz a nivel nacional en América Latina. Esto sentó un precedente importante para futuros procesos de paz en otras partes del mundo al destacar la importancia de incluir a los pueblos indígenas como actores clave en la construcción de la paz y la reconciliación nacional. Además, discutir reflexiones amerindias, nos permite repensar el conflicto y la construcción de la paz dentro de cuatro puntos, a saber: (1) la interconexión entre humanos y no humanos; (2) el respeto a la diversidad y diferencia; (3) la autonomía y autodeterminación; y, (4) la relación armónica con la naturaleza.

Metodológicamente, la elección de este tema se justifica al constituir un escenario delimitado que permite observar con alta resolución analítica, la fricción ontológica entre los enfoques tradicionales y una cosmovisión fundamentada en la interdependencia radical. La agencia política demostrada por las organizaciones mayas durante las negociaciones de paz proporciona un corpus sociopolítico y documental idóneo para analizar cómo una matriz relacional altera las categorías analíticas tradicionales del campo.

Asimismo, el abordaje del Pueblo Maya funciona metodológicamente como un caso de confirmación teórica, cuyo propósito central es validar y expandir los postulados de la ontología relacional en las Relaciones Internacionales. La experiencia guatemalteca somete a escrutinio empírico la hipótesis de que las concepciones hegemónicas de la paz liberal resultan analítica y operativamente insuficientes para resolver disputas de naturaleza multidimensional que involucran la negación sistemática de formas de vida.

Sin embargo, la relevancia de esta propuesta va más allá de su potencial impacto, también se relaciona con la democratización del conocimiento y la descentralización del mismo en un contexto académico y social. Este trabajo busca superar las barreras idiomáticas y

⁵ Traducción de la autora. Texto original: The epistemic opening resulting therein renders scientific practice multiple and thus stands against ‘one-world world’ logics that attempt to singularise it, but also makes alternative worlds and new ‘possibles’ conceivable (Blaney; Tickner, 2017, p. 17)

garantizar que haya la oportunidad de participar en el proceso de producción, intercambio, aplicación y profundización del conocimiento sobre otras formas de ver el mundo. Con esto, se busca descentralizarlo al reconocer y valorar la diversidad de enfoques y perspectivas que existen en diferentes contextos culturales y geográficos en el estudio de las Relaciones Internacionales.

Considerando lo anterior, la investigación se sustenta en un enfoque cualitativo para mayor profundidad en el análisis del tema (Flick, 2009) con un alcance de tipo correlacional, ya que, “tiene como propósito conocer la relación que exista entre dos o más conceptos, categorías o variables en un contexto en particular” (Hernández Sampieri, *et. al*, 2003, p. 105). A partir de esto, las estrategias metodológicas a ser utilizados son tres: (1) un análisis bibliográfico-documental que será completado con (2) un estudio crítico-analítico sobre los Estudios para la Paz; y, (3) un estudio de caso. El estudio de caso como explica Yin (2015) permite una comprensión profunda de los fenómenos y las características holísticas y significantes de un evento de la vida real y contribuye para la comprensión de fenómenos organizacionales, sociales y políticos sobre un determinado tema.

Por lo tanto, la unidad de estudio de la presente investigación es la cosmovisión del pueblo Maya en el proceso de paz en Guatemala, que permitirá ilustrar y analizar las reflexiones amerindias dentro del pluriverso y el enfoque relacional para repensar las agendas de investigación de los Estudios para la Paz centradas en la transformación del conflicto y la construcción de la paz. En otras palabras, el estudio de caso permite aplicar y situar el análisis teórico desarrollado previamente, examinando cómo los principios de la relacionalidad y del pluriverso se reflejan en las prácticas, visiones y acciones del pueblo maya durante el conflicto y el proceso de paz en Guatemala. Por lo tanto, se identificará actores, formas de vida, prácticas comunitarias, datos sobre la violencia, el conflicto e interpretación de elementos como formas de producción de conocimiento distintas a las concepciones tradicionalmente impuestas.

El análisis bibliográfico busca identificar y movilizar analítica y críticamente el enfoque relacional y la idea del pluriverso como marcos onto-epistémicos y metodológicos en los Estudios para la Paz. Para ello, se trabajará con literatura especializada en epistemologías relacionales- indígenas. Por lo tanto, se priorizará el estudio de obras de autores clave como Silvia Rivera Cusicanqui (2010;2018), Luis Macas (2004), Blaney, Tickner (2017); Trowsell (2021; 2013;2024); Escobar (2008; 2014; 2024); Inayatullah (2004); Kurki (2019; 2021; 2022), Moulin (2016); Shilliam (2010b); Querejazu (2016, 2021), entre otros autores.

A partir de esto, el análisis tendrá como objetivo: (a) definir la práctica de vida sobre la relacionalidad y su relación/movilización hacia las Relaciones Internacionales y los Estudios para la Paz; (b) delimitar la perspectiva relacional como una forma de entender los conflictos y las posibilidades de paz desde una mirada centrada en la conexión e interdependencia; y, (c) establecer vínculos entre pluriverso y relacionalidad como enfoque que proponen una ampliación a las agendas de investigación de los Estudios para la Paz.

Dentro del análisis documental se examinarán documentos a partir de dos tipos de fuentes, a saber: primarias y secundarias. Los documentos que serán objeto de análisis incluyen: la biografía de Rigoberta Menchú y los escritos del Maya Demetrio Cojtí Cuxil, los documentos escritos por Mayas sobre Guatemala en los Boletines del Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas (IWGIA, sigla en inglés) entre 1962-1996; el Acuerdo de Paz Firme y Duradera (1996), específicamente, el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI, 1995); los Informes de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, CEH (1999); El Informe de Guatemala Nunca más del Arzobispado de Guatemala, REMHI (1998); La Ponencia presentada por Demetrio Cojtí Cuxil en el Foro Maya y los candidatos a la presidencia, los Testimonios de guías espirituales Ajq'ijab' sobre el conflicto armado; y, Documentos sobre las demandas para el proceso de paz, producidos por organizaciones indígenas mayas como el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) titulado “Derechos Específicos del Pueblo Maya (1990), y, de la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) denominado ““Qasaqalaj Tzij, Qakemoon Tzij, Qapach’uum Tzij (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada)” (1994).

Estos documentos serán analizados con el objetivo de identificar su práctica de vida relacional y como esta se relaciona con la forma de ver la paz y el conflicto. En los documentos, se buscó datos sobre el reconocimiento de la identidad colectiva, la cosmovisión comunitaria y la relación entre humanos y no humanos para evidenciar su propia concepción de paz basada en relacionalidad y el respeto a la pluralidad ontológica. En los informes de la CEH, REMHI, Boletines y testimonios de los guías espirituales Mayas *Ajq'ijab'*, se buscó revelar el significado del conflicto para los Mayas.

Por lo tanto, para definir y extraer estos datos, se aplica la técnica de análisis de contenido, entendida como un instrumento que permite recopilar información, realizar inferencias válidas y confiables, así como, identificar elementos, reflejar perspectivas, actitudes y valores (Hernández Sampieri *et al.*, 2003). A partir de esto, se definieron 3 categorías de análisis, por ejemplo: relacionalidad – enfoque que prioriza las relaciones entre humanos y no

humanos, comunidad, vida colectiva-; conflicto– Desequilibrio que provoca ruptura en las relaciones Cosmos, naturaleza, comunidad; paz– concebida no solo como ausencia de violencia, sino como reconstrucción, mantenimiento y fortalecimiento de relaciones interdependientes en armonía con el entorno.

A partir de estas categorías, se realizó una lectura focalizada y se extrajo fragmentos fundamentales que expresan la cosmovisión relacional: la propuesta de los pueblos mayas de su propia concepción de paz y conflicto. En consecuencia, estos datos fueron analizados críticamente para mostrar cómo las prácticas y visiones mayas ofrecen una comprensión alternativa del conflicto y la paz, basada en principios de pluralidad de modos de vida – ver, ser-estar la realidad, contribuyendo así a ampliar las agendas de investigación de los Estudios para la Paz.

Por último, el presente trabajo está dividido en tres capítulos. El primer capítulo a través de un recorrido analítico, explica la relacionalidad e introduce sus características básicas, a saber: diversidad, diferencia, pluriversalidad, colectividad/comunidad y coexistencia. En segundo lugar, se analiza la ontología, específicamente relacional con sus varios compromisos clave, en contraste y crítica con los compromisos ontológicos del proyecto moderno/colonial, los cuales sustentan muchas teorías o abordajes teóricos: individualista, dualista/binario, antropocentrista, historicista y racionalista, a partir de esto ilustra y detalla los principios clave de la relacionalidad, como el equilibrio, desequilibrio, armonía, complementariedad, reconocimiento y respeto; y por último, explica sobre el pluriverso desde sus orígenes, pasando por su relación con la ontología política, su transdisciplinariedad, para después mostrar su relación como paradigma relacional.

El segundo capítulo, intenta instrumentalizar el enfoque relacional en el campo de los Estudios para la Paz. En primer lugar, se hace una crítica al campo, señalando que muchas veces sigue una lógica liberal y moderna/colonial, como la paz liberal y la forma de entender el conflicto. A partir de esta crítica, el segundo apartado introduce el pensamiento relacional como una alternativa, proponiendo una reflexión sobre qué significa pensar relacionalmente los Estudios para la paz. Se retomaron los compromisos ontológicos de la relacionalidad, sus principios y características para repensar la paz y el conflicto.

Por lo tanto, se intenta responder a varias preguntas como: ¿Cómo cambia la comprensión del conflicto desde la relacionalidad? ¿cómo sería una paz relacional a diferencia de las visiones tradicionales? Además, se abordaron las contribuciones del pluriverso a los Estudios para la Paz, destacando la construcción de una paz relacional pluriversal y la necesidad

de pensar la paz “desde abajo y con la Tierra”, en otras palabras, desde las perspectivas diversas de los pueblos y comunidades en las cuales impacta y otros actores importantes para pensarse la paz.

Por último, en el tercer capítulo se examina un estudio de caso para entender de forma práctica el pluriverso como enfoque relacional. Se analiza el conflicto armado y el proceso de paz en Guatemala (1962-1996) a partir de la cosmovisión relacional del pueblo Maya. Este capítulo constituye un espacio para entender desde otro modo de vida el conflicto que impactará también en la forma en que se piensa la paz. Por lo tanto, este capítulo busca identificar principios relacionales presentes en las propuestas Mayas, lo cual permitirá evidenciar cómo estas visiones amplían y enriquecen las agendas de investigación de los Estudios para la Paz desde una perspectiva plural y situada.

La arquitectura analítica de esta investigación responde a una necesidad onto-epistémica urgente. La decisión metodológica de fundamentar el primer capítulo en el pluriverso como enfoque relacional y postergar la revisión de los Estudios para la Paz para una instancia posterior, buscó poder comprender y ejecutar la decolonización de la propia disciplina, puesto que, al instituir primero este marco como matriz de pensamiento, se dota a la investigación de las herramientas críticas necesarias para evaluar las limitaciones ontológicas de los abordajes tradicionales.

La preeminencia de este marco teórico relacional cumple una función operativa indispensable para la viabilidad analítica del tercer capítulo de esta investigación. Es precisamente la comprensión de esta perspectiva relacional y pluriversal la que permite interpretar, leer y/o entender las prácticas y las reflexiones de la cosmovisión Maya sin imponerles categorías analíticas ajenas a su naturaleza. Este orden, permite garantizar que, al momento de analizar el conflicto, la participación Maya y sus propuestas de paz, el lector cuente con un lente hermenéutico adecuado.

En definitiva, la presente investigación aspira a problematizar los cimientos ontológicos de corte tradicional que han circunscrito los Estudios para la paz y plantear una reconfiguración analítica mediante la operatividad del pluriverso como enfoque relacional. Al posicionar la cosmovisión Maya como núcleo explicativo en el contexto del conflicto armado y el proceso de paz en Guatemala, este estudio reafirma el argumento de que la integración de otras ontologías expande y enriquece las agendas de investigación al incorporar dimensiones analíticas que reconocen la interdependencia entre la dimensión humana, la naturaleza y el cosmos; y, descentraliza las bases onto-epistemológicas hegemónicas.

1 CAPITULO: RELACIONALIDAD: UNA MODO DE VIDA

Durante las últimas décadas, ha surgido un creciente movimiento hacia la descolonización del estudio y la práctica de las Ciencias Sociales como una extensión de los movimientos pospositivistas. Las crisis actuales no son solo cuestiones sobre economía, política, representación o justicia, sino formas de ver, saber, ser y hacer del/los mundo(s). Esta transformación ha permitido reformular y adoptar enfoques más inclusivos y contextualizados en los campos. Esta evolución ha llevado al análisis de paradigmas alternativos que desafían las narrativas y marcos teóricos tradicionales, ampliando nuestra comprensión del Estado, de la nación, de la paz y el conflicto (Darby; Paolini, 1997; Shindo, 2010; De Coning, 2018; Qin, 2018; Barash, Webel, 2021; Chipato, Chandler, 2022; Richmond, 2022)

Traer al debate la relacionalidad a las Relaciones Internacionales, surgió de la necesidad de adoptar una perspectiva más holística y dinámica que reconozca la interconexión y la influencia entre diversos actores. Aquí se sostiene que las formas de ver-ser-estar en el/los mundo(s) se han centrado tradicionalmente en objetivos meramente estatistas y aislados, y han planteado preguntas y respuestas simples para contextos diversos y complejos. Reconocer la relacionalidad implica abrir espacio para modelos alternativos de comprensión, sosteniendo que factores como las identidades colectivas, las narrativas compartidas, las interacciones humanas y no humanas, influyen en la forma en que se perciben varias coyunturas. Por lo tanto, este enfoque no busca – ni pretende ser/hacer- ofrecer una visión general completa, sino mostrar que existe otra forma de ver-ser-hacer-conocer el/los mundo(s).

El reconocimiento de pensamientos o perspectivas alternativas a las tradicionales nos lleva más allá de la reproducción de patrones a la regeneración de nuevos modelos y vías de sentir, hacer, ver y comprometerse con nuestras acciones. Pasando de modelos e imágenes universales homogéneas a modelos de vida múltiples y propios de cada comunidad, permite una movilización sana y abre paso a la remodelación de los registros singulares, universales y homogéneos dentro de las disciplinas o campos de prácticas. Por lo tanto, se trae al debate el concepto de pluriverso como enfoque relacional, el cual es una herramienta analítica y metodológica que nos permite incorporar diversas perspectivas al análisis.

Ante esto, a través de un recorrido analítico, en la primera sección del capítulo, se explica que la relacionalidad es una forma de vida, pero que, para fines de este trabajo, se le da un giro más flexible de enfoque o marco analítico que permita analizar, reflexionar y entender la realidad. A partir de esto, el capítulo introduce sobre la relacionalidad y sus características básicas, a saber: diversidad, diferencia, pluriversalidad, colectividad/comunidad y coexistencia.

En segundo lugar, se analiza la ontología, específicamente relacional con sus varios compromisos clave, en contraste y crítica con los compromisos ontológicos del proyecto moderno/colonial, los cuales sustentan muchas teorías o abordajes teóricos: individualista, dualista/binario, antropocentrista, historicista y racionalista.

En tercer lugar, se ilustra y detalla los principios clave de la relacionalidad, como el equilibrio, desequilibrio, armonía, complementariedad, reconocimiento y respeto. En este apartado, se afirma que todos los principios son interdependientes e interconectados en la relacionalidad; y, por último, el cuarto apartado explica sobre el pluriverso desde sus orígenes, pasando por su relación con la ontología política, su transdisciplinariedad, para después mostrar su relación como paradigma relacional.

1.1 LA RELACIONALIDAD

En primer lugar, es muy necesario un cuidadoso “mapeo” sobre la relacionalidad, puesto que es un modo de vida y práctica de comunidades indígenas. Toda forma de vivir y sus tradiciones intelectuales son múltiples y heterogéneas, por lo tanto, se necesita un compromiso compartido para introducir la relacionalidad que se deriva de estas diferentes tradiciones geoculturales. La relacionalidad, no impone una visión única y totalizadora, al contrario, permite un tipo de conocimiento situado, que reconoce la parcialidad y la conexión con el entorno y los actores. Esto es crucial en los análisis de Relaciones Internacionales, donde la tendencia ha sido tratar de imponer modelos abstractos de comprensión de coyunturas, ignorando las realidades locales, los saberes ancestrales y las relaciones ecológicas y sociales que forman parte de la vida de muchas comunidades.

Por esta razón, en este trabajo, se evita, que “la relacionalidad se convierta en un objeto o una propiedad – y ciertamente en una propiedad intelectual” (Escobar et al, 2024, p. 7). Capturar la relacionalidad como teoría, sería considerar ciertas operaciones epistemológicas y ontológicas como uno de los métodos válidos para producir conocimiento homogéneo y universalmente válido y reproducible a cualquier “realidad” externa, al mismo tiempo, que crea una visión dominante y excluyente de otras tildándolas como creencias, negando las cosmovisiones, las perspectivas y los valores. En otras palabras, el estudio no pretende considerar a la relacionalidad como teoría, puesto que crea afirmaciones dogmáticas de superioridad epistemológica u ontológica. Como lo señala Kurki (2022),

Las experiencias de "atravesar las redes" de la relacionalidad en el hogar y en el trabajo, con humanos y no humanos, en el estudio de las RI y más allá de él, demuestran las formas en que el pensamiento y la práctica relacional son mucho más que "teoría", viajan mucho más allá de las RI (Kurki, 2022, p. 1).

Los marcos o los enfoques contemporáneos buscan salir de los “estándares científicos y supuestos positivistas integrados en las teorías de relaciones internacionales” (Qin, 2018, p. 11). Por ende, es posible que no tengan variables dependientes o independientes claras, que no se centren en encontrar las relaciones causales y que no proporcionen explicaciones rigurosas, sin embargo utilizan fenómenos históricos, sociales, humanitarios, entre otros, para el análisis reflexivo y desarrollan conceptos y marcos analíticos para la comprensión y la interpretación.

Por lo tanto, para fines de esta investigación, el pensamiento relacional se lo considerará un enfoque o marco analítico que implica movilizar la relacionalidad como una herramienta más flexible que permita no solo describir, sino también explicar y reflexionar sobre la complejidad de las interacciones sociales, políticas y ecológicas más situada. De esta manera, se evita reducir este pensamiento a una perspectiva tradicional o esencialista y se reconoce su capacidad para problematizar y cuestionar las lógicas de poder y dominación que operan.

Por último, tener en cuenta el pensamiento relacional como enfoque, abre la posibilidad de cuestionar las jerarquías del conocimiento en el ámbito académico y práctica, ya que, en lugar de considerar las formas de conocimiento indígena como objetos de estudio, se permite dar el mismo reconocimiento y respeto que a otros tipos considerados científicos. Esto es fundamentalmente importante, porque expresa diversidad y pluralidad.

Ahora bien, para continuar explicando y analizando la movilización del enfoque relacional, comenzaré con un fragmento de Michael Foucault que subraya:

Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien tal como están. Se trata de señalar en qué tipos de supuestos, en qué tipos de modos de pensamiento familiares, incuestionados e impensados se basan las prácticas que aceptamos... En cuanto ya no podemos pensar las cosas como las pensábamos antes, la transformación se vuelve a la vez muy urgente, muy difícil y posible (Foucault, 1988, p. 154-155).

Actualmente, existe una desconexión entre las teorías y/o los enfoques que se utilizan habitualmente para analizar la política internacional con las realidades vividas fuera de Occidente o del “Norte global” (Ticker; Smith, 2020), y dentro de los Estados. Además, al escuchar solo algunas historias y creer que son las únicas importantes, como académicos nos estamos perdiendo ideas potencialmente importantes como ver la paz desde la conexión con la madre tierra y el conflicto como la pérdida del equilibrio y la armonía⁶ con otros seres humanos

⁶ Es importante evitar una visión romantizada de la armonía en las cosmovisiones relacionales. La armonía no es un estado dado ni naturalizado, al contrario, es el resultado de prácticas cotidianas, de esfuerzos colectivos y de conflictos con transformación comunitaria de respeto que buscan sostener el equilibrio entre seres humanos y con otros entes. Romantizar la armonía, implicaría despolitizar tanto la práctica como el pensamiento relacional de los pueblos que la construyen activamente. Por lo tanto, para fines de este trabajo, la armonía se la entenderá como una construcción dinámica, resultado de prácticas cotidianas, de compromisos ético-políticos, de intercambio e interconexión constante.

y no humanos. Según Escobar, *et al.*, (2024) “estas narrativas y teorías han articulado una poderosa visión del ser humano como bioeconómico, racional, liberal y secular” (p. 16).

Por tanto, al poner énfasis en ciertos temas, enmarcarlos de una manera particular y privilegiar enfoques para comprender “el mundo”⁷, se otorga lentes preparadas a través de las cuales se puede ver lo local, nacional e internacional, lo que inevitablemente limita la capacidad de pensar creativa, crítica y analíticamente alternativas potenciales. El enfoque relacional responde a este llamado foucaultiano, al rechazar una visión fragmentada y dicotómica de los problemas globales y locales, y al examinar cuidadosamente desde otra ontología basada en las relaciones, la realidad y la existencia.

En este sentido, la relacionalidad emergió como una respuesta a estas limitaciones y a la necesidad de abordar de forma crítica la complejidad de fenómenos en la política internacional, como los conflictos intraestatales, interculturales y socioambientales. Kurki (2019) afirma que las ciencias sociales y las humanidades han experimentado una revolución relacional desde finales del siglo XX con el interés de analizar el mundo en termino de relaciones en lugar de objetos, leyes y patrones dados. El enfoque relacional que se analiza en el artículo abraza un giro ontológico alternativo que apunta a interrumpir los compromisos ontológicos del proyecto moderno/colonial de la existencia de un mundo único, universal y homogéneo impuesto en gran parte del globo.

Para comprender esta evolución, se plantea un análisis de la relacionalidad desde el giro ontológico basado en las relaciones, que permite cuestionar las formas de ver-ser-estar-hacer sentir en el/los mundo(s). En otras palabras, el enfoque relacional, tienen un “núcleo duro” (Qin, 2018), que es la forma de ver el/los mundo(s) o la realidad como un nexo de relacionales tanto entre actores como actores y su entorno. En palabras de Rojas (2016) “un giro ontológico también revela que el encuentro entre mundos no es entre unidades constituidas en el discurso como “yo” y “otro”, sino que son las que se dan a través de “conexiones parciales”⁸ (p. 11).

Desde el punto de vista de Querejazu (2016), la ontología relacional “es otra historia [...] que necesita ser escuchada para explorar otras alternativas a nuestra existencia en estos mundos, [...], sin la ansiedad o el deseo de abrazar y conocer la realidad en términos absolutos”

⁷ En el trabajo se hace referencia al eurocentrismo, término acuñado entre principales autores como Enrique Dussel, Anibal Quijano y Edgardo Lander (2005), que se refiere a una visión del mundo la cual coloca los temas teorías y preocupaciones en la historia y actuación de Europa como centro de todo. Véase más sobre el tema en LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

⁸ Al hablar de conexiones parciales, Cristina Rojas hace referencia a Strathern (2004) y su obra “Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. New York: Altamira” que entiende las entidades no como independientes, sino con relaciones íntegramente implícitas, disgregándolas así como unidades singulares.

(p. 12-13). La vida global que conocemos adquiere significado dentro de este debate, de complejas relaciones y encuentros con otros humanos y no humanos. Como lo complementa Kavalski *et al.*, (2018), la relacionalidad “actúa como recordatorio de que el conocimiento se adquiere y se mediatiza relacionalmente, [...] [existen] innumerables entrelazamientos de seres, poderes y entornos, así como sus complejas historias y culturas” (p. 286), que impactan nuestra comprensión de la realidad

Por lo tanto, un enfoque relevante es el analizado por el politólogo Yaqin Qin (2018), el cual basándose en la cultura – confuciana- definida en términos de conocimientos previos compartidos explica que la lógica relacional “toma la relación como su pieza central y concibe el mundo en general y el mundo de las relaciones internacionales en particular como compuesto de relaciones dinámicas” (p. xiii). Al poner énfasis en las relaciones entre los actores, sostiene que, tanto la existencia, la entidad y el interés propio están al mismo tiempo relacionados con la existencia, la identidad y el interés del otro. En otras palabras, la relacionalidad invita a pensar que no somos actores aislados y que nuestras acciones sean examinadas y construidas en respeto mutuo.

Asimismo, su enfoque otorga a las relaciones un estatus ontológico central en la vida social y política. Para Qin, el mundo no es hobbesiano, donde todos luchan contra todos, ni lockeano, donde los individuos compiten entre sí, sino confuciano, donde los actores son interdependientes y sus acciones están influenciadas por las relaciones que mantienen con otros. La cosmovisión china, que inspira la teoría relacional de Qin, ve el mundo como una red de relaciones interconectadas entre el cielo, la tierra y los seres humanos, lo que difiere de la visión occidental más individualista y racionalista.

Sin embargo, se considera clave, aclarar que, para fines de esta investigación, se tomará la relacionalidad como un elemento característico del conocimiento de fondo que se ha formado y evolucionado en la práctica y a lo largo de la historia en la esfera cultural – indígena-amerindia, que ve el mundo como uno de relaciones y el mundo social como uno de relaciones humanas y no humanas. De acuerdo con Escobar, *et al.*, (2024) “muchas fuentes de relacionalidad provienen de culturas indígenas y locales que fueron violentamente superadas por el capitalismo patriarcal, [...], y no creemos que la relacionalidad sea algo que solo existió o existe entre culturas “premodernas” o “no modernas” (p. 14).

En línea con lo propuesto, en su investigación sobre relacionalidad robusta/interconexión completa realizada en Ecuador, Tamara Ann Trowsell (2013), explica que todo está vivo y conectado, es decir que “los humanos no son vistos como separados o

separables, sino como un aspecto integrado de un todo interconectado que incluye toda la vida y el cosmos” (p. 20). Al comenzar con la relación, se descarta la posibilidad de involucrar componentes independientes o aislados y se exige un enfoque de “both/and” (Trowsell, *et al.*, 2019). Según Trowsell, reconocer esta interconexión es esencial para la supervivencia a largo plazo, ya que implica una relación de respeto y honor hacia todo lo que nos rodea.

Por otro lado, teniendo en cuenta a Escobar, *et al.*, (2024) la relacionalidad va más allá de la simple noción de relación entre todos los seres. Los autores enfatizan que esta noción no logra capturar la profundidad de la reciprocidad, el destino compartido, la gratitud, el cuidado y la responsabilidad que los seres vivos interdependientes entre sí tienen en el mundo, por lo tanto, la relacionalidad implica también no solo conexión sino interdependencia de existencia y apertura. Esto sugiere que, “las relaciones pueden moverse en diferentes direcciones, [...] y que el mundo “externo no es un lugar exterior sino un acto de participación” (*Ibidem*, p. 8-9), es decir, que todos los seres lo co-crean mediante la participación activa en él.

En complemento, como señalan Tickner y Querejazu (2021) desde una perspectiva relacional el/los mundo(s) están compuestos de miríadas de relaciones y prácticas que, junto con sus representaciones respectivas del mundo, se caracterizan por la interdependencia, el enredo y el cambio constante. Así como fue señalado anteriormente, los autores declaran que los actores no son entidades fijas, sino que siempre están en proceso de convertirse en algo nuevo a través de sus interacciones. Por tal, se destaca que la relacionalidad está también vinculado a las prácticas culturales y sociales que se centran en las relaciones (Tickner; Querejazu, 2021). Esto, es fundamental del conocimiento colectivo, porque la relación es una práctica viva que guía el entendimiento del mundo y sus formas de vida.

Asimismo, la relacionalidad puede ser comprendida desde lo que Kurki (2019;2021) llama “cosmología relacional”. Para la autora, es una rama de la física que se centra en la comprensión del cosmos como un conjunto de procesos relacionales en lugar de como un sistema basado en leyes fijas que regulan objetos independientes. En este sentido, el universo no se concibe como compuesto por entidades separadas, sino como un flujo de relaciones en constante despliegue. Kurki argumenta que este enfoque relacional no solo es relevante para la física, sino también para el pensamiento y la vida cultural, social y política.

De igual manera, desde una perspectiva cosmológica, Querejazu (2021) aborda la relacionalidad en “cosmopraxis” refiriéndose “a la experiencia de moverse por múltiples mundos tal como lo practican las personas-incluidos otros que no son humanos- e implica prácticas relacionales de coparticipación en el cosmos” (p.9). En otras palabras, cosmopraxis

representa la interconexión de diversas prácticas que crean y transforman la realidad, reconociendo la naturaleza pluriversal del mundo, es decir, la coexistencia de múltiples realidades y ontologías en interacción. En este marco, la cosmopraxis propone, entonces, que una visión relacional del mundo potencia la presencia de mundos suprimidos, buscando un equilibrio entre fuerzas opuestas, como el yin/yang (Qin, 2018). En esta visión, el universo es un entramado de mundos interconectados que interactúan entre sí.

Por lo tanto, la lógica de la relacionalidad se refiere a la “diversidad, la complejidad y la interconexión” (Tickner; Querejazu, 2021, p. 393) entre todo ente. Específicamente, este análisis se enfoca en una ontología relacional pluriversal que reconoce que hay diferentes actores que se relacionan y que tienen diferentes formas de ser-sentir-hacer-saber sobre las realidades de la política internacional. Abrir espacio para que otras realidades existan en sus propios términos, “permite pensar la política global no en términos de diferencia contenida en un marco universal y global (mundo de un mundo), sino en una pluralidad de mundos que coexisten” (Blaney; Tickner, 2017, p. 3), es decir, en un pluriverso y no en un universalismo, en el cual no sea necesario elegir o esto o lo otro, sino concebir mundo en términos de “both/and”, “muchos mundos que podrían ser puestos en conversación como iguales” (Blaney; Trowsell, 2021, p. 48).

Pensar y poner la relacionalidad como un enfoque es un paso para traer de regreso a la pluralidad de existencia y/o a las subjetividades y agencias históricamente marginadas al estudio de la política mundial, además de permitir una reorientación hacia la vida comunitaria, la tierra, lo local y el cuidado mutuo, lo que resulta fundamental para repensar la política contemporánea. Contrariamente a la pregunta “qué” de ver el mundo o la realidad, la relacionalidad se ocupa de la pregunta “cómo” ciertas cuestiones como la diversidad, la diferencia, la pluriversalidad y la colectividad se vuelven importantes para repensar como vemos, conocemos, somos y actuamos.

Cuando se habla de relacionalidad se hace visible y se reconoce la diversidad. La diversidad se refiere a la multiplicidad de actores, de luchas, de comprensiones de las formas de estar en y con el/los mundo(s). De acuerdo con Qin (2018), la relacionalidad significa “la gestión de relaciones complejas entre actores sociales con diversidad y diferencia. Si tuviera que adoptar el enfoque de la homogeneidad, sería necesario acabar con ellos” (p. 230-231).

Esto significa, admitir y gestionar las tensiones⁹ que surgen de las relaciones entre actores diversos.

La relacionalidad, por tanto, no se limita a “tolerar” la diversidad, al contrario, busca involucrar a todos los actores – humanos y no humanos- en un proceso de diálogo y co-creación de significados y prácticas. Asimismo, se trata de reconocer que el único camino o una sola manera de concebir el mundo no existe, sino que una diversidad de cosmovisiones se entrelaza y enriquecen mutuamente, sin que esto signifique excluir y marginalizar. En este sentido, el enfoque relacional, se alinea con proyectos políticos pluriversales, que buscan alternativas a las imposiciones universales y homogenizantes, y abren espacio para múltiples formas de vida y existencia.

Por otro lado, dentro del pensamiento occidental ha existido una estructura binaria de diferencia yo-otro, por lo tanto, dentro de esta perspectiva, hay un impulso de homogenizar y/o asimilar. Como señala Naeem Inayatullah y David Blaney (2004) bajo el proyecto moderno/colonial “la diferencia se convierte en inferioridad, y la posibilidad de una humanidad común requiere asimilación, [con lo cual], el conocimiento del otro, infligido por la ecuación de diferencia e inferioridad, se convierte en un medio para la destrucción física, la esclavitud o la explotación cruel del otro” (p. 10-11).

Asimismo, en el estudio sobre “El Guanxi”, Kavalski (2021) sostiene que la corriente dominante de las Relaciones Internacionales sufre la condición de Colón¹⁰, que significa que cuando se encuentran con otros “conceptos, prácticas y experiencias de lo “internacional”, las RI, [...], o bien los reconoce como narrativas sobre la política mundial pero no reconoce que son diferentes, o bien reconoce que son diferentes, pero se niega a admitir que son parte” (p. 2). En otras palabras, la diferencia o la existencia de “otros”, dentro del pensamiento occidental que dominan las disciplinas y el campo, es vista en términos de amenaza y conflicto que es necesario erradicar para unificar. Desde la relacionalidad, se admite que existe la diferencia,

⁹ El uso del concepto de “tensiones” busca prevenir una visión romantizada de la relacionalidad. El pluriverso no es una totalidad armónica exenta de conflictos; las tensiones se manifiestan en el choque con el mundo moderno, en el diálogo entre diversos mundos y dentro de las propias cosmovisiones. Reconocer esta realidad es fundamental para no despolitizar los conceptos ni a los sujetos políticos que operan desde estas matrices onto-epistémicas.

¹⁰ “Puede parecer desconcertante hoy, pero Colón se negó a reconocer que los amerindios hablaban un idioma diferente al suyo. En cambio, simplemente supuso que las poblaciones indígenas no sabían hablar. Por esta razón, llevó a varios amerindios para enseñarles a hablar (y con eso quería decir hablar un idioma europeo), [...], a incapacidad de Colón para reconocer la diversidad de las lenguas le permite, cuando se enfrenta a una lengua extranjera, sólo dos formas posibles y complementarias de comportamiento: reconocerla como una lengua, pero negarse a creer que es diferente, [...]” Traducción propia del inglés. Véase más en: KAVALSKI, E. *The guanxi of relational international theory*. 1. ed. Londres, Inglaterra: Taylor & Francis, 2021.

pero no en términos de conflicto, sino en armonía y respeto. La diferencia de yo-otro, se convierte en ambos/y, es decir, en “opuestos complementarios” (Trowsell, 2013).

Simultáneamente, la relacionalidad cuestiona el universalismo por la capacidad limitada para comprender los modos de vida de las comunidades indígenas y afrodescendientes del Sur. Como principio ordenador, se ha construido ideas y categorías supuestamente “universales” que están arraigadas “en la historia provincial europea” (Chakrabarty, 2000; Tickner; Smith, 2020). Se ha creado la visión predominante de que la realidad es un mundo universal, un mundo único (Escobar, 2014; Rojas, 2016; Querejazu, 2016). Como afirman Blaney y Tickner (2017) “El universalismo monista postula una realidad global homogénea, que se manifiesta como 'imperialismo europeo' y, más cerca de casa, como establecimiento de estándares arbitrarios, vigilancia y marginación de narrativas, ideas y metodologías alternativas” (p. 9-10).

Al contrario, la ontología relacional realiza la realidad como pluriversal. La pluriversalidad no solo reconoce las múltiples realidades, sino que también abarca las múltiples formas de percibir el/los mundo(s). Aquí, se afirma que no se privilegia una perspectiva o enfoque sobre otros, sino que ayuda a encontrar otros abordajes de producción local y de acuerdo con el entorno vivido. Por tanto, el pluriverso se convierte en una herramienta de la relacionalidad, puesto que, permite, “analizar [diferentes y diversas] experiencias situadas – en el lugar/tiempo- desde el punto de vista y la posibilidad de ver cuan interconectados estamos en nuestras similitudes y resonancias sin la necesidad de abogar por términos totalizadores, [...]” ¹¹(Querejazu, 2021, p. 14).

Esta pluralidad es clave para entender la diversidad como algo constitutivo de la relacionalidad, ya que permite ver las diferentes formas de interacción bajo el principio de muchos cimientos. Dentro del pluriverso existen “múltiples e interconectadas realidades/mundos que conforman el cosmos totalizando la realidad” (Querejazu, 2016, p. 6-7). De manera que, el poder, la guerra, la violencia, la paz y el conflicto que son uso ordinario en el léxico de los Estudios para la Paz o las Relaciones Internacionales, podrían analizarse y entenderse de una manera radicalmente diferentes si aceptamos la existencia de diferentes formas de ver el mundo que se relacionan unas a otras.

Por último, dentro de la perspectiva relacional, se reconoce la coexistencia y la colectividad/comunidad. La relacionalidad pone énfasis en la “simultaneidad de la existencia

¹¹ Traducción de autoría. En su texto original “Cosmopraxis refers to acts of connecting that every being can experience and practice, it becomes a relational tool to analyse both concrete situated – in place/time – standpoint experiences and the possibility to see how interconnected we are in our similarities and resonances without the need to advocate for totalising terms such as ‘universal’, ‘global’, or ‘common’” (Querejazu, 2021, p. 14).

propia y la existencia del otro” (Qin, 2018, p. 123). La coexistencia implica la interdependencia esencial entre el yo y el otro, en la cual ambos existen de manera simultánea y el “yo” no existe de manera aislada, sino que su existencia es siempre una experiencia compartida y relacional. Por lo tanto, la coexistencia no solo implica estar “uno al lado del otro” como señala Kavalski (2018), sino que sugiere entrelazamiento profundo, donde la vida del individuo está intrínsecamente ligada a la vida de otros.

Asimismo, la colectividad/comunidad dentro de la perspectiva relacional, destaca que el conocimiento y la existencia misma son procesos colectivos que se derivan de las relaciones. Desde la lógica de interconexión, la diferencia permite un mayor conocimiento colectivo y fomenta un sentido de comunidad en el cual cada ser ocupa un lugar particular y significativo. Tickner y Querejazu (2021), plantean que la colectividad es vital porque sostiene una visión de conocimiento y vida como procesos compartidos.

Esta unión puede ser percibida cuando Macas (2004) explica el movimiento indígena ecuatoriano al recalcar que “lo que se intenta es desde la construcción colectiva conocer como la historia oficial y oficializada tiene otros modos de mirar a los actores de un proceso construido desde lo colectivo” (p. 60-61). Así también, Carlos Mamani Condori (2007) explica sobre el “ayllu” o “comunidad andina que fue el espacio preservado para la pervivencia de la colectividad, expresado en el gobierno de sus autoridades y en la propiedad compartida de la tierra” (p. 286) Aquí, puede percibirse la autopresentación y organización colectiva, como la más importante para desafiar marcos y prácticas tradicionales.

En esta misma línea, es imperativo reconocer que dicha colectividad no opera en un vacío abstracto, por el contrario, se encuentra intrínseca e indisolublemente arraigada al territorio, espacio y/o lugar¹². la perspectiva relacional exige una re-territorialización desde los márgenes, donde el espacio deja de ser concebido como un recurso material o límite fronterizo para comprenderse como un entramado vivo que está en contante. Como señala Arturo Escobar (2014), los territorios son los espacios-tiempo vitales donde se materializa el pluriverso; son el sustrato donde convergen y se sostienen las relaciones interdependientes entre la comunidad humana y las entidades no humanas.

En consecuencia, al situar esta reflexión, resulta pertinente destacar los aportes de Gladys Tzul Tzul (2020), quien argumenta que el territorio y los sistemas de gobierno comunal indígena constituyen la base material donde se organiza la reproducción de la vida misma. Por

¹² Históricamente, si bien las Relaciones Internacionales han sido una disciplina profundamente territorializada, esta configuración espacial se ha erigido desde una óptica estadocéntrica y hegemónica, omitiendo sistemáticamente las territorialidades y experiencias de vida de los sujetos históricamente marginalizados.

lo tanto, entender este vínculo entre comunidad y espacio, permite comprender que la defensa del espacio habitado no es únicamente una disputa geográfica, sino una reivindicación profunda tanto de autonomía política, económica, cultural y social, como epistémica y ontológica. Es precisamente desde esta espacialidad encarnada —donde el territorio se vive, se defiende y dota de sentido a lo colectivo— que se establecen las bases para entender, en instancias posteriores, las exigencias de paz sobre la autonomía territorial del pueblo Maya.

Para comprender la profundidad entre esta amalgama de características de la relacionalidad, resulta imperativo examinar los compromisos ontológicos que estructuran el proyecto moderno/colonial y contrastarlos críticamente con aquellos que fundamentan la ontología relacional. Por consiguiente, el siguiente apartado explica las premisas fundacionales – individualismo, dualismo, antropocentrismo, historicismo y racionalismo- y las contrasta analíticamente con otros principios alternativos y dialogantes.

1.2 LA ONTOLOGÍA RELACIONAL: UN ANÁLISIS DE LOS COMPROMISOS ONTOLÓGICOS

A partir de la explicación de lo que se trata el enfoque relacional, este apartado analiza los compromisos ontológicos relacionales al mismo tiempo que hace un cuidadoso mapeo sobre los compromisos base del proyecto moderno/colonial en los cuales se sustentan muchas teorías o abordajes teóricos. Para hacerlo se empieza por hacer dos preguntas de significación ontológica, a saber: ¿Cuál es nuestro “mundo”? ¿De qué está compuesto nuestro “mundo”? La importancia de la discusión ontológica radica en que existe un elemento profundamente arraigado al pensamiento y/o a la forma de “ver-ser-saber-hacer” de una sociedad sobre otra. De acuerdo con varios autores como Querejazu (2016), Shilliam (2010), Kurki (2019) hay una prevalencia del pensamiento occidental, y es esa visión del mundo particular que creó y habilitó “ciertos sujetos políticos y reprodujo comprensiones específicas sobre hechos, relaciones y pueblos” (Moulin, 2016, p. 138-139).

Antes de introducir al proyecto moderno/colonial y sus compromisos, se explicará sobre la ontología. La ontología o “componente metafísico” (Qin, 2018), se refiere a la forma de ver la realidad, de construirla, de vivirla y conocerla. Desde el punto de vista de Qin (2018), el componente metafísico es:

producto de la larga práctica de un grupo, o personas de una determinada comunidad cultural, representando sus conocimientos prácticos compartidos, manifestando sus cosmovisiones y reflejando sus formas de pensar y hacer. No se forma en ningún momento en particular. tiempo y espacio, es de naturaleza procesual, acumulada y formada durante un proceso abierto de práctica continuada a lo largo de una larga

historia, por lo tanto, es fruto de sedimentos históricos y del conocimiento práctico de un grupo de personas (Qin, 2018, p. 29).

Esta visión sugiere que la cultura es un componente clave que constituye las formas de ver y estar en el mundo, la vida y la realidad. Según Blaney y Inayatullah (2004), la cultura “sugiere actividad humana y capacidades creativas; la capacidad humana de construir, vivir y expresar estéticamente una forma de vida; acción humana para abrazar y practicar, así como criticar y reformar los “valores y visiones, [...], los seres humanos viven en el mundo de acuerdo con cierta visión” (p. 43). En otras palabras, la ontología nace de diferentes comunidades particulares y crea una/varias formas de ver-hacer-conocer-ser- saber sobre/en la realidad que constituye el/los mundo(s). El conocimiento es local y experiencial y está descentralizado, de abajo hacia arriba, por lo tanto, tiende a ser heterogéneo.¹³

La ontología, según Blaser (2010) apud Escobar, *et al.*, (2024) distingue tres dimensiones: La primera se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo. Así por ejemplo en los compromisos ontológicos del proyecto moderno/colonial, el mundo está poblado por “individuos” que manipulan “objetos”. En segundo lugar, la ontología se manifiesta a través de prácticas, no son solo ideas, imaginaciones o mitos; y, en tercer lugar, destaca que la ontología se manifiesta en historias/narrativas que permiten entender qué entidades, relaciones, acciones representan mundos/la realidad, por ejemplo, aquellas teorías liberales y neorrealistas.

Ahora bien, el “descubrimiento” de América (Quijano; Wallestein, 1992) y la Paz de Westfalia (Inayatullah; Blaney, 2004) sirven como marcadores clave dentro del origen del proyecto moderno/colonial occidental. Según Shilliam Robbie (2010), estos relatos ayudaron a definir lo que debería considerarse filosófico, económico, cultural y político. Por esto, el principio ordenador del proyecto como apunta Rojas (2016) es arrogarse el derecho a ser el mundo, es decir, “evoca un paradigma universal de un mundo “singular”, homogéneo en conocimiento y excluyente en términos de relaciones entre la humanidad y el resto del mundo” (Blaney; Tickner, 2017, p. 6).

¹³ Qin (2018) en su obra *Relational Theory in the World Politics* señala que el componente metafísico “nacido de una comunidad cultural particular, no es fácilmente comprensible para los miembros de otra comunidad cultural, especialmente cuando las dos comunidades están muy separadas física y mentalmente” Traducción de autoría. Texto original “ The metaphysical component is a product of the long practice of a group, or people of a certain cultural community, representing their shared practical knowledge, manifesting their worldviews, and re"ecting their ways of thinking and doing. It is not formed at any particular time and space. It is processual in nature accumulated and formed during an open process of continued practice over a long history. Thus, it is the fruit of historical sediments and of the practical knowledge of a group of people.” (p. 29).

Los compromisos ontológicos en la cual se basa este proyecto son individualista, dualista, racionalista, antropocentrista e historicista, porque “prioriza las cosas, ya sean Estados, colectivos o individuos, reduce su visión de las relaciones a las que existen entre esas cosas, da preferencia a las cosas humanas como tema principal” (Tickner; Querejazu, 2021, p. 397) y está dispuesta a contar la historia sobre esas “cosas”. Estos compromisos, se ha materializado en las teorías más importantes y dominantes en las ciencias sociales. Como bien lo señala Qin (2018), las principales teorías – realismo, liberalismo y constructivismo- priorizan la ontología de la entidad individual y racional sobre la cual los estudios sociales deben comenzar su exploración. Al privilegiar ciertos ángulos, actores, sentidos y perspectivas, “estamos perdiendo y limitando nuestra capacidad para comprender otras formas de cosmovisión” (Blaney; Trowsell, 2021, p. 51).

En esta sección, se invierte el análisis para poner en primer plano perspectivas que fracturan esta ontología moderna/colonial. El giro ontológico, especialmente relacional “cuestiona la existencia de la modernidad como única alternativa posible” (Rojas, 2016, p. 10). La lente ontológica relacional nos permite superar nuestro sesgo sustancialista y la subestimación de las contribuciones potenciales de otras formas de ver, conocer y ser cuando se intenta enfrentar o mitigar desafíos de lo internacional como los ambientales, los conflictos violentos y los procesos de paz.

La relacionalidad con su ontología relacional, permite, primero colocar en foco de análisis las relaciones para después crear el espacio para el reconocimiento y la formación de múltiples registros ontológicos en diferentes espacio-tiempo¹⁴, “muestran otras formas de experimentar y conocer lo global y nos permiten superar algunas de las categorías ya restrictivas y conceptos tradicionales de la política internacional” (Querejazu, 2016, p. 3-4). El enfoque relacional que se analiza en el artículo abraza un giro ontológico alternativo que apunta a interrumpir – pero no marginalizar/excluir- los compromisos ontológicos del proyecto moderno/colonial de la existencia de un mundo único, universal y homogéneo impuesto en gran parte del globo.

¹⁴ De acuerdo con Trowsell (2013), el paisaje espacio-temporal, se refiere a “ese espacio social generado a través de la interacción en el que se comparten y reproducen ciertos recursos durante un tiempo particular en un lugar particular” Además, señala que existen espacio temporales, el primero es el espacio-tiempo de estilo occidental porque este espacio-tiempo no sólo tiene lugar en un “Occidente” imaginario; y el espacio-temporal andino de interconexión completa: “el primer supuesto es que absolutamente todo está vivo y conectado. Desde esta lente, los humanos no son vistos como separados o separables, sino como un aspecto integrado de un todo interconectado que incluye toda la vida y el cosmos. En este caso no se hace distinción entre el mundo natural y el cultural. Una conclusión correspondiente basada en estos preceptos es que, como parte integral del todo, debemos reconocer, respetar y honrar nuestra interconexión completa para la supervivencia a largo plazo” (Trowsell, 2013, p. 17-18-19).

Por lo tanto, para comprenderlos, es importante analizarlos como interdependientes y complementarios unos a otros. Como propone Querejazu (2016), las ontologías relacionales “pueden enseñarnos cómo vivir y experimentar la inconmensurabilidad, cómo identificar las conexiones con otros mundos sin la ansiedad o el deseo de orgullo de abrazar y conocer la realidad en términos absolutos” (p. 13). Estos compromisos están presentados en un cuadro comparativo que resume sus principales características, facilitando una visión más clara de cómo se entrelazan y contrastan:

Cuadro 1 – Características de los compromisos ontológicos del proyecto moderno/colonial y el enfoque relacional

COMPROMISOS ONTOLÓGICOS	
Proyecto moderno/colonial	Enfoque Relacional
Individualista/atomista: ver el mundo como un conjunto de entidades limitadas, discretas, fijas y autónomas. Interés individual.	Existe una interconexión e interdependencia previa que define a los individuos. Actores no aislados y sí relacionados e interdependientes entre sí.
Binario/dualista: lógica either/ or ¹⁵ . Ver el mundo desde la división cartesiana de esto u el otro- civilizado/incivilizado, sujeto/objeto, humano/no humano. Diferenciación, exclusión u asimilación de lo considerado "otro".	Relación both/and ¹⁶ . Reconoce que el retrato del “otro o diferente” existe como dos categorías que reconocen, respetan y reflejan la diversidad de las entidades y sus formas de ser-hacer-ver-sentir en el/los mundo(s).
Antropocentrista: La especie humana como central y única para el estudio de lo internacional	La relacionalidad es posthumana: Los humanos no están separados del resto de la naturaleza- no humanos-, sino que mantienen una relación de interdependencia.

¹⁵ En español se traduce como “o esto o aquello” y se refiere a la lógica binaria que domina el pensamiento occidental moderno. Funciona según el principio de que dos cosas no pueden ser verdaderas simultáneamente; Se basa en la separación, la exclusión y la jerarquía, por ejemplo: moderno versus tradicional, humano versus no humano, sujeto versus objeto. En este sentido, esta lógica sustenta el proyecto colonial, justificando la supresión, la dominación o la asimilación de conocimientos, ontologías y pueblos alternativos al enmarcarlos como "otros", "menos desarrollados" o "primitivos".

¹⁶ En español se traduce como “ambos/ y” o “yo/nosotros”. Esta lógica enfatiza que múltiples verdades, realidades o formas de ser pueden coexistir sin necesidad de negarse o subsumirse unas a otras. Por ejemplo, Arturo Escobar, en su obra “Pluriversal Politics: The real and the Possible” (2020) propone la idea del "pluriverso": Un mundo de muchos mundos, a favor de la relacionalidad.

Historicista: Se basa en la concepción lineal, teleológica y universal de la historia y el tiempo	Coexistencia de múltiples temporalidades e historias que no necesitan ser valoradas en términos de desarrollo lineal.
Racionalista: las acciones y decisiones de los actores son guiadas por un cálculo racional de sus intereses. Impone una separación entre naturaleza y cultura.	Las relaciones entre los actores definen sus decisiones tomando en cuenta a las otras entidades. No existe separación entre naturaleza y cultura.

Fuente: Elaboración propia.

Como se sintetiza en el cuadro, la contraposición de estos compromisos ontológicos evidencia una profunda diferencia epistémica y política. Mientras el proyecto moderno/colonial se sostiene sobre lógicas de fragmentación, separación y racionalidad, el enfoque relacional reivindica una matriz estructurada de interdependencia, complementariedad, reconocimiento y multiplicidad. Esta síntesis permite demostrar que la relacionalidad no es una categoría teórica, por el contrario, es una matriz onto-epistémica viva. A fin de captar con claridad estos compromisos ontológicos que subyacen tanto al proyecto moderno-colonial como a la ontología relacional, en los apartados siguientes, se explicará los detalladamente.

1.2.1 Interconexión e Interdependencia x Individualista/atomista:

El primer compromiso ontológico del proyecto moderno/colonial es el denominado “individualista/atomista”, que nos lleva a ver el mundo como un conjunto de entidades limitadas, discretas, fijas y autónomas (Trowsell et al, 2019; Qin, 2018). En el mundo social “conduce a la creencia de que los actores son individuales y entidades independientes entre sí y cada uno está dotado de propiedades y atributos a priori” (Qin, 2018, p. 12).

En complemento, Rojas (2016) señala que, este enfoque atomista toma a los seres humanos y otros “seres” como principales objetos de estudio y no como agentes que son interdependientes e interrelacionados entre sí. Por esto, al tomar los actores como atomistas, sus interacciones se moldean a través de los comportamientos o intereses individuales (Blaney; Trowsell, 2021). Por tanto, esta narrativa dominante ofrece una comprensión beligerante de las interacciones humanas, de acuerdo con Sebastien Malette y Peter Stoett (2018) “apoya la idea/suposición de que los conflictos y la competencia no solo son inevitables, sino que son clave para garantizar la libertad y el progreso humanos” (p. 111).

La ontología atomística forma parte de las teorías dominantes –el realismo estructural de Waltz, el institucionalismo neoliberal de Keohane (1984) y el constructivismo estructural de Wendt (1999)- de las relaciones internacionales (Qin, 2018; Querejazu, 2021), que toman al Estado como única unidad primaria, preexistente y autosuficiente. De acuerdo con Querejazu (2021) esta lógica ha permeado todos “los ámbitos del quehacer científico y académico, convirtiéndose también en la racionalidad dominante para abordar la realidad y sus objetos de estudio” (p. 2). Priorizar unidades fijas de análisis -estados-nación y sus interacciones diádicas discretas – conflicto/equilibrio- dan como resultado un ambiente permanente de competencia, conflicto y defensa (Kavalski, 2018).

En contraste con este individualismo, la ontología relacional postula que las entidades no son entes autónomos preexistentes, individuales y separados entre sí, sino que existe una interconexión e interdependencia previa que los define y “los orienta hacia ciertas acciones con significado social” (Qin, 2018, p. 115). En otras palabras, en vez de enfocarse en actores aislados y acciones individuales como unidades de análisis, este lente sostiene que las relaciones son múltiples, interdependientes y en constante cambio. Por lo tanto, los humanos son inherentemente seres relacionales y el ser, identidad y acciones no pueden definirse de manera aislada, sino en función de nuestras relaciones y conexiones con los demás.

Aunque Qin (2018) reconoce que el interés propio es legítimo, subraya que es difícil definirlo fuera de un contexto relacional, al contrario, forma parte de redes interdependientes que co-crean o moldean su comportamiento. Asimismo, dentro del enfoque relacional, como no existe identidad absoluta e independiente, esta se define y redefine continuamente a través de las relaciones que mantienen entre humanos y no humanos y con el entorno relacional en su totalidad. En otras palabras, relacionalidad tiene una ontología en donde la interdependencia y la conexión de todas las entidades son esenciales para la construcción del “yo” y la comprensión de las dinámicas sociales y políticas.

Como lo explica Luis Macas (1992), al hablar de la unidad indígena ecuatoriana y su importante interconexión y correlación de fuerzas para lograr un cambio decisivo en el futuro de la política global:

Frente a esta situación histórica y estructural de explotación y subordinación, los pueblos indígenas hemos respondido con diferentes formas de lucha de resistencia: rebeliones, movilizaciones, levantamientos y fundamentalmente con la organización y la unidad de nuestro pueblo, [...], hemos respondido con la mayor afirmación de nuestra cultura e identidad con relación a nuestras lenguas, costumbres y creencias y tradiciones como formas propias de conciencia y resistencia frente a la dominación (Macas, 1992, p. 22-23)

El fragmento de Macas (1992), permite mostrar como la respuesta colectiva de los pueblos indígenas no surge de la acción aislada de los individuos, por el contrario, permite identificar una conciencia común de experiencia compartida y de una acción política basada en la unidad, organización e identidad colectiva. Palabras como “resistencia”, “unidad”, “nuestro pueblo” “lenguas, costumbres y creencias” remiten prácticas comunitarias donde no se coincide un sujeto separado y autónomo, sino como parte interconectada e interdependiente de un entramado relacional más extenso: su pueblo, su territorio, sus historias, sus vidas.

Por lo tanto, como señala Querejazu (2021), en la ontología relacional “las unidades ontológicas primarias no son cosas sin fenómenos, reconfiguraciones topológicas dinámicas/enredos/relaciones/(re)articulaciones del mundo” (p. 2). Los fenómenos están en constante transformación y articulación, por tanto, permite pensar en la existencia como pluriversa, es decir, una realidad en la que coexisten múltiples formas de ser, de mundos y de formas de relacionarse sin la necesidad de reducir la diversidad a una única visión de la realidad.

Tal como Silvia Rivera Cusicanqui (2010) postula

La noción de ch’ixi, por el contrario, equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa¹⁷ (Cusicanqui, 2010, p. 70)

Aquí, la noción ch’ixi desarrollada por Rivera Cusicanqui expresa una forma relacional de existencia, en la que las diferencias no se eliminan ni se diluyen en una unidad homogénea —como lo propone el proyecto moderno/colonial—, sino que coexisten en tensión, conflicto o complementariedad. Dentro de este pensamiento, ninguna identidad existe aislada, por el contrario, está en constante relación con otras, aunque esto no signifique armonía. Las relaciones son contenciosas o complementarias, implica interdependencia dinámica, es decir, los seres, los mundos, los entender se co-constituyen a través de interacción conflictivas o colaborativas con otras, sin que esto signifique la destrucción de ninguna de las partes.

Comprender que esta existencia no se rige por unidades aisladas o atomizadas, sino por una interdependencia constitutiva, exige repensar la forma estructural en que estas entidades interactúan. Si la realidad se asume como un tejido relacional, las dinámicas que operan en su interior no pueden ser percibidas o analizadas bajo parámetros de exclusión mutua. En este sentido, la interconexión conduce analíticamente a la necesidad de desarticular la lógica binaria

¹⁷ De acuerdo con Cusicanqui (2010) en su libro “Ch’ixinakax Utxiwa: Una Reflexión sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores” la palabra “ch’xi” se refiere a la conjugación de diferentes seres, cosas, de emociones, de acciones y a la creación de otras en esa mezcla. Así mismo, cita la “sociedad abigarrada” del autor René Zavaleta que significa sociedad heterogénea”.

moderna y abre paso a un esquema de complementariedad, donde las diferencias coexisten de manera simultánea e interconectada.

1.2.2 Relación “both/and” x binario-dualista “either/or”:

La realidad también se ha construido a expensas de lo que se considera el “otro”. Existe una concepción binaria o dualista como presupuesto existencial, es decir, las prácticas modernas están atrapadas en un “vínculo cartesiano” (Blaney; Tickner, 2017) que consiste en grandes separaciones: civilizado/no civilizado, salvaje/no salvaje, humano/no humano, sujeto/objeto y mente/cuerpo. Esta lógica binaria crea “una visión divina del mundo como si existiera fuera de nosotros y nos condicionara a pensar en los opuestos en términos de contradicción, diferenciación y “o esto o lo otro” – either/or - mutuamente excluyentes” (Tickner; Querejazu, 2021, p. 395).

Desde esta ontología, el “otro” se intenta asimilar, unificar y homogeneizar, en lugar de reconocer, apoyar y fomentar una igualdad, que a su vez refuerza una lógica exclusiva de uno u otro. Esto sucede porque se cree que la diferencia es una amenaza y genera conflicto a la “unidad e integridad de la raza humana” (Inayatullah; Blaney, 2004, p. 48). La diferencia se codificó como inferioridad racial (Ribeiro Sanches, 2011), de género, étnica y de civilización (Tickner; Querejazu, 2021). Dentro del mundo de los Estudios para la Paz, el conflicto entre uno mismo y el otro es real y objetivamente “normal”, de tal que la transformación del conflicto es “la eliminación u homogenización del otro. Explícita o implícitamente, la diferencia debe ser anulada” (Qin, 2018, p. 165).

De acuerdo con Escobar, *et al.*, (2024), los procesos históricos de colonialismo, capitalismo, esclavitud y genocidios acompañaron la producción del dualismo, puesto que separaron a los humanos de los “otros no humanos importantes”, es decir, promovieron una visión del ser humano como algo separado de “sus territorios, culturas y comunidades, destruyendo y subyugando las vidas colectivas a las lógicas de los mercados y el desarrollo” (p. 4). Por tanto, cuando un enfoque supone primero la separación, el resultado es una realidad de naturaleza reducida y categórica, debido a esto, “las entidades se las ve como existencialmente autónomas, ya constituidas, [...], reales, sustantivas, definibles y encerrables” (Trowsell, 2013, p. 11).

De acuerdo con Esteban Ticona Alejo (2005) “El “otro” hombre es un imaginario común, donde existe la creencia de la existencia de una “sociedad” de humanos sin cabeza, con rabo, con cabeza de perro, etc., que tiene orígenes en la literatura griega” (p. 12). A la luz

de la perspectiva que se discute en la investigación, la cita de Alejo (2005) ilustra cómo se ha construido históricamente la diferencia. El “otro”, no es simplemente alguien distinto, sino que es imaginado y representado de forma deshumanizada o monstruosa, lo que crea una construcción cultural e histórico que lo sitúa fuera de la humanidad o en un nivel inferior.

Además, el autor añade que, cuando Cristóbal Colón llegó a las tierras de América, trajo el imaginario del otro defectuoso, al tener esta noción, “la idea de civilización constituía una forma de vida que no tenía el carácter histórico ni cambiante, sino era lo “natural” y “racional”, organizados a partir de los reyes, las leyes y las ciudades” (*Ibidem*, p. 14). Esta lógica de exclusión imaginario colonial impuesta, niega la historicidad y la complejidad de los diferentes pueblos al reducirlos a una alteridad inferior y de imposición, asimismo, trae una disyunción colonial que nos impide ser nosotros mismos (Cusicanqui, 2018).

Por lo tanto, la separación, implica, entonces, una fuerte tendencia a la autosuficiencia, en la que los sujetos viven en un mundo compuesto de objetos autosuficientes que se pueden manipular con libertad. Como afirma Querejazu (2016), “el ser humano liberal moderno occidental se convierte en el punto de partida y el final de la historia, la pieza del escenario, con el poder de invitar a escena a aquellos fenómenos que son racionalmente considerados parte del acto” (p.7). Esta visión mesiánica refuerza la relación de dominación sobre/entre mundo(s), individualiza y fragmenta la realidad, separando radicalmente yo-de-otros. En otras palabras, “[...], las oposiciones binarias esconden historias entrelazadas, [...] (Spivak, 1997, p. 307).

Por consiguiente, desde la ontología relacional, no existen separaciones y se reconoce que el retrato del “otro o diferente” existe, pero ya no como dos categorías opuestas y excluyentes que pretenden homogenizar, sino como dos categorías que reconocen, respetan y reflejan la diversidad de las entidades y sus formas de ser-hacer-ver-sentir en el/los mundo(s). Desde esta perspectiva no hay una distinción cartesiana, se refuerza la idea de la interdependencia y la coexistencia mutua de diversas formas de vida. Por esto, también, “la naturaleza [lo no humano] deja su rol de sujeto autosuficiente e individual y pasa a entender como una entidad interconectada” (Delgado; Cobo, 2022, p. 36).

La relacionalidad crítica y discute el dualismo, al proponer esa comprensión del mundo basada en la visión ambos/y – both/and- de interdependencia radical de todas las cosas, en lugar de separación y autosuficiencia. Como señala Qin (2018), las relaciones y las entidades “se crean y construyen mutua y simultáneamente” (p. 127). Al romper con la lógica de la exclusión, de conflicto y eliminación de unos para privilegiar otros, la relacionalidad afirma el yo-otro en

términos de paridad (Trowsell, 2013). En esta perspectiva, el yo no es simplemente el opuesto al tú, sino que ambos son co-constitutivos, como lo expone Tickner y Querejazu (2021):

la relacionalidad es una ontología en la que las entidades (o los seres) cobran existencia y se transforman a través de las relaciones (392) En contraste con la ontología occidental moderna de separación e independencia, postula la interconexión, el devenir conjunto y la complementariedad mutua de los opuestos como principios existenciales clave, tal como lo expresan términos confucianos y africanos como Ying/Yang, yubuntu, o el dicho maya, tú eres yo y yo soy tú [...] (p.396)¹⁸.

Por lo tanto, al poner énfasis en la conexión entre el ser humano, el mundo natural y social, se redefine el punto de partida ontológico – atomista y dualista- considerando a todos los entes y los fenómenos como parte de una totalidad integrada. De esta forma, la relacionalidad ofrece una manera de pensar la vida y la realidad como pluriverso en múltiple y constante articulación. Un claro ejemplo claro de la relación “both/and” es la propuesta onto-epistémica “ch’ixi” de Cusicanqui (2018), la cual fue elaborada colectivamente y “es un esfuerzo para superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades” (p. 17).

La apuesta de la autora refleja una forma de pensamiento que no excluye, sino que integra. En lugar de elegir entre polos, la propuesta permite pensar lo múltiple, lo mestizo y lo contradictorio, que permitan abrir categoría para mostrar cómo distintos seres, temporalidades y formas de vida, coexisten se interpretan y se median mutuamente. Esta es la esencia del compromiso ontológico both/and de la relacionalidad: entender el/los mundo(s) no como un conjunto de unidades separadas o en oposición, sino como una red de relaciones simultáneas y complejas.

En consecuencia, al diluir estos binarismos, se hace evidente que las relaciones de interdependencia no se circunscriben únicamente a la esfera humana. Esta apertura onto-epistémica obliga, por consiguiente, a cuestionar la supuesta centralidad del ser humano moderno como único sujeto de derecho y acción, trasladando el foco de análisis hacia un horizonte que reconoce la agencia vital, política y espiritual del entramado más-que-humano.

¹⁸ Traducción de autoría. Texto original “relationality is an ontology in wich entities (or beings) come into existence and are transformed through relations. In contrast to the modern Western ontology of separation and independence, it posits interconnection, co-becoming, and the mutual complementarity of opposites as key existential principles, as expressed by Confucian and African terms such as yingyang and ubuntu, or the Mayan saying tú eres yo y yo soy tú (you are I and I am you) (Tickner;Querejazu, 2021, p. 396).

1.2.3 Posthumano x Antropocentrismo:

Igualmente, es significativo reflejar el papel antropocentrismo que contiene el proyecto moderno/colonial y el papel posthumano que nos invita a pensar la relacionalidad. La propuesta de Qin (2018, p. 113) sobre la teoría relacional coincide directamente con la idea relacional humana, no obstante limitar nuestra comprensión de la relacionalidad sobre a las relaciones humanas “limita la capacidad de comprender los procesos dinámicos de co-conversión que determinan nuestro ser en el mundo y nuestro mundo” (Tickner; Querejazu, 2021, p. 397).

Aquí, en la perspectiva antropocentrismo, la especie humana es central y única, y mantiene una gran división con la naturaleza (Ribeiro Sanches, 2011). Desde el punto de vista de Kavalski et al (2018), este pensamiento ha desterrado todas las formas de vida y materia no humanas y se las ha tratado como “sistemas de apoyo para la actividad humana” (*Ibidem*, p. 277-278). En otras palabras, en el antropocentrismo lo que es considerado no humano, como montañas, plantas, animales, ríos, calificados como seres discretos y algunos inertes – objetos sin vida- lleva una eventual destrucción.

Como plantea Trowsell (2013), el antropocentrismo implica “distinguir y privilegiar a la raza humana por sobre todos los demás seres de la naturaleza” (p. 327-328), es decir, hay una separación y una superioridad asumida sobre los “no humanos” que fomenta el no reconocimiento, por ende, ofrece respuestas simples a preguntas y condiciones complejas de la esfera global. Esta perspectiva sigue fomentando el sesgo del “otro” como un objeto de estudio y no como un participante activo, reforzando estructuras de dominación que invisibilizan formas de vida, de cosmovisión, diversidad y diferencia.

Según Luis Macas (1992), este antropocentrismo no ha concluido:

nuevas formas de sometimiento, explotación y opresión se han ido reproduciendo sistemáticamente, creando condiciones de vida injustas para nuestros pueblos [pueblo indígena ecuatoriano], el saqueo de recursos naturales, la destrucción de culturas, el desequilibrio ecológico, el flagelo de la deuda externa que atenta contra la vida misma: es decir y sojuzgamiento imperialista contra los pueblos de Latinoamérica, no ha parado (Macas, 1992, p. 19).

El antropocentrismo moderno, entonces, no solo pone al ser humano por encima de la naturaleza, sino que también promueve una visión instrumental del mundo. Las consecuencias de este modelo y sus formas de sometimiento, saqueo y desequilibrio no solo es una cuestión económico y ecológica, sino también una agresión directa y/o indirecta a los modos de vida, en especial, a los que conciben una profunda interdependencia con el entorno natural en conexión con su mundo espiritual.

La relacionalidad se considera, como un desafío a la idea de que lo humano es el centro de todas las cosas (Kavalski et al., 2018), es decir, debate la idea antropocéntrica del proyecto moderno/colonial y toma en cuenta al posthumanismo, que se refiere a que los sistemas humanos “no están separados del resto de la naturaleza, sino que mantienen una relación de interdependencia” (Cudworth; Hobden, 2021 p. 241). Como expresa Kurki (2019), estamos frente a un relacionismo posthumano, que enfatiza “volver a relacionarme con la tierra, los animales y la vida vegetal, en parte debido a ampliar el conocimiento situado, pero también por razones ontológicas, políticas y éticas” (p. 74).

El posthumanismo dentro de la relacionalidad, subraya la inseparabilidad de los humanos de su entorno viviente y no viviente. Como propone Kurki (2019), la cosmología relacional “[...], enfatiza que, por supuesto, sólo conocemos el mundo que nos rodea desde nuestras perspectivas situadas, pero también que nuestras perspectivas situadas están condicionadas por nuestros legados naturales y sociales que constriñen y limitan nuestras perspectivas” ¹⁹(p. 72-73). En otras palabras, existe una interrelación entre humanos, no humanos y el entorno natural que moldean nuestras interpretaciones del mundo.

De acuerdo con Escobar (2014), en la ontología relacional el territorio (tierra, ríos, montañas, animales, entre otros) es un espacio-tiempo vital de la comunidad – humanos, no humano, mundo natural-, puesto que no se cosifica como base material de reproducción económica, al contrario, relacionalmente son “son seres naturales y espirituales con capacidad de relacionarse y transformar la vida” (De la Cadena 2011, 2013, Blaser 2010, Viveiros 2004, 2007 apud Trownsell et al 2019).

De acuerdo con Macas (1992), “Nosotros [pueblo indígena] reafirmamos que la tierra es la condición indispensable para la vida, para la existencia del pueblo y para su desarrollo. Sin este elemento, es imposible tener las condiciones para educar al niño, tener salud y reproducir nuestra cultura” (p. 25-26). Es decir, relacionarnos y respetar lo no humano es también permitirnos el derecho a una vida digna.

En complemento, Querejazu (2016) propone que los humanos solo son cuidadores y que los mundos no humanos también constituyen las almas de los muertos, las fuerzas de la naturaleza y los seres sobre naturales. Entonces, la relacionalidad implica reconocer que los humanos no son los únicos agentes con capacidad de acción o influencia, sino que también los

¹⁹ Traducción de autoría. En el original: “It does so particularly effectively by emphasizing that we of course only know of the world around us from our situated perspectives but also that our situated perspectives are conditioned by our natural and social legacies which constrain and limit our perspectives” (Kurki, 2019, p. 72-73).

animales, las plantas, los ecosistemas, las máquinas, los ancestros y los objetos tienen un papel activo en la construcción de la realidad.

Por lo tanto, reconocer la agencia compartida entre actores humanos, entidades naturales y espirituales en la configuración del pluriverso, también tiene implicaciones directas sobre la concepción del tiempo y la historia. La interacción constante en la multiplicidad de seres y mundos genera ritmos, memorias, trayectorias territoriales diversas que necesitan ser reconocidas. Con esto, se hace indispensable repensar la imposición del historicismo lineal por la validación de múltiples temporalidades coexistentes.

1.2.4 Múltiples historias-temporalidades x Historicismo/temporalidad lineal:

Como otra de las suposiciones fundacionales en el marco del proyecto moderno/colonial, resulta importante recordar que, se impone la idea de que la historia de la humanidad sigue un camino ascendente y unilineal, que va desde estados "primitivos" o "atrasados" hacia el desarrollo, la civilización y el progreso, generalmente representada por Occidente. Linda Tuhiwai Smith (1999) destaca que la historia se ensambla en torno a un conjunto de ideas interconectadas,

La idea de que la historia es un discurso totalizador. La idea de que existe una historia universal. La idea de que la historia es una gran cronología. La idea de que la historia trata del desarrollo. La idea de que la historia trata de un sujeto humano que se autoactualiza y la idea de que la historia se puede contar en una narrativa coherente. La idea de que la historia como disciplina es inocente. La idea de que la historia se construye en torno a categorías binarias. La idea de que la historia es patriarcal (Smith, 1999, p. 30-31)²⁰.

²⁰ La autora en su libro coloca en una lista las ideas de la historia con sus características. Para fines de esta investigación solo se colocaron las denominaciones: en su texto original "1. The idea that history is a totalizing discourse, [...]. In order for this to happen, classification systems, rules of practice and methods had to be developed to allow for knowledge to be selected and included in what counts as history. 2. The idea that there is a universal history. Although linked to the notion of totality, the concept of universal assumes that there are fundamental characteristics and values which all human subjects and societies share, [...]. 3. The idea that history is one large chronology History is regarded as being about developments over time. It charts the progress of human endeavour through time, [...], chronology is also important for attempting to go backwards and explain how and why things happened in the past. 4. The idea that history is about development Implicit in the notion of development is the notion of progress, [...]. 5. The idea that history is about a self-actualizing human subject. In this view humans have the potential to reach a stage in their development where they can be in total control of their faculties, [...]. 6. The idea that the story of history can be told in one coherent narrative This idea suggests that we can assemble all the facts in an ordered way so that they tell us the truth or give us a very good idea of what really did happen in the past. In theory it means that historians can write a true history of the world. 7. The idea that history as a discipline is innocent. This idea says that 'facts' speak for themselves and that the historian simply researches the facts and puts them together, [...]. 8. The idea that history is constructed around binary categories This idea is linked to the historical method of chronology, [...]. 9. 9. The idea that history is patriarchal This idea is linked to the notions of self-actualization and development, as women were regarded as being incapable of attaining the higher orders of development.

Priorizar lo humano, lo universal, la evolución y el desarrollo, se ha utilizado para determinar las rupturas entre el pasado y el presente, es decir, el proyecto ha creado lo que Moulin (2016) llama de “narrative”. Se trata de un carácter historicista que se refiere al “avance de la concepción lineal del tiempo” (Rojas, 2016, p. 3), y al traspaso a una gran parte del globo “al margen de la historia pasada y presente que es parcial e incompleta, [...] cuenta la historia desde el punto de vista de actores particulares y desde la consideración de ciertos valores como superiores y deseables” (Moulin, 2016, p. 141). En los enfoques mainstream apunta Ribeiro Sanches (2011) se ha enfatizado la capacidad de predecir eventos futuros, pero en el ámbito internacional reina la imprevisibilidad de lo que sucederá.

En el marco del historicismo, las diferencias entre pueblos o culturas no se entienden en términos de pluralidad o diversidad coexistente, sino que se ubican en una jerarquía temporal. Según Escobar, *et al.*, (2024) la historia dominante es anti-relacionalidad “dado que destierra a los márgenes o a la muerte los mundos de vida y los conocimientos profundamente relacionales, al tiempo que consagra simultáneamente una visión ontológica, [...], que da por sentado lógicas temporales y culturales de progreso” (p. 4)²¹. En otras palabras, asume una visión lineal del tiempo y una historia que son aplicables universalmente, sin reconocer las particularidades históricas y culturales de otras comunidades, por ende, se la ha tomado como norma global.

De acuerdo con Macas (2004)

La logicidad de occidente caracteriza lo indígena subsumida en la historia oficial y oficializada, no existen posibilidades de visibilización del movimiento indígena sino dentro de la construcción hegemónica de la “historia oficial”, la misma que tiene como prioridad legitimar la presencia del Estado dominante, desarrollando pensamientos históricos que destrozan de forma consciente la presencia del “otro” y desvirtúan los aportes de los sectores indígenas desde lo colectivo (Macas, 2004, p. 63)

De este modo, la cosmovisión dominante sobre el tiempo y la historia, formada, incrustada y destilada de la cultura, indica en gran medida qué tiempo e historia son las “correctas” y por tanto qué se estableció y debe establecerse. Es por esto que se dice que la “universalidad creó el historicismo” (Rojas, 2016). Por consecuencia, en la relacionalidad, las relaciones hacen que todo cambie y no haya una linealidad de historia y tiempo. Las comunidades relacionales, son aquellas que por sus interacciones implican cambios en el comportamiento y en los eventos futuros a corto plazo, por esto, trascender el tiempo requiere de reconocimiento, justicia y reflexividad.

²¹ Traducción de autoría. En el texto original: anti-, relationality, given that it banishes profoundly relational life-worlds and knowledges to the margins or death, while simultaneously enshrining an ontologically worldview...” (Escobar, *et al.*, 2024, p. 4)

De acuerdo con Smith (1999), los pueblos indígenas han resistido esta visión lineal y monolítica de la historia mediante el mantenimiento de relatos alternativos y múltiples discursos sobre el pasado. Estos relatos no se limitan a los textos escritos, sino que están profundamente entrelazados en las formas orales de conocimiento, como genealogías, paisajes, tejidos y tallas, e incluso las historias de vida indígenas – latinoamericanas- “nos permite explorar la idea de que la creación de mundos-y el diseño- podría reimaginarse como una praxis de transición entre historias” (Escobar *et al.*, 2024, p. 152).

Como señala Cusicanqui,

El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras”, [...], “La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente –*aka pacha*– y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado –*qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* (Cusicanqui, 2010, p. 55)

Es por eso que en la relacionalidad el pasado no está muerto sino vivo, es decir que implica que “el mundo siempre tiene el potencial de cambiar ya que el pasado puede convertirse en futuro” (Ling; Pinheiro, 2020, p. 328). Esta perspectiva desafía la noción moderna/colonial de un tiempo lineal y un progreso unidireccional, en la cual el pasado queda relegado a una etapa superada. Al contrario, desde la ontología relacional, el pasado se encuentra entrelazado con el presente y el futuro, permitiendo que las experiencias, conocimientos y eventos continúen influyendo y reconfigurando el mundo y la realidad, por lo tanto, el tiempo no es una secuencia fija, sino una red dinámica de temporalidades.

Además, tener historias alternativas, permite tener conocimientos alternativos de cómo abordar el azar, el cambio y la incertidumbre. En otras palabras, existe heterogeneidad multi-temporal (Cusicanqui 2018). Estas temporalidades no se ajustan necesariamente a la linealidad del mapa geohistórico occidental (Walsh, 2005), no existe un “post ni un pre” en la(s) visión(es) de historia(s) que no son lineales ni teleológicas, pues todo se “mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de tornar al mismo” (Cusicanqui, 2010, p. 54). Por lo tanto la múltiples historias y temporalidades buscan darle contenido no oficial a la etapas históricas impuestas.

La constatación empírica de múltiples temporalidades y trayectorias históricas demuestra que la realidad no puede ser aprehendida ni gestionada mediante un único método o una matriz epistémica estandarizada. Asimismo, si los mundos se habitan, resisten y experimentan de maneras tan diversas, las herramientas para conocerlos no pueden limitarse a la separación cartesiana entre la mente que investiga y el cuerpo que experimenta. Esta

perspectiva invita a pensar en una praxis cognitiva que integre la razón, la corporalidad, la memoria y las emociones.

1.2.5 Sentipensar²² x Racionalista:

Por otra parte, cabe considerar que uno de los aspectos centrales de la lógica colonial, es la promulgada racionalidad. Este pensamiento se basa en la idea de que las acciones y decisiones de los actores son guiadas por un cálculo racional de sus intereses. La racionalidad ha creado un corolario donde la lógica racional es la fuerza motriz de la acción. Como afirma Qin (2018) “la primacía de la ontología de la existencia decide la independencia del actor individual con necesidades e intereses básicos, definiendo cualidades y propiedades, que a su vez lo orientan hacia determinada acción egoísta” (p. 122).

El neorrealismo y el liberalismo son teorías racionalistas que ven el mundo como compuesto de Estados ocupados en buscar el interés propio y limitados solo por capacidades o contratos. Esteban Ticona Alejo (2005), postula que la racionalidad es lo que los occidentales piensan, inaugurando un pensamiento único y por lo tanto superior a cualquier otra alternativa. En otras palabras, el racionalismo es uno de los escenarios dentro del cual se ha construido el mundo moderno y donde se ha marginalizado y descalificado otros sistemas de conocimiento.

La racionalidad refleja la comprensión e interpretación de los occidentales sobre lo natural, lo social y lo humano (Qin 2018). Esta perspectiva impone una separación entre naturaleza y cultura, “que separa al sujeto que conoce del objeto por ser conocido” (Inayatullah; Blaney, 2004), argumentando que, entre más cercano estén ciertos seres humanos a la naturaleza, menos razón y conocimiento tienen. Por lo que, se impone un modelo cultural específico (occidental) – conocimientos previos y formas de ser-ver-hacer-saber el mundo-expansionistas apuntando que otras sociedades no occidentales carecen de cultura, son atrasadas o muy primitivas para el desarrollo de la sociedad (Ribeiro Sanches, 2011).

Según la racionalidad moderna occidental, “la realidad y los fenómenos se asume como un todo, como esencias sin tiempo ni espacio” (Querejazu, 2016, p. 8) y afirma que “las formas de una cultura (europea) se aplican a personas distantes” (Rojas, 2004, p. 4). Por esto, abrir paso hacia otras culturas, significa aceptar que existe una “pluralidad de la realidad social” (Qin, 2018, p. 52), por ende, permite aceptar que todos son sujetos de conocimiento, que son

²² El término es acuñado por Arturo Escobar (2014) en su obra “Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia”. En este trabajo, se utiliza el término para colocar en primer plano que no somos seres guiados solo por la razón, por el contrario, que las emociones van a influir en las acciones y toma de decisiones.

miembros de comunidades que brindan diferentes ángulos para la observación de los hechos sociales.

De este modo, para la relacionalidad, la cultura es un “determinante clave de los procesos políticos y económicos” (Darby; Paolini, 1994, p. 384). La cultura proporciona valor, da forma a la mentalidad, la forma de pensar y hacer y la visión del mundo de los productores de conocimiento (Qin, 2018). Asimismo, subraya que el conocimiento no es neutral ni desinteresado, sino que está influenciado por los valores, creencias y prácticas de diferentes comunidades. Además, promueve una visión holística de la realidad, dentro de la cual el conocimiento incluye no solo el razonamiento lógico, sino también la intuición, las emociones, las experiencias compartidas y las conexiones espirituales. Esto ofrece una forma más compleja y robusta de comprender el/los mundo(s).

Un gran ejemplo para explicar la importancia del legado cultural es el analizado por Mercedes Prieto y Verónica Guaján sobre las mujeres intelectuales kiwchas, las autoras sostienen que,

[...], su gran capital es el legado cultural condensado en el concepto *kipi*. Este término se refiere al «registro de la memoria afectiva que sustenta a la mujer indígena», un pilar que la acompaña en su tránsito por la vida. Se trata de una «combinación de sabiduría y experiencia que, al dar primacía a las emociones y sentidos, va más allá de conocimientos teóricos». Esta propuesta ha sido traducida como un acto de «corazonar»; una intervención que abre la crítica al proceso civilizatorio del capital y de la razón instrumental, desafío que, a su vez, despliega la posibilidad de la pluralidad²³ (Guaján, 2013).

Este fragmento es una reivindicación radical de otra forma de conocimiento que se basa en la memoria afectiva que guía la vida, que se encarna en la experiencia femenina indígena, que va más allá del conocimiento teórico dándole primacía a los sentidos, emociones y tradiciones. Por lo tanto, la relacionalidad destaca que las relaciones entre los actores definen sus decisiones tomando en cuenta a las otras entidades y su interdependencia, en lugar de enfocarse en el interés propio y la lógica individualista. Al contrario de imponer una visión de lo que es autonomía, cálculo y maximización de beneficios, se destaca que las decisiones se toman teniendo en cuenta las conexiones y las responsabilidades mutuas.

Otro ejemplo que desafía la racionalidad moderna al oponer dos formas de pensar: una basada en la cabeza -racionalidad lógica, sistemática y calculadora-, y otras basadas en el corazón - intuición, cultura, emoción, es la expresada por Elías Ticona Mamani:

²³ La frase “combinación de sabiduría y experiencia que, al dar primacía a las emociones y sentidos, va más allá de conocimientos teóricos, fue citada por la autora del texto de Luz María de la Torre «¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?», cit., p. 10; y, de Patricio Guerrero el término “corazonar”: Guerrero, P. Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser, Abya-Yala, Quito, 2010.

¿Desde dónde se piensa, desde el corazón o desde la cabeza? A mi juicio, pensar con la cabeza sería dar respuesta a los problemas de forma ordenada y sistemática, mientras que pensar con el corazón sería dar respuesta a las cosas y a los hechos tal y como se siente, sin medir las consecuencias (Mamani, 2007, p. 45).

Pensar con el corazón, entonces, responde a una forma relacional de la realidad, cuestiona la hegemonía instrumental de la razón, y se abre a una onto-epistemología que integra emoción, cultura, espíritu. La reivindicación del sentipensar, consolida la sensibilidad onto-epistémica necesaria para experimentar y validar la interdependencia del pluriverso. No obstante, reconocer esta existencia, exige identificar los principios que sostienen, regulan y garantizan el modo de vida relacional. Por tanto, después de haber analizado y criticado las bases excluyentes del proyecto moderno/colonial, resulta importante transitar hacia la comprensión de los principios clave de la relacionalidad.

1.3 PRINCIPIOS CLAVE DE LA RELACIONALIDAD

Para prácticas de vivir u ontologías relacionales, como la cosmovisión budista, taoísta o amerindia, las conexiones entre un todo, sea social, natural, divino o factual son el principal enfoque para comprender la realidad o el/lo(s) mundo(s). La relacionalidad es el principio principal y fundamental de la realidad, todo está relacionado, interconectado y es interdependiente, nada puede existir por sí solo, ni sobre cualquier otra ley. Dentro de la relacionalidad y a partir de los compromisos ontológicos, nacen los principios, los cuales ayudan a entender las dinámicas de conexión, construcción e interacción entre los actores, a saber: equilibrio, desequilibrio, armonía, complementariedad, reciprocidad, reconocimiento y respeto.

El equilibrio, desde la perspectiva relacional, se refiere a la gestión de las diversas relaciones con el fin de promover una estabilidad dinámica y evitar un conflicto- desequilibrio. Según Kavalski (2018) y Qin (2016), los actores en un ambiente relacional no buscan homogeneidad, sino que tratan de gestionar sus diferencias a través de una interacción dialógica, la cual busca la coexistencia entre las diversas entidades para lograr un estado de estabilidad. Por esta razón, en la relacionalidad, por un lado, el equilibrio es un proceso continuo de conciliación, y por otro, de adaptación a las interacciones y contextos cambiantes.

Además, el equilibrio subraya la armonía entre las relaciones humano-no humano - naturaleza como principal objetivo. En contraposición al principio clásico de equilibrio de poder que resalta la contraposición de fuerzas, en donde existe una estabilidad estática dentro de la cual los actores individuales- Estados- actúan por sus propios intereses en un contexto competitivo, la relacionalidad destaca el equilibrio como un proceso dinámico y dialógico entre

diversos actores – humanos/no humanos-, que no busca neutralizar el poder de los demás actores, sino gestionar las diferencias desde una perspectiva ontológica para evitar que se conduzca a conflicto destructivos.

Por otro lado, el desequilibrio se refiere a las tensiones y rupturas de/en las relaciones, donde las diferencias no se gestionan adecuadamente y generan conflicto. De acuerdo con Trowsell (2013), el desequilibrio es la incapacidad de gestionar las diferencias relacionales, lo cual se expresa como conflicto y violencia. En la relacionalidad, el desequilibrio es un proceso natural, sin embargo, necesita ser “regenerado” mediante estrategias de reequilibrio de relaciones. En la actualidad, la guerra, la violencia y el conflicto, son ejemplos de desequilibrio en las relaciones entre las entidades, donde las interconexiones se debilitan y se produce una ruptura de la relación armoniosa.

En este marco, surge otro principio clave de la relacionalidad, la armonía. La armonía se describe como el estado ideal donde diferentes actores – polares- interactúan de manera que cada uno contribuye a la estabilidad sin buscar la eliminación o la dominación de la otra. En otras palabras, la armonía es el resultado de la capacidad de gestión de diferencias de manera inclusiva y complementaria. Las relaciones yin-yang (Qin, 2018), yanan-tinkuy (Ling; Pinheiro, 2020), son un claro ejemplo en el cual, ambos polos, aunque diferentes son inseparables y necesarios para la creación y el mantenimiento de la vida. Por tanto, es “una armonía inclusiva de ambos que crea una condición ideal para la vida social” (*Ibidem*, p. 128)

Según Qin (2018), al explicar la dialéctica “zhongyong” del confucianismo o conocida como el “ying-yang”, postula que la armonía es el estado básico del mundo relacional y niega un estado de conflicto entre los actores como lo propone la dialéctica hegeliana inmersa en la teorización de las relaciones internacionales,

[...], difiere de la dialéctica hegeliana en que la dialéctica zhongyong interpreta el estado básico de la relación entre las dos polaridades como armonioso, mientras que la dialéctica hegeliana ve el conflicto como la naturaleza de tal relación. Difiere de la lógica formal principalmente en su énfasis particular en una forma de pensar de ambos en lugar de uno u otro”, [...], la dialéctica hegeliana, en términos relacionales, significa que la relación entre los dos objetos - tesis y antítesis- es de naturaleza conflictiva, y este conflicto relacional se resuelve si y sólo si uno o ambos objetos desaparecen, [al contrario], [...], el ying-yang son inclusivos entre sí, son uno del otro y uno dentro del otro. Son simplemente dos partes del mismo todo, además son complementarios, ambos pueden crear vida y una vida equilibrada (Qin, 2018, p. 160-164-193)²⁴.

²⁴ Traducción de autoría, en su texto original: “It differs from the Hegelian dialectics in that the zhongyong dialectics interprets the basic state of the relationship between the two polarities as harmonious while the Hegelian dialectics sees conflict as the nature of such relationship. This difference is fundamental. The two polar terms, seemingly opposite, are in fact two sides of the same phenomenon immanently related and inclusively

Las diferencias y la diversidad son parte de las relaciones armoniosas, puesto que la identidad y las prácticas de cada actor contienen elementos del otro, aunque incluso parezcan opuestos en sus atributos (Kavalski, 2018). En este sentido, cabe considerar dos conceptos esenciales e interrelacionados con la armonía: la complementariedad y reciprocidad. La primera supone,

que los dos polos se complementan, cada uno usando su fuerza para compensar la debilidad del otro. Juntos facilitan y fortalecen la vida, una vida para ambos. El supuesto de complementariedad le da a la relación dialéctica yin-yang el poder generativo: generan vida a través de la interacción inclusiva y la nueva vida hereda de y a través de ambos sin ser reducible a ninguno de ellos (Qin, 2018, p. 193)²⁵.

En esta condición el par complementario como adentro/afuera, izquierda/derecha, y arriba/abajo, o como lo explica Trowsell (2013) “opuestos complementarios”, solo pueden ser concebidos en relación con el otro. En la relacionalidad, la existencia del otro opuesto – diferente- solo puede existir en complementariedad con el opuesto, esa diferencia vista en términos de armonía es crucial para la existencia del ser-estar-pensar-conocer en/el mundo. En palabras de Querejazu (2020) “la relacionalidad trae la oportunidad de considerar los encuentros, [tú/yo,] como un eje desde el cual dar sentido a la existencia” (p. 9).

Por ende, la comprensión relacional desplaza el foco de atención en la eliminación y/o para partir de que la diferencia es una condición fundamental de la existencia porque transforma y define la(s) formas de vida las relaciones entre los actores, enriqueciendo las interacciones y posibilitando nuevas realidades. Así, en lugar de ver la diferencia como un obstáculo que debe ser superado, se lo comprende como un elemento constitutivo y necesario para la convivencia y el desarrollo mutuo; dentro de la relacionalidad, esta componente permite pluralidad de perspectivas y facilita el diálogo colectivo.

Por otro lado, la reciprocidad es otro de los aspectos fundamentales que se refiere a “la idea fundamental de la justicia en toda relación sea natural, humana, espiritual y/o cósmica” (Querejazu, 2016, p. 9). Este principio establece que toda relación debe ser equilibrada y justa

interdependent, relying on each other for life and for the production of new life” “A new and higher level of synthesis is reached, if and only if the inherent and nonreconciliatory contradiction between them is resolved through revolutionary changes. In relational terms, it means that the relationship between the two objects is con"ictual in nature, and this relational conflict is resolved if and only if one object or both objects disappear” “yin and yang are of each other and within each other. They are simply two inseparable parts of the same whole” (Qin, 2018, p. 160-164-193).

²⁵ Traducción de autoría, en su texto original: “that the two poles complement each other, each using its strength to make up for the weakness of the other. Together they facilitate and strengthen life, a life for both. The complementarity assumption gives the yin-yang dialectical relationship the generative power: They generate life through inclusive interaction and the new life inherits from and through both of them without being reducible to either of them” (Qin, 2018, p. 193).

a través de un intercambio mutuo, de retroalimentación constante donde los actores contribuyan al bienestar del otro. Este marco, permite una forma de justicia relacional, dentro de la cual, las acciones de cada entidad están alineadas con el bienestar colectivo y no solo con intereses individuales. Si las perspectivas para construir la paz ofrecidas por el estado y la mayor parte de la ONU reflejan los valores de un mundo que se cae a pedazos sin posibilidad de una justicia integral, la perspectiva relacional de los indígenas representa la defensa de la vida y la esperanza de otros mundos posibles.

Por tanto, la reciprocidad, no solo se regula dentro de las relaciones humanas, sino también opera dentro de lo considerado “no humano”- naturaleza, cosmos y dimensiones espirituales. Las relaciones justas se construyen en torno a la inclusión y responsabilidad compartida y no mediante el conflicto o la imposición. En el ámbito de la justicia de lo natural o “no humano”, la reciprocidad se convierte en un factor esencial del tejido social. En las sociedades indígenas, la relación humano-territorio/naturaleza, implica pensar acciones conscientes que no intenten cosificar lo natural como un recurso explotable, sino reconocerla como un ser que mantiene interdependencia. Este enfoque considera que cada acción humana debe estar guiada por una ética de cuidado y gratitud (Trowsell, 2013).

Además, dentro de este marco, el reconocimiento de la diversidad y la diferencia, así como el respeto mutuo son importantes para la gestión relacional. El reconocimiento propone ir más allá de la tolerancia pasiva de la diversidad, implica una comprensión activa de las diferencias y la validación de la singularidad de cada ser o entidad, sea humano o no humano. En la relacionalidad, el reconocimiento de la diversidad y la diferencia es esencial porque permite una interacción en la que todos los actores involucrados son valorados por lo que pueden aportar a la relación.

El respeto, por otro lado, actúa como pilar que sostiene esas relaciones. De acuerdo con Qin (2018), respeto no solo significa aceptar la existencia de lo diferente sin interferir, es decir, aceptar ideas, comportamientos o creencias de otros porque no tienen un impacto físico, sino asumir que tienen un lógica interna, una razón de ser, de la cual podemos aprender. Por esto, la falta de respeto a todas las relaciones que se consideran necesarias para una vida en equilibrio y armonía se convierte en una fuente de desequilibrio, conflicto. En este sentido, el respeto es un aspecto ético y pragmático, puesto que, permite gestionar la diversidad de manera positiva y constructiva, evitando que las diferencias se conviertan en divisiones.

Establecer y validar estos principios rectores de la relacionalidad constituye el paso analítico indispensable para desarticular la pretensión de un mundo único dictada por el

proyecto moderno/colonial. Dado que varias dinámicas de equilibrio, complementariedad y reciprocidad exigen un espacio de enunciación plural, es necesario conceptualizar el escenario donde operan con total autonomía. Por tal razón, la siguiente sección transita hacia la comprensión del pluriverso, el cual es un paradigma relacional que hace posible la existencia simultánea de diversos mundos.

1.4 ENTENDIENDO EL PLURIVERO

Muchas palabras se caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias. Hay palabras y mundos que son verdades y verdaderos. Nosotros hacemos mundos verdaderos. Nosotros somos hechos por palabras verdaderas. En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos, [...] (EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1996).

Este apartado, trabaja en la tensión articulada de este epígrafe y el impulso universal y homogéneo del proyecto moderno/colonial que dicta que se debe domesticar los diferentes mundos y la(s) realidad(es) de los no-occidentales. La visión decolonial de los zapatistas niega la posibilidad de reducir alternativas de vida, de ser, conocer y hacer a un modelo universal, por el contrario, hace referencia a un mundo en el que coexisten diversos y divergentes sistemas de conocimiento, de prácticas y formas de ver-ser. Como lo argumenta Escobar (2018) “[...], la exitosa fórmula de los zapatistas señala las luchas por producir "mundos y conocimientos de otra manera", es decir, mundos y conocimientos construidos sobre la base de diferentes compromisos ontológicos, configuraciones epistémicas y prácticas de ser, conocer, hacer” (p. 75), es decir, se trabaja por un pluriverso el cual occidente a tratado de eliminar.

Como fue explicado sucintamente en el apartado 1.2, Occidente ha logrado universalizar su propia idea del mundo (Escobar, 2020; Reiter, 2018; Rojas, 2016). El proyecto moderno/colonial sobre la base de sus compromisos ontológicos – individualistas, racionalistas, antropocéntricos, dualistas, historicistas – se convirtió en un mundo único, un universo, que es una realidad trasportada al resto del mundo, relegando a todos los demás mundos a sus reglas y/o a la inexistencia. Escobar (2020) argumenta que esto “nos impide y nos quita el poder de coexistir con toda la gama de seres humanos y no humanos de una manera colaborativa que es más sabia en su relación con la Tierra y con el fluir de la vida, [...], [y] quedan excluidas todas las demás realidades y sentidos de lo real, limitando así profundamente el alcance de lo político” (p. 13-14).

El universalismo es un producto histórico ontológico (Querejazu, 2016) que tiene consecuencias onto-epistémicas porque impone un marco de interpretación, de vida, de

movilización homogéneo. En este, realidades como el Estado-nación, el individuo, la paz liberal, el conflicto, y los proyectos de “desarrollo”, se han naturalizado como verdades incuestionables, presentándose como la única forma válida de hacer, conocer, resolver y ver e imponiéndose con frecuencia de forma violenta. Por lo tanto, el universalismo se cuestiona por la capacidad limitada para comprender los mundos de vida y la(s) divergentes realidades de otras comunidades, en especial, de las indígenas y afrodescendientes del Sur.

Ante esto, emergió la necesidad urgente de un proyecto alternativo (Rojas, 2016) que, de visibilidad a otras ontologías, el pluriverso. Originalmente, el pluriverso fue presentado como una propuesta etnográfica y antropológica (Escobar 2012; 2018; De la Cadena; Blaser, 2018) al contexto global marcado por el antropoceno, los conflictos socioambientales y las resistencias de los pueblos indígenas y afrodescendientes contra proyectos extractivistas. Sin embargo, ha traspasado las fronteras disciplinares como las Relaciones Internacionales, puesto que tradicionalmente dominada por una ontología sustancialista y un marco epistemológico eurocéntrico, fue incapaz de dar respuesta hacia las crisis actuales²⁶.

Como argumenta Acharya y Buzan (2010) la disciplina de Relaciones Internacionales “no refleja las voces, experiencias, afirmaciones de conocimiento y contribuciones de la gran mayoría de las sociedades y estados del mundo, y a menudo margina a aquellos fuera de los países centrales de Occidente” (p. 16)²⁷. Las implicaciones de la falta de este pluralismo ontológico en las RI se refieren a la “enorme riqueza para analizar lo internacional – y local- que se deja de lado” (Querejazu, 2016). A partir de esto, el pluriverso ingresa a las Relaciones Internacionales como crítica y como posibilidad analítica, es decir, no solo revela los límites del pensamiento occidental materializados en las teorías mainstream, sino que permite repensar/imaginar un área más relacional, descolonial y sensible a las múltiples formas de ser-conocer-ver.

²⁶ Según varios autores como Mario Blaser (2013); Escobar (2011;2018;2020) la historia moderna con su ontología moderna está en crisis. Para Demaria *et al.*, (2019) hay crisis en todos los ámbitos: ambiental, económica, social, político, ético, cultural y espiritual por los proyectos desarrollista y moderno/coloniales. Según Xochitl Leyva Solano (2018) “otros señalan que la crisis actual se manifiesta como crisis política en una triple dimensión: crisis de la hegemonía del imperialismo, de legitimidad del Estado moderno y de la democracia liberal representativa, así como crisis cultural y ética en cuanto crisis de valores, de proyectos de vida, de las formas de identidad y subjetividad dominantes. Otros hacen especial énfasis en la crisis de las estructuras y de las formas dominantes de conocimiento” (p. 24)

²⁷ Cabe destacar que la afirmación de Acharya y Buzan (2010) representa la compilación de una extensa trayectoria crítica dentro de la disciplina. Esta postura se nutre de los cuestionamientos surgidos desde finales de la década de 1980 durante el cuarto debate de las Relaciones Internacionales, donde corrientes como el poscolonialismo, el feminismo y el posestructuralismo sentaron las bases fundacionales para reivindicar el papel de los sectores marginados frente a las narrativas hegemónicas occidentales. En consecuencia, la postura de los autores debe comprenderse como la consolidación de un esfuerzo teórico previo.

Por lo tanto, la noción de la pluriversalidad, “nace de un deseo decolonial de romper [los] lazos de dominación y un llamado a la coexistencia de muchos mundos como reconocimiento del entrelazamiento de diversas cosmologías de las cuales el universalismo occidental es solo una” (Oslender, 2018, p. 138). El pluriverso como un proyecto alternativo significa aceptar la diversidad ontológica y epistémica en/entre las múltiples realidades/mundos socio-naturales. El pluriverso propone la existencia simultánea y relacional de múltiples ontologías, por ende, formas de vida-ser-conocer-sentir-existir.

En contraste con el multiculturalismo – diversas culturas en un mismo mundo- el pluriverso destaca la coexistencia de realidades radicalmente diferentes, las cuales emergen de relaciones diversas entre humanos, no humanos, espiritualidades y territorio. Como lo proponen De la Cadena y Blaser (2018) “[...], lo que llamamos pluriverso: mundos heterogéneos que se unen como una ecología política de prácticas, negociando su difícil estar juntos en heterogeneidad, [...], algunos ejemplos incluyen las prácticas humanas con seres de la tierra y con espíritus animales que pueblan los bosques” (p. 4).

En consecuencia, el pluriverso no es algo que se deba crear, al contrario, es algo que debe reconocerse. Como afirma Oslender (2018) “la idea básica del pluriverso es (y tal vez debería ser) simple: hay mundos por ahí (y siempre lo han estado) que históricamente han sido marginados y reprimidos por una cosmología occidental” (p. 553-554). Entonces, es posible otros mundos porque hay otras realidades y prácticas parcialmente conectados, pero radicalmente diferentes, que coexisten en la “inconmensurabilidad” (Querejazu, 2016). Para Vivienne Jabri (2023) las perspectivas pluriversales buscan ir más allá de lo externamente impuesto, incluye diversos marcos que son locales y buscar abrir vías para la acción personal y colectiva en diferentes coyunturas.

Este marco, además de ser una evocación a la diversidad, también demanda un giro político y epistémico, a lo que Arturo Escobar (2012), Mario Blaser (2013) y Marisol de la Cadena (2015) llaman de ontología política. En palabras de Escobar (2020), la ontología política busca resaltar y promover el pluriverso a partir de la resistencia a la tendencia moderna de representar el mundo como si fuera uno solo universalizable. Por lo tanto, la “ontología política quiere permitir el pensamiento y la práctica política más allá de los límites onto-epistémicos de la política moderna y lo que su práctica permite” (De la Cadena; Blaser, 2018. p. 6).

En otras palabras, la ontología política se refiere a la reelaboración de la política en términos de pluriverso, es decir, la política debe tener diferentes formas de ver-ser-estar-existir

la realidad, centrada en el lugar, desde diferentes actores con diferentes prácticas. En este sentido, el pluriverso exige un tipo de política que no busque integrar, traducir o absorber esas ontologías “otras”, sino que movilice una política que parta del reconocimiento de la diferencia ontológica y desborde categorías modernas del sujeto, del territorio, del Estado, de la nación.

Además, a partir del enfoque de la ontología política, el pluriverso revela los conflictos ontológicos (Escobar, 2012; 2018; 2020; Blaser, 2013), que se refiere a los conflictos entre diferentes realidades. En otras palabras, estos pueden aludir, primero, a las disputas que se dan por la imposición de una visión – especialmente la que es anclada en la modernidad, el progreso y el desarrollo- sobre otras formas de existencia, conocimiento, relación con la vida o formas de ser-hacer-conocer; y, segundo, también contempla los conflictos que pueden surgir entre mundos no modernos. Este vínculo, adquiere un valor estratégico en los Estudios para la Paz cuando se consideran contextos de conflictos armados y la resistencia hacia la violencia, el genocidio y el despojo, puesto que, no solo tienen un carácter político clásico, sino que son también luchas por sostener sus modos de vida.

Estos conflictos son fundamentales para repensar la paz más allá del paradigma liberal y abrir paso a comprensiones de paz situada en el lugar, con relacionalidad vivida, con armonía territorial en lugar de solo la ausencia de violencia. Por ejemplo, las demandas sobre el conflicto defendidas por los indígenas maya no siempre fueron evidentes para los otros grupos como el Estado y el URGN, precisamente porque era una cuestión ontológica – diferente forma de ver/hacer la paz y el conflicto-, como lo llama Marilyn Strathern (2018), “la diferencia es demasiado grande para poder verla” (p. 31).

En este sentido, dentro del pluriverso existen varios mundos y muchas realidades, lo cual trae a primer plano las múltiples historias locales que, al cuestionar los diseños globales, apuntan a formar encuentros y creación de diferentes prácticas. Para interés de este trabajo, como mencionado anteriormente, se reconocerá el mundo indígena, que está fundamentado en la ontología relacional, especialmente, el pueblo Maya en Guatemala, la cual nos muestra una realidad en la cual las relaciones y la interdependencia respetuoso entre individuo-comunidad-naturaleza son un eje principal para repensar los conflictos y la paz.

1.4.1 El pluriverso como paradigma relacional

En los apartados anteriores se explicó que la relacionalidad con su ontología relacional desentrañan los compromisos ontológicos occidentales impuestos, y que la noción de pluriverso es un proyecto que consiste en múltiples formas de ver-conocer-concebir el/los mundo(s) y la(s)

realidad(es). En esta sección, se abordará el pluriverso como enfoque relacional, destacando cómo ambos se constituyen mutuamente en una dinámica de co-producción ontológica.

El giro relacional ya muestra la noción de la multiplicidad de la realidad, es decir la idea de que en un sentido u otro existen varios mundos en relación – mundo humano y no humano, por ejemplo. Esta comprensión abre paso al pluriverso, dentro del cual, los diversos mundos son una configuración dinámica donde la relacionalidad revela diferentes formas de interacción bajo el principio de que nada está completamente aislado.

Entonces, el pluriverso, se caracteriza por estar conformado por muchos mundos y muchas realidades mutuamente entrelazados y co-constituidos pero diferentes. Querejazu (2016) señala que “implica la existencia del mundo humano conectado con el mundo natural y también con el mundo espiritual” (p.3). Este aspecto permite hacer visibles las diferencias, no como espacios para cancelarlas, al contrario, se trata de un espacio para el diálogo que involucre la vinculación de conocimientos ancestrales con los contemporáneos como un proceso horizontal y respetuoso. Para Kothari, *et al.*, (2019) este encuentro,

serviría para profundizar y ampliar un programa de investigación, diálogo y acción, tanto para el mundo académico, formuladores de políticas y activistas. Brindaría toda una serie de cosmovisiones y prácticas vinculadas a nuestra búsqueda colectiva de un mundo ecológicamente sabio y socialmente justo (Kothari *et al.*, 2019, p. 44)

Asimismo, una de las características fundamentales del enfoque es su anclaje basado en el lugar. Este aspecto implica que las formas de vida, conocimientos, acciones y prácticas de existir, luchas, conocer no pueden entender sin referencia a los territorios concretos de los cuales emergen. En otras palabras, buscar abrir caminos hacia alternativas locales y comunitarias para repensar diferentes coyunturas. Para Escobar (2012;2018) en su llamado para “diseños del pluriverso” demuestra la importancia del lugar, al declarar que la producción del conocimiento debe ser situada y parcial.

En este sentido, el pluriverso como enfoque relacional se convierte en una herramienta relacional para analizar experiencias concretas “situadas en el lugar/tiempo- desde el punto de vista y la posibilidad de ver cuán interconectados estamos en nuestras similitudes y resonancias sin la necesidad de abogar por términos totalizadores como 'universal', 'global' o 'común” (Querejazu, 2021, p. 14).

Para Viviane Jabri, esta conceptualización

sugiere no tanto un «pluriverso» de singularidades interconectadas, cada una con sus propias reivindicaciones de verdad o horizontes culturales limitados, cada una con sus propiedades asumidas, sino un mundo complejo e impredecible de relaciones, donde la «relacionalidad» se concibe como productiva y, como tal, generadora de nuevas potencialidades en forma de horizontes epistemológicos y políticos que no son

unidireccionales ni dominantes, sino que se refuerzan mutuamente y son transformadores (Jabri, 2023, p. 349).

Las ontologías relacionales son otra historia, otro mundo, otra realidad contenida en el pluriverso, no necesariamente mejor, pero es una que necesita ser escuchada para explorar alternativas. En este trabajo, se afirma que el pluriverso abraza la relacionalidad y esta a partir de su ontología invita a crear y pensar que existen otros mundos, un pluriverso. La relacionalidad pluriversal o el pluriverso relacional aboga por aprender y reconocer a ser ontológicamente plural, lo que “nos permitiría comprender la política mundial como ontológicamente múltiple, caracterizada por la interrelación de diferentes cosmologías, cada una con diferentes interpretaciones de la relación entre todos los seres vivos, incluyendo a los humanos, y el cosmos” (Trowsell *et al.*, 2022, p. 1).

La relacionalidad en el pluriverso es productiva, transformadora y recursivamente evolutiva, permitiendo que los de conocimiento se abran a través del diálogo. La propuesta de Querejazu (2021), destaca esta práctica al reconocer que este enfoque abre espacio para negociaciones políticas que permitan “que otras realidades existan en sus propios términos (p. 23). Hacer esto, permite pensar la política internacional en términos de pluralidad de mundos y/o realidad que coexisten en sus propios términos y hay que reconocerlas.

Por el contrario, no solo reside en ampliar los horizontes de cómo conocemos lo que existe, sino en explorar otras posibilidades alternativas que reflejen su carácter multidimensional (Trowsell *et al.*, 2022). En otras palabras, una de las características de la relacionalidad pluriversal es su carácter múltiple, en la cual tanto los humanos, no humanos y como el cosmos son participantes activos en las redes de interrelación en la medida en que cada ser, entidad o fuerza no existe aisladamente, sino que su ser se configura, mantiene, y se establece con relación a otros.

Desde este ángulo, el encuentro entre mundos no debe concebirse como el choque de unidades fijas, separadas en el tiempo y el espacio, sino como un proceso que implica la co-constitución y la transformación mutua a través de relaciones dinámicas, sensibles y abiertas. Es un entrelazamiento en el que las diferencias no se subsumen bajo un marco único sino que se reconocen, se negocian y se regeneran continuamente con/atrás de “otros”.

Según Trowsell *et al.* (2022) las diferentes tradiciones “se forjan simultáneamente a través de co-creaciones colectivas que emergen y se constituyen de manera diferente debido a las variaciones configuracionales y los efectos del tiempo-espacio, el lenguaje, los valores, etc. compartidos.” (p. 2). Esto permite entender que el pluriverso como enfoque relacional no es

estático, sino recursivamente móvil y evolutivo, donde “un marco de conocimiento está o puede estar disponible para otros a través de conversaciones que transforman a todos los involucrados” (Jabri, 2023, p. 351).

Por lo tanto, el pluriverso en su máxima expresión, además de ser un lente analítico y práctica, en este estudio, ofrece una metodología básica y una ética de investigación que respaldan la idea de enraizar un compromiso onto-epistémico profundos con otras formas de entender, concebir y estar en el mundo. No obstante, no es un intento generalizable – restringirlo a minorías indígenas, étnicas o de género- al contrario, el reconocimiento del pluriverso permite una práctica política y educativa de poner en primer plano una variedad de maneras de lo que existe. Esta apertura hace que la práctica de la paz y el conflicto sea múltiple y, por ende, se opone a las lógicas de “única forma de resolver/ver el conflicto” o “una paz para todos”.

1.5 CONCLUSIONES PARCIALES

En definitiva, la relacionalidad es un modo de vida y practica de muchas comunidades como las indígenas, por lo tanto, se evita conceptualizarla como una teoría en sí misma, con el objetivo de no producir conocimiento homogéneo y excluyente, al contrario, en el estudio se la percibe como un enfoque que permite reconocer otras cosmovisiones y perspectivas, puesto que ofrece un conocimiento situado de reconocimiento de la relación, conexión e interdependencia de los actores y su entorno.

Además, se destacó que el enfoque relacional surge como respuesta a la desconexión de las teorías dominantes de la política internacional. La relacionalidad permite cuestionar el mundo desde múltiples perspectivas, ya que no se limita a las relaciones entre seres, sino que implica interdependencia, reciprocidad y co-creación activa del mundo. Asimismo, se destacó la diversidad, diferencia, pluralidad y colectividad como características fundamentales para entender la relacionalidad.

Por otro lado, el texto abordó la evolución del enfoque relacional en el contexto del proyecto moderno/colonial occidental, señalando su carácter universal y homogéneo. El pensamiento occidental ha dominado, creando sujetos políticos específicos y comprensiones determinadas sobre hechos y pueblos. Este universalismo homogeneizador ha silenciado diversas formas de entender el mundo, imponiendo una ontología individualista, dualista, racionalista y antropocentrista.

Para comprender esta evolución, se ha planteado un análisis desde el giro ontológico relacional, que permite cuestionar las formas de ver-ser-estar-hacer sentir en el/los mundo(s).

Este replanteamiento ontológico ilustra la falta de ver la realidad como diversa e interconectada, involucrando en toda discusión a otros seres humanos y no humanos como productores de conocimiento y participantes en cuestionar, imaginar, avanzar y respetar la gama de temas de prácticas y modos de vida que permitan construir teorías que expliquen y comprendan la política internacional.

Asimismo, se resaltó que el enfoque en las relaciones enfatiza en principios como la armonía, la complementariedad, el desequilibrio, equilibrio, reconocimiento y respeto. La relacionalidad destaca la importancia de gestionar las diferencias de manera inclusiva, evitando el conflicto y promoviendo la coexistencia. Se promueve una visión dinámica e inclusiva de las relaciones, en donde la diferencia es vista como constitutiva y necesaria para la convivencia, y donde la armonía y el equilibrio se logran mediante la complementariedad, reciprocidad, reconocimiento y respeto mutuo entre actores humanos y no humanos, y su entorno.

En este sentido, la recuperación de perspectivas y voces no intenta socavar la naturalidad de las concepciones dominantes tradicionales, al contrario, busca revelar alternativas que dialoguen y permitan su existencia. Asimismo, presentar el pluriverso subraya la diversidad ontológica existente en la dinámica internacional. Este enfoque complementa a la relacionalidad, puesto que, ofrece un marco para entender cómo diferentes comunidades con diversidad cultural e identitaria pueden interactuar de manera equitativa en asuntos de interés.

Por tanto, el capítulo se centra en una ontología relacional pluriversal que enfatiza las relaciones y reconoce la diversidad y la interconexión entre todos los seres y/o entidades que conforman el cosmos. Esto permite concebir un pluriverso en lugar de un universalismo, promoviendo un espacio para que múltiples realidades/ formas de ver el/los mundo(s) coexisten en sus propios términos.

En síntesis, la consolidación del pluriverso como enfoque relacional sientan las bases onto-epistémicas necesarias para desafiar las narrativas impuestas. Con este andamiaje decolonial, la investigación cuenta ahora con el lente analítico adecuado para tener una perspectiva crítica de los Estudios para la Paz, donde el marco previamente expuesto servirá como instrumento para desarticular las lógicas asimétricas sobre la paz y conflicto. Esta revisión crítica es el paso previo y necesario para legitimar, posteriormente, la agencia y las concepciones de paz impulsadas por los Mayas.

2 CAPITULO: UNA PERSPECTIVA CRITICA DE LOS ESTUDIOS PARA LA PAZ

Históricamente, campos como las Relaciones Internacionales y los Estudios para la Paz han sido moldeados por el proyecto moderno/colonial, universal y homogéneo, basado en compromisos ontológicos estándar – individualista, dualista antropocéntrico, racionalista e historicista- que excluyen y descalifican otros proyectos alternativos declarándolos como no creíbles. Como lo declara Blaney y Inayatullan (2004), “[estas] teorías no toleran la diferencia, [...] y siempre hay un impulso de dividir y separar o unificar y homogenizar” (p. 3-4). Este universalismo homogeneizador ha marginado diversas formas de entender el mundo, imponiendo una visión particular que busca uniformizar o dividir, en lugar de reconocer la multiplicidad y la interconexión.

Por tanto, lo que está en discusión es la manera misma en la cual se han construido los Estudios para la Paz como campo de estudio y disciplina (Barash; Webel, 2021). Producir conocimiento en este campo de manera diferente, implica cambiar los compromisos ontológicos que se dan por sentados y criticar la reproducción de los compromisos modernos/coloniales impuestos. Por ello, este capítulo, se adentra en las bases de la relacionalidad desde un lente ontológico basado en las relaciones, ofreciendo así una respuesta a las limitaciones y complejidades que los enfoques dominantes no logran capturar.

Asimismo, en este trabajo, se sostiene que los Estudios para la Paz se han centrado en objetivos meramente estadísticas y aislados, y han planteado preguntas y respuestas simples para contextos diversos y complejos. Por tanto, reconocer la relacionalidad implica abrir espacio para modelos alternativos de comprensión de los Estudios para la Paz. Al aceptar esta diversidad, admitimos que, si hay un mundo creado por occidente, también hay otros mundos no occidentales, es decir, hay un pluriverso. El concepto de pluriverso como enfoque relacional es una herramienta que nos permite incorporar diversas perspectivas al análisis del conflicto y a las prácticas de pensar la paz.

Por consecuencia, la relevancia de esta sección radica en la necesidad de ampliar las agendas de investigación en los Estudios para la Paz, incorporando enfoques relacionales y pluriversales que reconozcan y valoren las contribuciones de las otras cosmovisiones, específicamente, las cosmovisiones indígenas. Este enfoque no solo enriquece los enfoques analíticos y críticos sobre paz y su práctica, sino que también promueve una mayor justicia y equidad en los procesos de paz al dar voz a las comunidades históricamente marginadas y oprimidas.

A partir de lo antes expuesto, el presente capítulo presenta una perspectiva crítica sobre los Estudios para la Paz. De esta manera, se divide en tres secciones: la primera parte titulada “Estudios para la Paz: Una introducción” examina y critica la forma en cómo se ha estudiado, pensado y practicado este campo de estudio, evidenciado su anclaje a matrices ontológicas modernas/coloniales. En este sentido, esta sección pretende evidenciar las limitaciones a partir de dos secciones, a saber: (1) La paz liberal; y, (2) El conflicto.

Por otro lado, la segunda parte denominada “Estudios para la Paz relacionales” se enfoca en proponer una ontología basada en las relaciones como marco alternativo. En consecuencia, para mayor profundidad, este apartado se divide en dos secciones: (1) La paz relacional, entendida como una práctica en constante construcción, situada, dinámica y colectiva; y, (2) El conflicto desde el lente relacional.

Por último, la tercera parte del capítulo “Pluriverso como Enfoque Relacional en los Estudios para la Paz” explora cómo el pluriverso, entendido como la coexistencia de múltiples formas de vida, conocimiento y mundos, puede ofrecer un marco radicalmente distinto para las agendas de investigación. Al situar el pluriverso como clave, se plantea repensar la paz desde un proceso relacional-pluriversal que se construye desde abajo y con la Tierra.

2.1 ESTUDIOS PARA LA PAZ: UNA INTRODUCCIÓN

Los Estudios para la Paz²⁸, actualmente también conocidos como Estudios para la Paz y el Conflicto - Peace and Conflict Studies (PCS)- emergen como un campo académico con identidad propia en la segunda mitad del siglo XX, a partir de las intensas guerras y su preocupación con la seguridad internacional. En este periodo, se consolidaron los primeros institutos dedicados exclusivamente al estudio sistemático de la paz y el conflicto en Europa y Estados Unidos, a saber: el Peace Research Institute Oslo (PRIO), el Departamento de Investigación para la Paz y los Conflictos de la Universidad de Uppsala, el Instituto Internacional de Investigación para la Paz de Estocolmo (SIPRI); y, las revistas *The Journal of*

²⁸ Para fines de este trabajo, se utiliza Estudios para la Paz para hablar de paz y conflicto, ya que como explica Oliveira (2017) “la denominación de esta área de investigación evolucionó paulatinamente hacia la expresión “estudios de la paz”, que pasó a ser vista como una gran etiqueta “paraguas” destinada a cobijar no solo el tipo de investigación neopositivista, fiel a los orígenes conductistas de la investigación del conflicto y de investigación para la paz, sino también los enfoques más reflexivos y críticos que se han incorporado a la disciplina con los conceptos de violencia estructural y cultural y con las influencias constructivistas, críticas, posestructuralistas, feministas y poscoloniales introducidas en la disciplina desde la década de 1990 en adelante” (p. 152-153). Sin embargo, hay que tener en cuenta que dentro del trabajo también se hablará de Estudios paz la Paz y conflicto, puesto que los estudios de paz ahora reflejan una integración tanto del estudio de la paz como de la comprensión del conflicto (Barash; Webel, 2021).

Conflict Resolution o The Journal of Peace Research²⁹ (Barash; Webel, 2021; Checa, 2014; Oliveira, 2017).

Este dominio occidental en los Estudios para la Paz refleja la estrecha relación con el discurso modernista de crecimiento del sistema occidental, su historia y su enfoque eurocéntrico (Barash; Webel, 2021; Acharya; Buzan, 2010). De acuerdo con Latour (2002) “lo único que hicieron fue difundir, por la fuerza de las armas, una paz profunda, una civilización indiscutible y un progreso ininterrumpido” (p. 27). Como consecuencia, estas poderosas posiciones “les permiten, a menudo, construir y mantener conceptos clave en torno a los cuales se organizan la paz, la política y la sociedad” (Mac Ginty, 2016; p. 211).

En otras palabras, este hecho revela una tensión estructural que atraviesa el campo: su nacimiento y evolución están profundamente enraizados en el pensamiento moderno/colonial occidental. Un pensamiento que, comenzó a predominar en las teorías positivistas- realistas, liberalistas, idealistas- sobre los niveles, métodos y perspectivas adecuadas para interpretar el mundo y la realidad. En primer lugar, el realismo, se resume a un equilibrio, dentro del cual, la paz y el conflicto son producto de un reparto de poder. En segundo lugar, el idealismo revela una homogenización al reivindicar “la posibilidad futura de una paz universal en la que los Estados y los individuos son libres, principalmente porque adoptan las mismas normas e identidades” (Richmond, 2020, p. 12).

En tercer lugar, el liberalismo se presenta como una matriz que privilegia los individuos autónomos guiados por una racionalidad que permite diseñar instituciones de cooperación que maximicen la libertad. Esta teoría se ha derivado de instituciones internacionales que representan acuerdos, normas universales, imposición de Estado Nación y de transferencia de conocimiento vertical desde actores “expertos” hacia sociedades consideradas incapaces de generar sus propias formas de paz (Richmond, 2022). Es en esta matriz de poder onto-epistémica en donde los Estudios para la Paz han sido estudiados.

Según Brown (2020), este pensamiento positivista es instrumental, puesto que, “orienta relaciones de previsibilidad, gestión, y control del objeto, ya sea el mundo natural, los estados, las poblaciones o los individuos” (p. 428). Además, de acuerdo con Wimmer y Schiller (2002), para pensar la paz y el conflicto a partir de este lente, se utiliza un nacionalismo metodológico, que

da por sentado las normas, valores e instituciones compartidas e ignora cómo el «proyecto de modernidad» tiende a socavar los marcos alternativos que existen más allá del Estado-nación o lo atraviesan, [...], “naturaliza” las realidades empíricas al

²⁹ En síntesis, los Estudios para la paz tienen sus orígenes (1914-1945), su institucionalización (1945-1970), desarrollo de la disciplina (1970-1990); y su consolidación de la disciplina (a partir de 1990) (CHECA, 2014)

reificar el Estado-nación y sus características, lo que a su vez limita el alcance del análisis a los límites territoriales del Estado-nación (Wimmer y Schiller, 2002, p. 301-303)

Asimismo, Deleuze y Guattari (1987), describen al occidente global y su teoría liberal como una “máquina hegemónica” que destruye tanto la política como las ontologías. Por lo tanto, a lo largo de su evolución, los Estudios para la paz no solo han perseguido una agenda unidireccional donde los niveles de análisis – individual, estatal e internacional- han sido los únicos criterios para interpretar el mundo, sino también ha configurado sus marcos interpretativos y sus formas prácticas de intervenir a través de los compromisos ontológicos del proyecto moderno/colonial occidental.

El individualismo, como fue explicado en el capítulo anterior, postula que el mundo está compuesto por entidades separadas, autónomas y preconstituidas. Esta visión, en el marco de los Estudios para la Paz, se traduce en dos tendencias: (1) comprender los conflictos como interacciones entre actores discretos – ya sean individuos, grupos o, especialmente, Estados- con intereses particulares que pueden ser negociados mediante procedimientos racionales. Este rasgo es particularmente evidente, como señalan, Cogan y Sikai (2022) en la manera que “el liberalismo trata a las personas en gran medida como actores atomistas e ignora la naturaleza social de los humanos” (p. 8).

De igual manera, este enfoque también se refleja en la concepción de la paz, entendida desde el reduccionismo atomista como una estructura predeterminada que puede ser importada, instalada y replicada en distintos contextos. Esta visión estática se debe a que, a menudo, “se supone que los seres humanos siempre serán violentos debido a la “naturaleza humana” y que hablar de construir una comunidad global pacífica es ingenuo y peligroso” (Barash; Webel, 2021, p. 65).

Cuando la paz se concibe desde esta perspectiva, las comunidades locales³⁰ son despojadas de su carácter colectivo y de los vínculos que constituyen su identidad, cultura y resistencia. Asimismo, al reducir al conflicto a la interacción entre actores autónomos, se invisibilizan las redes comunitarias que sostienen los modos de vida, las prácticas de cuidado y

³⁰ Existe un gran debate dentro de los Estudios para la Paz sobre lo local y lo Internacional y su importancia para estudiar la paz o el conflicto. Según Ulrich Schneckener (2016) “lo local o lo internacional: ambas categorías están poco teorizadas porque el vocabulario binario no capta la multitud de actores ni las diferentes constelaciones en las que suelen interactuar, [...], estos se convierten en cómplices por defecto de la política de poder de los actores locales al proporcionar recursos que refuerzan las estructuras existentes, las desigualdades y las formas de violencia abierta y encubierta” (p. 169). Como se verá en la sección 2.2 este trabajo dejará de lado el ámbito Internacional, puesto que, la relacionalidad permite que nos enfoquemos en un área más situada. En este caso, lo local se refiere a todas las comunidades indígenas que han sido víctimas de violencia, marginalizadas, excluidas en procesos decisorios en un conflicto y procesos de paz.

las formas autóctonas de transformación de conflictos. Así, la consecuencia directa es el privilegio del desarrollo individual, al mismo tiempo que se ignoran y debilitan las formas comunales de ver, hacer, conocer. En el contexto de la comunidad Maya, esta visión fomentó los procesos de desarraigo, tratándolas como agregados de individuos y no como colectivos históricos con derechos y demandas específicas para el proceso de paz.

De forma paralela, los Estudios para la Paz se han consolidado desde la división cartesiana y se refleja en la construcción binaria de identidades antagónicas y esencializadas que se oponen: Occidente/colonizador/moderno al “Otro” /colonizado/no moderno. Esta forma de ver el mundo genera marcos analíticos que reducen la complejidad del conflicto a oposiciones simplistas y excluyentes. Como afirma Fernández y Guerra (2022), esta posición “coloca al “yo” liberal europeo/occidental en una posición de agencia y capacidad de proteger, mientras que construye al “Otro” “a los protegidos”, en su mayoría no occidentales, como desprovistos de agencia” (p.1048).

En este sentido surgen nociones como “Estados Fallidos” y “responsabilidad de proteger” que se vinculan en la presunción de que el modelo europeo/liberal constituye el paradigma universal al que todas las formaciones políticas deben aspirar. Como señala de forma incisiva Fernández y Guerra (2022) “el “fracaso” de los “Estados fallidos” se mide en relación con el supuesto “éxito” del modelo de Estado europeo moderno, considerado como un marco universal que debe ser reproducido (o más bien, impuesto) en todo el mundo” (p. 1048).

Para Lau y Seedat (2013) la dificultad inherente a estas construcciones binarias radica en que ofrecen un espacio limitado para que los individuos, las comunidades y las naciones conceptualicen y articulen sus propias posiciones. Estos marcos dicotómicos fuerzan una clasificación rígida que no permite matices ni ambivalencia, es decir, los sujetos deben ser catalogados como aliados o enemigos, como actores legítimos o como amenazas a la seguridad. La diferencia es vista como amenaza o anomalía que debe ser asimilada, contenida o erradicada.

Esta lógica dualista no es meramente teórica, sino que ha tenido expresiones concretas en distintos contextos históricos, como en el caso de Guatemala durante el conflicto armado interno, dentro del cual, amplios sectores de la población Maya fueron vistos y tratados como un “enemigo interno”. Al igual que en la llamada “doctrina Bush”³¹, que posicionaba a los sujetos como “con nosotros/contra nosotros”, el Estado guatemalteco construyó una narrativa en la que las comunidades indígenas que no cooperaban activamente con el Gobierno y las

³¹ Para Úrsula Lau y Mohamed Seedat en su obra “Towards relationality: interposing the dichotomy between peace and violence” la doctrina Bush” que precedió a la invasión estadounidense de Irak posicionó a los sujetos de manera dualista: ya sea como agentes de paz (“con nosotros”) o promotores del terrorismo (“contra nosotros”).

Fuerzas Armadas eran automáticamente sospechosas de colaborar con las guerrillas. Así, los Mayas fueron representados como los “otros vulnerables” como potenciales enemigos y susceptibles de ser reprimidos o eliminados a nombre de la seguridad nacional.

Asimismo, bajo esta mirada, la paz se convierte en un intento de neutralizar o absorber la alteridad: hacer del “otro” una versión de lo mismo. En la praxis esto se manifiesta en intervenciones orientadas a imponer estándares de convivencia previamente definidos desde los marcos externos como la reconciliación nacional que exige olvidar, perdonar y/o unificarse bajo una sola narrativa. Para Oliviera (2017) esto “conduce a la exportación del modelo institucional del Estado liberal occidental a zonas de conflicto” (p. 167).

Por otro lado, siguiendo la secuencia de los compromisos ontológicos, la visión antropocéntrica ha permeado los Estudios para la Paz restringiendo la comprensión de los conflictos y la paz al ser humano, relegando la naturaleza, los animales y los objetos como recursos. En muchos de los casos lo no humano – naturaleza- rara vez es reconocido como agente o sujeto de derechos y mucho menos como parte constitutiva de los procesos de paz. Como resultado, tanto en los conflictos armados como socioambientales, las propuestas de paz que conciben a la tierra, los ríos y los santuarios han sido ignorados.

Para Lau y Seedat (2013) “se asume que la paz puede orquestarse externamente a través del conocimiento 'fáctico', razonamiento a priori o deducciones teóricas, en lugar de significados y experiencias basados localmente” (p.483) A partir de esto, se pierde la oportunidad de repensar la paz desde un mundo múltiple, como una relación de equilibrio entre humanos y no humanos, dentro del cual se atiende la dimensión ecológica y espiritual de procesos de conflicto que permea a las comunidades.

En otras palabras, concebir la paz desde esta perspectiva, tiene como consecuencia la desconexión de los procesos de paz con los territorios y los elementos no humanos que son esenciales para varias comunidades locales, especialmente indígenas. Esto significa que los diseños para comprender, ver, hacer paz y conflicto omiten los daños ecológicos causados y los elementos constitutivos de la vida e identidad importantes para las víctimas³².

³² En la presente investigación, el uso del término “víctima(s)” rechaza categóricamente la connotación pasiva, paralizante y despolitizada que le asigna la racionalidad y el individualismo moderno/colonial. Por el contrario, en este estudio, se emplea de manera estricta este término para visibilizar la materialidad del daño y las asimetrías de la violencia estructural. El reconocimiento de la victimización no anula la agencia histórica de los sujetos. Las víctimas son comprendidas como sujetos políticos activos que, incluso frente a las formas más extremas de violencia, despliegan profundas capacidades de resistencia, autoorganización y formulación de horizontes justos e inclusivos.

Igualmente, otro aspecto que resulta necesario problematizar, es la concepción de la linealidad del tiempo y la historia. Los Estudios para la Paz han heredado esta mirada al concebir los procesos de transición como una sucesión de etapas lineales: cese al fuego, negociación, acuerdo, reconciliación (ONU, 1992). Esta secuencia significa que todos los contextos de conflicto deben transitar por un mismo “camino evolutivo” hacia una paz “desarrollada/liberal” siguiendo los “ejemplos” los Estados europeos tras las guerras. Como explican Acharya y Buzan (2010) “el imperialismo occidental no solo abrumó las tradiciones locales de pensamiento y conocimiento, sino que también aisló a los pueblos de su propia historia al enmarcar su autocomprensión en un solo marco histórico occidental” (p. 18).

La temporalidad universalista - la cual proclama, cómo, cuándo y dónde ocurrió un evento - niega otras formas de vivir en el tiempo, más situadas y cíclicas. La reducción de los conflictos a episodios “temporales” revela que estos deben ser contenidos y superados, en lugar de reconocerlos como expresiones del pasado, presente y futuro de procesos históricos de larga duración. La concepción del tiempo lineal hace que las instituciones externas puedan intervenir para acelerar o guiar el proceso hacia un ideal normativo (Chandler, 2013).

Cuando la paz se articula desde este compromiso, las comunidades son forzadas a transitar por secuencias predefinidas de transformación. Esto implica que procesos históricos propios son deslegitimados, considerados como “atrasados” o “incompletos”. Por tanto, obstaculiza la posibilidad de repensar alternativas de paz arraigadas en los tiempos y memorias propias de comunidades.

Por último, la centralidad otorgada a la razón instrumental, lógica y objetiva ha propiciado una visión tecnificada de la paz y el conflicto: mapear actores, diseñar mecanismos de monitoreo, evaluar las operaciones y procedimientos racionales estandarizados, en detrimento de la escucha de las necesidades, afectos, emociones y experiencias vividas en contextos de conflicto. Este proceso expresa una profunda visión ontológica que, como advierte Bernd Reiter (2018), parte de una cosificación del mundo.

Esta cosificación se traduce en una visión que homogeniza las experiencias del conflicto, reduciéndolo a un problema de alineación de intereses y desconociendo la experiencia de otros actores de esa misma realidad. Por lo tanto, cuando esta racionalidad se traslada al campo de la paz, se produce lo que Qin (2018) llama un “proceso de deshumanización” que hace referencia a reducir la complejidad del ser humano -dimensiones emocionales, relacionales y espirituales, clasifica y jerarquiza según el grado de “racionalidad”; e instrumentaliza a otros sujetos.

Finalmente, esta crítica nos demuestra que las narrativas de la ontología dominante sobre la paz y el conflicto tiene un gran impacto en la capacidad de cualquier actor para alcanzar sus potencialidades y transformaciones. Por tanto, existe una falta de tomar en serio el papel ontológico en los Estudios para la paz, puesto que, no solo tiene que ver con diferencias políticas. Por el contrario, se relaciona con nuestra propia forma de ver, conocer y hacer el/los mundo(s) y la(s) realidad(es).

Como explica Kurki (2020),

[es] incapaz de ir más allá de los supuestos centrados en el Estado, incapaz de abordar o incluso ver las enormes desigualdades entre los humanos y ciego a las crisis ecológicas, el campo continúa obsesionado con la supervivencia de los Estados en lugar de la perspectiva muy real de extinción de la vida como tal en el planeta (Kurki, 2020, p. 2)

En este sentido, podemos percibir que varias lecturas sobre los Estudios para la Paz como campo de estudio y disciplina (Barash; Webel, 2021) se basan en un conjunto de supuestos dominantes- antropocéntricos, individualistas, racionalistas, historicistas- que durante mucho tiempo se le ha considerado como la única explicación de la realidad y los cuales delimitan su estudio y sus prácticas. Esto, se ha materializado al elaborarse la idea de la paz liberal, en la cual existe un movimiento interno y externo que busca establecer actores homogéneos con comportamiento, creencias y formas de pensar similares para mantener el orden.

2.1.1 La Paz Liberal³³

En primer lugar, para comprender cómo se ha pensado y conceptualizado la paz liberal, es relevante distinguir entre dos nociones fundamentales que la componen: la paz negativa y la paz positiva. Galtung (1969) propone la primera para pensar las condiciones específicas de reducción de la violencia, es decir, el cese de hostilidades, la recuperación de los daños causados por el conflicto y la instauración de mecanismos judiciales, policiales, económicos y políticos necesarios para prevenir la reanudación del conflicto. Desde esta perspectiva, la paz es concebida como la eliminación de la violencia directa³⁴ (Galtung, 1969).

Por otro lado, la segunda noción abarca un horizonte más amplio: la paz sería entendida no solo como la ausencia de guerra y la erradicación de la violencia directa, sino también como la construcción consciente de la justicia social, la satisfacción de necesidades humanas, la

³³ En esta investigación se trae al debate la paz liberal puesto que es una de las políticas más utilizadas en el ámbito internacional.

³⁴ En su obra “La violencia: cultural, estructural y directa” (1990), Johan Galtung hace referencia a la violencia directa como acciones físicas o verbales en las que un actores agrede a otro causando daño de manera intencionada, visible, inmediata.

integración política y la generación de estructuras sostenibles que busquen evitar violencia estructural y cultural³⁵. Francisco Muñoz (2001) señala que, la paz positiva se relaciona con una pretendida paz “total” o incluso “perfecta” donde no solo cesan los conflictos manifiestos, sino que se crean condiciones para contemplar la satisfacción de las necesidades humanas.

Dentro de esta dinámica, Oliver Richmond (2020) explica cómo la paz ha sido tradicionalmente pensada y desplegada en el campo de los Estudios para la Paz:

(i) La paz siempre es aspirante y proporciona un punto de referencia óptimo, aunque idealista; (ii) Se considera un objetivo global alcanzable, basado en normas liberales universales presentadas como una verdad objetiva, asociada a una legitimidad plena (p. ej., la consolidación de la paz); (iii) Se considera un marco geográficamente delimitado, definido por la geopolítica, el territorio, la cultura, la identidad y los intereses nacionales (una perspectiva realista); (iv) Se relaciona con una ideología o un marco político o económico determinado (liberalismo, neoliberalismo, democracia, comunismo o socialismo, etc.); v Se considera una fase temporal limitada; (vi) Se basa en el Estado (a través de la construcción del Estado) o en la seguridad colectiva (p. ej., a través de la OTAN o la ONU); (vii) Se basa en formas de organización y gobernanza locales, regionales o globales, quizás definidas por un actor hegemónico o una institución regional y multilateral; El medio ambiente, el género, la identidad, la legitimidad y la justicia se ignoran por ser demasiado complejos; xi Una vez lograda la seguridad militar, la paz se construye a través del comercio y la interdependencia (la visión neoliberal) (Richmond, 2020, p. 10).

A partir de esta forma de concebir la paz, hubo una cooptación neoliberal por su falta de marcos robustos de estabilidad económica y de promoción de interdependencia comercial, de implementación de estructuras democráticas de bienestar social y de su incapacidad para proteger identidades e intereses internacionales. Para Simangan (2022), esta forma de ver la paz se centra en Occidente y es estatista. Además, es percibida como “éticamente en bancarrota, sujeta a dobles estándares, coercitiva y condicional, acultural, indiferente al bienestar social e insensible” (p. 70-71).

La captura liberal de las nociones de paz positiva y negativa se consolidó en la configuración de lo que se ha denominado la paz liberal. En otras palabras, se afirma en este estudio que la paz liberal contiene las dinámicas de la paz negativa y positiva dentro de sus prácticas³⁶. Sin embargo, comprender que articula ambas nociones no implica asumirla como

³⁵ En su obra “La violencia: cultural, estructural y directa” (1990), Johan Galtung declara que la violencia estructural hace referencia a la violencia invisible pero latente que se concentra en la estructura social, política y económica que limita el desarrollo humano. “deja marcas no sólo en el cuerpo humano, sino también en la mente y en el espíritu. [...] Funcionan al impedir la formación de la conciencia y la movilización, que son las dos condiciones para la lucha eficaz contra la dominación y la explotación, [...]” (Galtung, 1990. p. 153). Por otro lado, la violencia cultural se la define como “cualquier aspecto de una cultura que pueda ser utilizada para legitimar la violencia en su forma directa o estructural.

³⁶ Un ejemplo ilustrativo de esta integración es el que presentan Pugh, Cooper y Tunner (2008) al analizar cómo George W. Bush sintetizó la noción de «paz liberal», que, como señalan Duffield (2001) y otros autores, fue adoptada posteriormente por doctrinas de la Unión Europea y la ONU: “George W. Bush ofreció una breve definición de lo que se ha denominado «paz liberal» (Duffield, 2001), y que posteriormente se convirtió en un mantra en la doctrina de Estados Unidos, la Unión Europea y la ONU: «Buscamos una paz justa donde la represión,

un modelo neutral y universal. Por tal razón, es necesario analizarla críticamente, así como a sus características, sus alcances, sus limitaciones, y, sobre todo, su operacionalización.

En este punto, resulta imprescindible abordar la noción de paz liberal, entendida como una forma hegemónica que se fundamente en valores y estructuras propias del liberalismo occidental. Esta “gran paz” (Mac Ginty, 2021)

se refiere a una paz institucionalizada, de arriba hacia abajo, que puede involucrar unidades políticas y militares organizadas, como estados, partidos políticos, grupos militares y organizaciones internacionales. Esta forma de paz suele reconocerse y codificarse a través de procesos de paz, acuerdos y constituciones de paz, misiones de monitoreo y otros elementos de formalismo y legalismo (Mac Ginty, 2021, p. 2013)

Desde esta comprensión, sus defensores sostienen que este modelo es superior a otras formas de organización social y construcción de la paz (Mac Ginty, 2008). No obstante, Oliver Richmond (2022), declara que ha habido una insatisfacción generalizada con lo que representa la paz liberal para los entornos afectados por conflicto. La noción de paz liberal, “supone la introducción y aplicación de políticas liberales como las elecciones democráticas, la economía libre mercado, el estado de derecho y los principios de gobernanza en derechos humanos” (Adjei; Hancock, 2022, p. 752), y presupone que los “estados no liberales” son atrasados, carentes de valores de modernidad y democracia (Lau; Seedat, 2013). Estas ideas se persiguen como un ejercicio de estandarización y homogenización verticales (Boege, 2022).

En este contexto, resulta fundamental identificar y analizar los principales problemas que caracterizan a la paz liberal, los cuales revelan sus limitaciones onto-epistémicas en la forma de ver, hacer, conocer la paz. En primer lugar, al enfatizar la importancia de los derechos humanos, las instituciones democráticas, así como la seguridad, el comercio y el capital – en su versión neoliberal- pone en riesgo la importancia de abarcar una investigación y práctica basadas en el lugar, en la justicia, en los actores, y la sostenibilidad ambiental.

Para Mac Ginty (2008), el concepto de los derechos humanos es “muy occidental y depende en gran medida del estatus legal del individuo, a diferencia de la familia extensa, el grupo de parentesco, la comunidad o el grupo lingüístico, conceptos que pueden tener más resonancia en sociedades no occidentales” (p. 156). Desde esta perspectiva se advierte que las

el resentimiento y la pobreza sean reemplazados por la esperanza de la democracia, el desarrollo, el libre mercado y el libre comercio» (Bush, 2002). La asistencia internacional para la transición se ha elevado a nuevos niveles de administración, a menudo ignorando en gran medida los conocimientos locales y las luchas contra las presunciones universalizadoras de un orden económico liberal-capitalista particular (Pugh; Cooper; Tunner, 2008, p. 3). Este enunciado refleja cómo la paz liberal combina la erradicación de la violencia - paz negativa -con la promoción de valores como la democracia y el mercado - una versión particular de la paz positiva- , pero lo hace desde un marco que tiende a ignorar las especificidades locales y a reproducir presunciones universalizantes del orden económico liberal-capitalista.

sociedades se transforman en su conjunto excluyendo las actitudes y creencias de las personas inmersas en el conflicto.

Asimismo, para Boege (2022), la idea de “construcción del Estado o Estado de derecho” es limitante, lineal y desarticulado, puesto que, “es un proceso de largo plazo, confuso, contradictorio, no lineal y complejo que involucra una amplia y diversa gama de actores e instituciones, ya sean estatales, paramilitares o no estatales” (p. 556). Esta alusión a la paz como un estado de orden establecido, ha sido durante mucho tiempo una herramienta indispensable en el arsenal del proyecto moderno/colonial homogéneo y universal occidental, desde que fue institucionalizado en la agenda de paz de la Naciones Unidas (ONU). Estas características evidencian que la paz liberal no es solo un marco, sino también un mecanismo de transmisión de prácticas e ideas específicas, al mismo tiempo que ignoran la heterogeneidad de actores, acciones y misiones concretas.

De forma paralela, un problema central radica en que esta visión de paz es coercitiva e impuesta (Richmond, 2020). Bajo una supuesta fórmula de bienestar y desarrollo se impone “una estructura de organización jerarquizada que oprime y silencia las voces de grupos determinados de la sociedad: el Estado-Nación” (Vidal, 2019, p. 166). Este carácter revela la producción de prácticas coloniales bajo la apariencia de intervenciones pacificadoras.

Esto recalca la tendencia a desvalorizar el papel y la agencia de los individuos o las sociedades locales donde se ha perpetuado el conflicto, que, según Richmond (2020), priorizan proyectos a gran escala- de carácter político, económico y militar- diseñados para buscar la seguridad y la estabilidad internacional. A ello, se suma la cooptación de los agentes y sus discursos, incluidos los enfoques indígenas (Mac Ginty, 2008), limitando la posibilidad de construir la paz basada en los saberes y prácticas no occidentales.

Otro aspecto problemático es que, la paz liberal, implica una jerarquización onto-epistémica, dentro de la cual se constituye una separación entre individuos y colectividades, y ofrece, como advierte Latour (2002) “la entrada a los demás, con la condición de que dejen en la puerta todo lo que les es querido: sus dioses, sus almas, sus objetos, sus tiempos y sus espacios; en resumen, su ontología” (p. 32) Esta exigencia de renuncia evidencia el carácter excluyente y etnocéntrico del modelo. En última instancia, el proyecto de paz liberal es ontológicamente incoherente (Richmond, 2010), puesto que ofrece varios estados de ser diferentes, pero ninguno que brinde reconocimiento por la divergencia.

Estas características de la paz liberal se reflejan en su materialización/operacionalización práctica. Al institucionalizarse en la Agenda Internacional

de las Naciones Unidas, se materializó operativamente mediante una serie de prácticas estandarizadas conocidas como— diplomacia preventiva, mantenimiento de la paz, establecimiento de la paz, y, construcción de la paz. Estas operaciones de paz evidencian la dimensión pragmática del modelo liberal, introduciendo principios normativos en acciones concretas orientadas a la transformación de conflictos y la estabilización de sociedades afectadas por la violencia.

En este marco, resulta relevante destacar la construcción de la paz – peacebuilding en inglés- dentro de la cual, los procesos de paz³⁷— negociaciones, acuerdos y medidas orientados a poner fin a un conflicto armado- constituyen una fase fundamental. Como explica Adhikari (2023)

la construcción de la paz se define como las intervenciones internacionales emprendidas en apoyo de un proceso de paz, principalmente por Estados occidentales, diseñadas tanto para cumplir los objetivos a corto plazo de apoyar los acuerdos de alto el fuego para poner fin a la violencia física, como para abordar las causas profundas de cualquier conflicto mediante proyectos como el Desarme, Desmovilización y Reintegración, [...] (Adhikari, 2023, p. 341).

Desde esta perspectiva, Newman y Li (2022), también destacan que la construcción de la paz está impulsada por “la convicción de que el principal “problema” de estas sociedades es la ausencia de instituciones estatales “eficaces”, con referencia a las normas y prácticas occidentales. Con esta lógica, (re)construir instituciones viables se convierte en una prioridad” (*Ibidem*, 2022). Este imperativo enfatiza que los actores y espacios locales continúan reproduciéndose como un locus atomizado, fijo y dado, al que se le atribuye e impone una función instrumental dentro del marco y de las prioridades internacionales.

En este contexto, esta operación se configura inevitablemente como una práctica paternalista (Schneckener, 2016), en tanto que requiere de actores externos para afirmar qué es lo mejor para las sociedades intervenidas. Esta lógica parte de una visión que asume que la transformación radical tanto del Estado como de la sociedad es necesaria para garantizar la paz, pero en realidad, dicha transformación “está condenada a caer en las mismas trampas de ingeniería social, gobernanza vertical, enfoques universales y pensamiento mecanicista y lineal” (*Ibidem*, p. 20).

De formar paralela, estos proyectos coloniales buscan dominar lo local bajo la premisa de acarrear desarrollo y modernización (Mac Ginty, 2016). En este marco, lo local, se concibe

³⁷ Para Selby (2008) “los procesos de paz son acuerdos políticos entre élites cuyo objetivo a menudo no es tanto la «paz» como la reconfiguración de la hegemonía nacional o la legitimidad internacional. Los procesos de paz son fenómenos reformistas, conservadores y distan mucho de ser revolucionarios, por lo que a menudo no sientan las bases para las transformaciones sociales necesarias para una paz sostenible” (p. 13).

principalmente como algo susceptible de persuasión y coerción. De acuerdo con Mac Ginty (2016), esta visión se basa en una forma de ver de superioridad que tiende a ignorar o suprimir costumbres autóctonas, despojándolas de agencia y complejidad y sirviendo a los proyectos de intervención.

Si bien la construcción de la paz intentó, en su momento, dar el “giro local” (Mac Ginty, 2016; Richmond, 2011; 2020; Lederach, 1998), este ha sido parcial y problemático. En primer lugar, porque no se cuestionó las estructuras de poder ni los marcos normativos hegemónicos; en segundo lugar, se redujo lo local a estructuras casi estatales que ignoran las múltiples formas en que se articulan las relaciones sociales, los liderazgos autónomos, las identidades colectivas y las memorias comunitarias. En tercer lugar, se universaliza las necesidades humanas, sin necesidad de un espacio de reconocimiento o respeto hacia las contribuciones propias de cada colectividad que van de la mano con su ontología.

Actualmente, las reflexiones críticas han puesto en evidencia que la construcción de la paz está envuelta en el “problema” de la diferencia (Joseph, 2018); o bien la silencia mediante marcos universales, o la reducen a una categoría funcional, sin atender a la diversidad de roles e identidades de los actores involucrados. Por todo ello, es indispensable en este trabajo, repensar críticamente lo que entendemos de “local” en los procesos de construcción de paz. Aquí, no se trata de romantizarlo como si fuera portador de paz, al contrario, se busca reconocer que lo local es un espacio múltiple, conflictivo y transnacionalmente conectado. Por tanto, en este texto, se entiende lo local como las ontologías y epistemologías de los pueblos indígenas, especialmente en relación con sus maneras de comprender, experimentar y construir la paz y el conflicto.

2.1.2 Conflicto

Ahora bien, bajo la mirada del proyecto moderno/colonial también nos lleva a preguntarnos ¿qué realmente entendemos por conflicto? El conflicto, es conocido y gestionado desde una lógica profundamente arraigada en compromisos ontológicos que privilegian la homogeneidad, la dominación y el control, reproduciendo un modelo de conocimiento que fragmenta, reduce y deshumaniza toda la complejidad de las relaciones humanas y no humanas. De acuerdo con Lederach (1998), el conflicto es la multiplicidad de grupos e individuos compitiendo por el reconocimiento y el poder³⁸.

³⁸ Cabe destacar que esta afirmación no refleja la propuesta ontológica o prescriptiva de Lederach, sino su diagnóstico sobre cómo el paradigma tradicional y hegemónico ha entendido el conflicto. Se incluye esta referencia

Siguiendo a Galtung (2007), el conflicto es conceptualizado como una secuencia lineal: “comienza objetivamente, adquiere una vida interna y actitudinal, y encuentra una expresión externa y conductual, verbal y/o física, violenta o no” (p. 23). En esta comprensión, el “yo” que busca controlar al mundo se convierte en el centro, negando la autonomía y la agencia del “Otro”. Esto se debe a que,

En primer lugar, existe una tendencia en gran parte de la literatura académica y de políticas a producir análisis demasiado prolijos de los conflictos. En segundo lugar, los relatos de los conflictos a menudo son demasiado estáticos, se centran en la naturaleza aparentemente inmutable de las actitudes y la antipatía casi eterna que los actores del conflicto tienen entre sí. En tercer lugar, los relatos dominantes de los conflictos a menudo son de arriba hacia abajo o están demasiado restringidos a los actores principales, como los gobiernos y los grupos armados (Mac Ginty, 2011, p. 3).

Por tanto, es fundamental cuestionar esa ontología subyacente de esta concepción. En la cultura occidental la “lucha, “enfrentamiento” y combate” consolidan una visión negativa que rechaza el desacuerdo y la divergencia como experiencias legítimas y potencialmente enriquecedoras. Este rechazo a la diferencia como valor es un efecto directo del proyecto moderno/colonial que define la alteridad como déficit, amenaza y exclusión. Según Fuat Gürsözlü (2014) “la violencia hacia las diferencias es muy común, ya que individuos y grupos consideran las diferencias existentes y el surgimiento de nuevas identidades como amenazas a su propia existencia y forma de vida” (p. 101).

En este sentido, se sostiene que son los compromisos ontológicos – las maneras de ser, estar, conocer, ver en el mundo- los que configuran los conflictos. En la visión tradicional, el conflicto es una competencia por recursos infinitos bajo la lógica de “ganar o perder” (Graf; Kramer; Nicolescou, 2007). Este enfoque perpetúa la lógica de suma cero, incapaz de comprender los aspectos relacionales, emocionales y simbólicos que subyacen a los conflictos.

En otras palabras, se busca “racionalizar” el conflicto, sin embargo,

la deficiencia radica a menudo en que estos enfoques no logran transmitir el hecho de que muchas dinámicas de conflicto son "irracionales" e inconscientes para las partes en conflicto; en particular, no logran inculcar la necesidad de creatividad, espontaneidad, autorreflexión y empatía (Graf; Kramer; Nicolescou, 2007, p. 126-127)

Esto genera que se siga considerando al conflicto como una patología que requiere soluciones terapéuticas universales, desconectadas de los contextos y las relaciones. Esto conduce a intervenciones que no generan una paz vivida por las poblaciones. Como señala Richmond (2010), “el enfoque de primera generación, comúnmente equiparado con el realismo político, se basa en el supuesto de que el conflicto es biológico (el argumento de la inherencia)

precisamente porque el autor identifica esta concepción como el nudo crítico que debe ser problematizado y superado desde la transformación de conflictos.

y en un discurso limitado centrado en el Estado que excluye a los actores no estatales e ignora las cuestiones no centradas en el Estado” (p. 17).

Es este acto de dominación y de imposición de un orden que no admite la diversidad ni la diferencia como legítimas sino como amenazas o anomalías a ser eliminadas, el problema ontológico fundamental del conflicto. En resumen, el conflicto desde el lente ontológico moderno/colonial, no es solo una disputa entre actores con intereses divergentes, sino también surge de la negación del “otro”: de sus prácticas, de su cosmovisión, de su forma de ver la(s) realidad(es) y el/los mundo(os).

Esta alteridad es vista como conflictiva y por ende una perturbación al orden universal homogéneo que hay que controlar con acciones violentas o no. Como señala Qin (2018), el conflicto es percibido como un problema a ser resuelto mediante eliminación del otro y no como una oportunidad para el reconocimiento y diálogo. Además, basado en la separación, el conflicto conduce a la competencia y/o exclusión donde los intereses individuales – Estados, élites, actores “racionales”- predominan. Esto, por su vez, imposibilita comprender los conflictos socioambientales – territoriales, ecológicos o identitarios.

Ante esta incapacidad analítica y operativa para abordar la complejidad de las disputas contemporáneas, resulta insostenible mantener el estudio de la paz y el conflicto anclado a onto-epistemologías dualistas. Es precisamente en respuesta a esto que el siguiente apartado se adentra a entender los Estudios para la Paz desde un marco relacional. Esta perspectiva crítica propone un giro radical, donde posiciona la conectividad, la complementariedad y el pluriverso como ejes importantes.

2.2 ESTUDIOS PARA LA PAZ RELACIONALES

La afirmación de la primera parte ha sido que, al demostrar sucintamente los límites del pensamiento tradicional occidental con sus características dualistas, antropocéntricas, historicistas, racionalistas e individualistas, el giro relacional en los Estudios para la Paz pone a disposición una base amplia de perspectivas con una óptica necesaria para abordar fenómenos, prácticas y dinámicas que atraviesan las múltiples comunidades humanas y no humanas y sus interacciones. En otras palabras, se sostiene que un enfoque relacional, con una ontología relacional y centrado en la diversidad y el respeto por lo diferente y el resto de la naturaleza, puede proporcionar la herramienta necesaria para comprender los diferentes contextos de paz y conflicto.

El enfoque relacional emergió como una respuesta a estas limitaciones y a la necesidad de abordar de forma crítica la complejidad de fenómenos en la política internacional, como los conflictos intraestatales, interculturales y socioambientales. Kurki (2019) afirma que las ciencias sociales y las humanidades han experimentado una revolución relacional desde finales del siglo XX³⁹ con el interés de analizar el mundo en termino de relaciones en lugar de objetos, leyes y patrones dados.

Desde esta óptica, en lugar de enfocarse en entidades o actores aislados, se centra en cómo las interconexiones y las interacciones entre humanos y no humanos afectan a todos y cómo las soluciones pacíficas deben ser construidas en colaboración y respeto mutuo. Al hacer visible esta dimensión, la relacionalidad permite que nuestras acciones, intereses e intenciones de entender el conflicto y construir la paz, sean examinados frente a los aspectos homogéneos y universalizantes que impiden la conexión con “el otro” categorizado como atrasado, inferior y pobre en conocimiento. La apertura ontológica y por ende epistémica hace que la práctica de paz y conflicto sea múltiple, es decir, multidimensional y multitemporal (Lederach, 1997); y haga concebible un carácter multinivel (Oliveira, 2017; Barsh; Webel, 2022).

Esta propuesta ontológica relacional que emerge de la lucha de las comunidades indígenas⁴⁰, además de poner en cuestión los principios fundamentales del pensamiento europeo, propone un quehacer académico distinto. Los intentos de concebir un mundo más interconectado y menos realista/liberalista pueden considerarse parte del esfuerzo amplio de descolonizar los Estudios para la Paz. De acuerdo con Lau y Seedat (2017), este giro supone una “intervención conceptual” que interpela los binomios – local versus internacional, paz versus conflicto, tradicional versus moderno- para privilegiar significados, experiencias y prácticas ancladas a los protagonistas en contextos de conflicto y procesos de paz.

Además, la relacionalidad permite problematizar la tendencia a universalizar la forma de ver el conflicto – como mera lucha de intereses-, y la paz desde un paradigma liberal. Evidencia la necesidad de reconocer que estos términos deben ser situados, plurales, no lineales que se construyen desde las capacidades, saberes y prácticas.

³⁹ De acuerdo con Escobar (2012) “En un contexto marcado por crisis ecológicas y sociales cada vez más acentuadas, surgen de forma cada vez más ineludible los discursos sobre la Transición de una sociedad a otra o a otro modelo civilizatorio, esta transición podría conducirnos más allá del Universo de la modernidad —la idea de Un Mundo único bajo la hegemonía de ciertas concepciones de la racionalidad, el individuo, la ciencia, el mercado y la economía— hacia un verdadero pluriverso de mundos socio-naturales. Asimismo, argumenta que lo que está en crisis no son sólo cuestiones de economía, justicia o representación, sino de formas enteras de saber, ser y hacer el mundo (Escobar et al., 2024)

⁴⁰ La relacionalidad primero fue estudiada en el campo antropológico y sociológico, en autores como Escobar (2012; 2019; 2024), Marisol de la Cadena y Mario Braser (2018), para después movilizarse hacia las Relaciones Internacionales en obras de Cristina Rojas (2016), Amaya Querejazu (2016).

A partir de esta basa ontológica, la movilización de los principios y características fundamentales relacionales – mencionados en el primer capítulo- no solo constituyen un simple ejercicio teórico, sino una apuesta transformadora que permite resignificar las formas de comprender y abordar la paz y el conflicto en clave relacional. En primer lugar, el principio del equilibrio invita a concebir la paz como una práctica continua de ajuste, construcción y cuidado de las relaciones, más que un estado estático o meta final.

Como señalan Brigg y Walker (2022) “La búsqueda del equilibrio y la armonía relacionales adopta una amplia gama de formas, aunque están menos institucionalizadas y formalizadas de lo que tienden a esperar los estudios dominantes sobre paz y conflicto” (p. 597). Esta perspectiva destaca que las personas como seres sociales y relaciones ejercen su autonomía frente a la centralidad del Estado. La paz se entiende como un proceso dinámico, diverso y sostenido por vínculos.

Al contrario, el desequilibrio, permite concebir al conflicto como una ruptura de las relaciones, una agresión al tejido vital de las conexiones entre individuos y sus comunidades; y, al mismo tiempo, como una oportunidad para la transformación creativa y regenerativa de los vínculos. Esta comprensión se corresponde con la tradición Maya, donde el conflicto es entendido dentro de “un sistema reparador: se persigue atender lo dañado, partiendo de la necesidad y responsabilidad que se tiene con la naturaleza, el cosmos y el ser humano [...], implica resolver conflictos con esos tres elementos y no causar daño a ninguno, cuando eso sucede, se pierde el equilibrio” (Arifin-Cabo, 2011, p. 4). Esta frase destaca el conflicto como una agresión al equilibrio vital relacional- individuos-naturaleza y cosmos. Por ello, el objetivo principal es reconstruir ese desequilibrio entre las partes en conflicto.

En segundo lugar, el principio de complementariedad rompe con la lógica predominante en las ciencias sociales modernas, puesto que, promueve una visión donde las diferencias – ontológicas, culturales, epistémicas- no son amenazas, sino componentes necesarios de procesos relacionales que posibilitan la coexistencia en diversidad. Para Tanabe (2022),

la trascendencia del pensamiento dualista nos permite apreciar que lo opuesto a una verdad profunda es otra verdad profunda y sostener un pensamiento ambos/y complementario y múltiple.⁴³ En consecuencia, la capacidad para el pensamiento sintético e integrador y la apreciación de la diversidad de valores y perspectivas pueden perfeccionarse para entablar un diálogo constructivo con quienes están en conflicto (Tanabe, 2022, p. 43).

Este enfoque resuena con lo que Galtung (2010) plantea en torno a la necesidad de trascender los binarismos en los procesos de transformación de conflicto. El autor señala que se tiende a reducir las soluciones de un solo punto “siempre debo ser el ganador o doy el

perdedor permanente; o se limitan a sólo dos posibilidades: o eres tú o soy yo (*Ibidem*, p. 31). No obstante, al imaginar las alternativas – como el compromiso de una nueva realidad mediante “ambos/y”- se abre un espacio para la “trascendencia positiva” (Galtung, 2010). En otras palabras, es un espacio para crear una solución que integra elementos de todas las partes sumergidas en el conflicto.

Por último, el principio del reconocimiento adquiere una dimensión relevante dentro de este debate. Este fundamento no solo se limita al jurídico – en derechos- sino que está orientado hacia la aceptación de la alteridad como constitutivo de la propia existencia. Esto abre la posibilidad de una paz que “implique un respeto compartido por la identidad del otro, o en contextos más profundos, una empatía compartida” (Gnoth., *et al.*, 2022, p. 104). En palabras de Lau y Seedat (2017), el reconocimiento aprecia las identidades ontológicas y deja de lado la identidad categórica del yo.

En complemento, Tanabe (2022) expone que el reconocimiento

promueve un sentido de responsabilidad para actuar en relaciones interdependientes e interconectadas y nos impulsan a hacer un esfuerzo para satisfacer las necesidades básicas de todos más allá de los límites del grupo y promover la justicia para los demás, así como para nosotros mismos. Esto no significa que todos logremos cualitativamente el mismo bienestar, las mismas necesidades básicas y la justicia. Más bien enfatiza que tomamos conciencia de la naturaleza interdependiente e interpenetrante de diferentes ideas y objetivos de paz y necesidades básicas y hacemos una contribución mutua para ayudarnos a lograr las ideas de paz de cada uno (Tanabe, 2022, p. 140).

Es este desplazamiento a lo ontológico el que reformula la manera en cómo se construye la paz y nos invita a considerar las condiciones relacionales más amplias que hacen posible su emergencia. En este punto, las características de la ontología relacional – diversidad, diferencia, pluriversalidad, colectividad y coexistencia- adquieren centralidad, ya que permiten comprender las dimensiones constitutivas de una forma de habitar, ver, hacer el/lo(s) mundos y de relacionarse con humanos y no humanos.

La diversidad y la diferencia son dos condiciones que implican la misma posibilidad co-constitutiva: Coexisten múltiples formas de vida, saberes, prácticas, y cosmovisiones que son reconocidas y respetadas en la interdependencia. La ontología relacional, al estar abierta a la diferencia, reconoce como los diferentes actores con sus respectivas cosmovisiones, narrativas o percepciones del conflicto pueden ser fuentes de tensiones, pero también pueden ser puntos de partida para la construcción de puentes y la reconciliación hasta lograr una paz.

Adjei y Hancock (2022) señalan que los actores y contextos locales, al igual que otras unidades sociales “pueden ser excluyentes y violentos, [...] por lo tanto, es importante renunciar a visiones idealizadas de los “otros” como unidades armoniosas” (p. 755). Así, es crucial

reconocer cómo las acciones de un actor afectan y son afectadas por las acciones de otros, puede conducir a patrones de cooperación o confrontación. Teniendo esto en cuenta, unos Estudios para la Paz relacionales resaltan la interdependencia entre las partes involucradas y la importancia del diálogo y la negociación en la transformación de conflictos y construcción de paz.

Estas características permiten recuperar y revitalizar enfoques de paz basados en la cultura. Brigg y Walker (2022) refieren que la cultura abarca “valores y enseñanzas tradicionales para crear procesos sólidos y sostenibles diseñados para abordar los desafíos contemporáneos” (p. 595). En otras palabras, “cada grupo social ha desarrollado sus propias estrategias de transformación de conflictos a lo largo del tiempo, arraigadas de manera única en la cultura local y transmitidas en generación” (Cogan; Sakai, 2022, p. 2-3).

Asimismo, Brigg (2018) afirma que “responder a la diferencia a través de un marco relacional-esencial requiere poner en primer plano no el marco teórico en sí, sino el acto de relacionarse en combinación con otorgar a la diferencia el respeto que conlleva verla como esencial” (p. 10). Esto significa que al elogiar la diferencia se acepta la singularidad de cada individuo o comunidad, al mismo tiempo que se evoca interdependencia de nosotros mismos.

El reconocimiento de las dos nociones anteriores conduce necesariamente a la pluriversalidad. La relacionalidad es pluriversal, puesto que, desplaza la idea de un único mundo hacia el reconocimiento de la existencia de muchos mundos interrelacionados. Esta conexión permite imaginar y construir formas de paz que no buscan imponer un modelo universal, al contrario, promueven la emergencia de soluciones diversas y situadas. En el conflicto este lente permite estudiar las diferentes formas de hacer, ver y sentir el conflicto.

Por tanto, los Estudios para la Paz no solo son relacionales, sino también pluriversales. Las múltiples conexiones nacidas de la relacionalidad como la de los seres humanos y la naturaleza, amplía la narrativa de cómo los conflictos también pueden surgir de la relación con el medio ambiente y cómo la paz podría estar vinculada a la armonía con la naturaleza. Marije Luitjens (2022), señala que es necesario una resiliencia socio-ecológica en los contextos de paz y conflicto, puesto que, las personas y la naturaleza dependen unas de otras.

Esta visión pluriversal también enfatiza que la existencia misma se constituye en y a través de la colectividad. También llamada en este trabajo como comunidad, esta dimensión, subraya la centralidad de las prácticas colectivas de cuidado, reciprocidad y responsabilidad compartida. En las prácticas de paz, busca ir más allá de la exposición objetivista de actores autónomos sobre quién y que es importante – élites internacionales, legisladores estatales,

occidente- en la Relaciones Internacionales (Richmond 2020). Esto, permite reintroducir la dimensión comunal y cooperativa que subyace a los procesos de paz.

Por último, la relacionalidad permite pensar la coexistencia en los Estudios para la paz, en la medida en que, articula que la idea de paz relacional no requiere la eliminación de los conflictos, sino que acepte su transformación a partir de prácticas que sostengan la vida en común en medio de diferencia y tensiones (Mac Ginty, 2021). En otras palabras, se traduce en una visión de la paz como proceso dinámico y no como un estado final o ideal de armonía total.

De acuerdo con Atay (2018), “nuestra existencia depende de la coexistencia del otro vivo y del otro no vivo. En la ética ecológica, la noción de “nosotros mismos” conduce a un sistema de valores y un conjunto de prácticas a través de las cuales las personas llegan a apreciar toda la matriz de la vida” (p. 341). Desde esta perspectiva, el entorno de la vida se concibe como una implicación activa. La paz emerge en la capacidad de reconocer y sostener vínculos significativos con los otros, asumiendo la pluralidad como condición constitutiva de lo común.

Estas consideraciones sobre los compromisos ontológicos, principios y características reconfiguran no solo la comprensión de la paz y conflicto, sino también el modo en que se delimita la unidad de análisis en los Estudios para la Paz, lo que nos conduce a repensar críticamente este marco. Pensar relacionalmente los Estudios para la Paz también implica reflexionar su unidad principal de análisis. Según Richmond (2020) las Relaciones Internacionales durante mucho tiempo han mantenido un único nivel de análisis para interpretar el mundo: el Estado. Desde este criterio, la idea de que la formación y la supervivencia del Estado en el conflicto son fundamentales para pensar una paz, se vuelve reductivo. Para Mac Ginty (2021).

si bien disciplinas como la sociología y la antropología están acostumbradas desde hace tiempo a analizar lo cotidiano y a considerar al individuo, la familia u otros grupos sociales como unidad principal de análisis, la mayor parte de la ciencia política y las relaciones internacionales convencionales no lo están. Para quienes provienen de estas últimas disciplinas, puede que se requiera un doloroso desaprendizaje disciplinario para ver más allá de un mundo en el que los Estados y las instituciones políticas formales dominan el horizonte conceptual (Mac Ginty, 2021, p. 28)

En este sentido, desde la década de los XX surgió la necesidad de adoptar perspectivas más holísticas y dinámicas. Ante esto, el enfoque relacional fue percibido en nociones como “el giro local o una paz desde abajo” (Lederach, 1997), la “paz híbrida” (Richmond; Mitchell, 2012), y la de “paz adaptativa” (Coning, 2018), y más adelante en proyectos como la Guía de las Naciones Unidas para la Mediación Efectiva que sugiere recurrir a las formas autóctonas de gestión de conflictos y transformación de disputas.

Este trabajo se enfoca, específicamente, en reconstruir y/o resignificar la noción de lo local como unidad de análisis. En los Estudios para la Paz, el giro “local” ha sido acuñado como una respuesta a las limitaciones de las intervenciones estandarizadas y jerarquizadas que caracterizan a la paz liberal. No obstante, pese a su aparente apertura, sigue anclado a marcos profundamente coloniales y funcionalistas que lo instrumentalizan como una herramienta para asegurar la efectividad de los procesos de pacificación. En este sentido, siguiendo la advertencia de Adhikari (2023), es necesario problematizar la tendencia de concebir lo local como un espacio homogéneo, apolítico y culturalmente esencializado, que puede ser movilizado para legitimar acciones de “arriba hacia abajo”.

En contraposición a esta instrumentalización, en este trabajo, se plantea comprender lo local como un espacio de existencia ontológica, encarnado en las experiencias de los actores históricamente marginados – comunidades indígenas, y afrodescendientes-, y, que han sido víctimas de los conflictos armados, de los procesos extractivistas y del silenciamiento sistemáticos de sus voces en los procesos de paz. Esta noción se sitúa en la línea de Escobar (2012), para quién lo local es una expresión ontológica de mundos otros, de comunidades que han sostenido luchas por la autodeterminación y la defensa de formas de vida que no se alinean con las lógicas de la modernidad/colonialidad.

Al pensar una paz relacional desde lo local, se pone énfasis en las víctimas del conflicto como centrales de cualquier proceso, ya que, “si bien las víctimas suelen ser el centro de cualquier discurso de paz, casi nunca tienen la oportunidad de hablar por sí mismas, lo que las coloca en una posición peligrosa y ambigua” (Boege, 2022, p. 1285). En este sentido, la pacificación indígena⁴¹ ofrece un ejemplo paradigmático, puesto que, además de estar profundamente arraigados a las cosmologías relacionales, han sido las principales víctimas durante 500 años de procesos continuos de colonización, despojo territorial, violencia estructural/directa/cultural y epistemicidio, que han buscado sistemáticamente invisibilizar y subordinar sus formas de vida, sistemas de conocimiento y sus prácticas de paz.

En consecuencia, al ampliar la conceptualización de lo local se reformula la idea espacial-relacional. Esta idea se refuerza en las palabras de Brown (2020), quien sostiene que,

⁴¹ El uso del término “pacificación indígena” en esta investigación exige una precisión ontológica y epistémica. En el discurso del proyecto moderno-colonial, la pacificación operó históricamente como un mecanismo estatal de asimilación, control contrainsurgente e imposición de un orden jurídico sobre poblaciones subalternizadas, perpetuando lógicas dicotómicas de “salvajismo/civilización”. Sin embargo, en el presente texto, el concepto se desmarca diametralmente de dicha acepción hegemónica, puesto que se emplea para ilustrar un ejercicio de reapropiación semántica y política por parte del movimiento indígena y la cosmovisión maya. Este término no denota aquí la recepción pasiva de un orden asimilacionista, sino la agencia activa de las comunidades para reclamar el cese de la violencia estructural y reivindicar una paz anclada en sus propios modos de vida.

el lugar y la ubicación ofrecen una forma alternativa de abordar “lo local”, libre de la implicación de estar en el eslabón más bajo de una “cadena del ser”. Recuperar un sentido de lugar puede ayudarnos a escuchar en sus propios términos las reivindicaciones de muchos pueblos marginados que, en sus luchas por la autodeterminación o para evitar la destrucción ecológica, afirman su significado fundacional (Brown, 2020, p. 432-433).

Este giro espacial no es un contenedor inerte o neutral, sino son redes dinámicas de interconexión, un espacio de pluralidad ontológica y de agencia política, dentro del cual las comunidades afectadas por los conflictos armados no solo resisten, sino que también crean y sostienen cotidianamente otras formas de ver el conflicto y por ende de la construcción de paz. Lo local se desplaza de la idea reduccionista de “ubicación geográfica” y se comprende como una configuración ontológica relacional donde se articulan experiencias, saberes y prácticas situadas.

En línea con esta resignificación, pensar lo local requiere una óptica bidireccional, es decir un enfoque que “no intenta combinar diferentes enfoques, una práctica que a menudo se ha realizado a expensas de las formas de conocimiento indígenas. Persigue un compromiso activo con ambas formas de conocimiento, involucrando resonancias y lidiando con disonancias, creando así un mutualismo de conocimiento” (Brigg; Walker, 2022, p. 598). Sería un proceso que persigue la colaboración en la construcción de paz, respetando la diferencia.

De igual manera, este posicionamiento implica reconocer que las comunidades locales no son homogéneas, ni intrínsecamente armoniosas, sino que también están atravesadas por jerarquías, tensiones y conflictos internos (Adjei; Hancock, 2022). Según Mac Ginty (2011) hay una tendencia en la literatura sobre la romantización de los enfoques indígenas, consuetudinarios y tradicionales para la construcción de la paz. Por ello, el reconocimiento de otra unidad de análisis, como lo local, debe ir acompañado de una crítica a las idealizaciones románticas que asumen estos actores como garantes automáticos de paz.

Por tanto, se afirma que la paz no puede lograrse solo a través de acuerdos políticos formales estandarizados donde el Estado es el principal actor, sino que requiere la construcción de relaciones justas y equitativas en todos los niveles de la sociedad, por eso, un proceso relacional implica el reconocimiento del otro, la reparación de las relaciones dañadas y la creación de nuevos lazos de solidaridad y cooperación. Al involucrar a los diversos actores locales en el diseño, implementación y monitoreo de construcción de paz, se otorga agencia en la reconstrucción de su propia sociedad. Las soluciones y estrategias de paz surgen de su cosmovisión, reafirma la identidad y cultura, y se elabora políticas adecuadas a las realidades específicas de cada comunidad.

Desde esta perspectiva, la agenda de Estudios para la Paz debe desplazar la pretensión de universalidad y homogeneidad, para asumir en su lugar, un carácter situado, plural y procesual. Esto implica considerar las ontologías y sistemas normativos comunitarios/locales no solo para una transformación conceptual, sino también ética y política. En este marco, resulta necesario profundizar en el concepto de paz relacional como una propuesta que desborda las comprensiones tradicionales.

2.2.1 La Paz Relacional

Pensar la paz ha planteado preguntas difíciles, ¿cómo se constituye? ¿se trata de una paz única o múltiple? ¿los actores del conflicto ven la paz que quiere la gente sobre el terreno? ¿todos buscan los mismos objetivos para lograr la paz? ¿significa la paz lo mismo para todos? La paz, como otros términos, es difícil de definir. Por tanto, estas cuestiones nos obligan a reflexionar sobre cómo puede verse, estudiarse y practicarse en términos más críticos. La relacionalidad abre un enfoque particular en el cual, la paz siempre está y se construye constantemente y no es más una meta consciente de momentos contrarios al conflicto. Este apartado explora la noción de paz relacional desde una perspectiva crítica, destacando su carácter situado, plural y dinámico.

En este sentido, Lehner (2023) afirma que “la paz es un esfuerzo relacional que exige negociación y reflexión constantes. Cada individuo tiene experiencias de paz diferentes y la interpreta de distintas maneras; la paz está estrechamente relacionada con las necesidades humanas y más que humanas” (p. 52). La cuestión relacional está en el corazón de la transformación para crear sociedades socialmente justas y políticamente inclusivas, puesto que, requiere entender las diferentes ontologías con el fin de “mejorar el entendimiento mutuo entre los actores, lo que se entiende que genera mayores cualidades de paz con el tiempo” (Gnoth., *et al*, 2022, p. 104).

La paz relacional ha ganado fuerza tras el giro crítico de los Estudios para la Paz (Gnoth., *et al*, 2022). Este enfoque desplaza el fracaso realista que reside en la naturaleza humana o el de las instituciones liberales reflejadas en la paz negativa y positiva, materializadas en la paz liberal. Como consecuencia, la relacionalidad emerge como un proceso dinámico, una comprensión de paz que se reproduce a través de múltiples interacciones simultáneamente, un proceso de diálogo que surge del encuentro – seres humanos y no humanos- de la expectativas, prácticas e identidades sociales, políticas y económicas de sus participantes. Al enfatizar en actores se borra la idea de paz dada y se abre hacia la construcción.

Según Richmond (2010), “implica una forma emancipadora de paz que refleja los intereses, identidades y necesidades de todos los actores, estatales y no estatales, y apunta a la creación de un marco discursivo de acomodo mutuo y justicia social que reconozca la diferencia” (p. 26). De acuerdo con esta visión, dicha apertura hacia lo diverso es precisamente la que permite visibilizar y valorar otras formas de concebir y practicar la paz, en particular aquella que emergen de la ontología indígena⁴².

Este trabajo se refiere a la paz relacional que se configura en un nivel de análisis diferente y se centra en las formas locales indígenas⁴³, donde las nociones de paz no responden a esquemas universalistas, ni a técnicas estandarizadas. Al contrario, se arraigan en procesos comunitarios sustentados en sus prácticas y formas de vida relacionales. Mac Ginty (2011) plantea que,

es importante destacar que estos enfoques no implican necesariamente técnicas específicas de resolución de disputas o reconciliación. Estos enfoques a menudo implican rituales y prácticas simbólicas y funcionales específicas del contexto, [...], los enfoques implican mucho más que técnicas observables específicas. Deben ubicarse en su hábitus cultural más amplio, o la forma en que los individuos y las comunidades ven e interpretan el mundo, se comunican entre sí y actúan (Mac Ginty, 2011, p. 47)

De manera complementaria, en un artículo sobre los enfoques indígenas a la paz, Morgan Brigg y Polly Walker (2022) sostienen que la paz se describe como una forma de equilibrio y armonía entre todas las relaciones que componen el cosmos, es decir, existe un relacionismo profundo que une a los humanos con diversos seres y entidades no humanas, que deben ser tomados en cuenta. A esto, Boege (2022) argumenta que la construcción de paz relacional abriría “espacio para el diálogo intercultural, de visiones del mundo, de valores, normas y prácticas” (p. 556), que deben estimular, facilitar y crear el espacio para el surgimiento de una paz autosostenible, eliminando la entrega unilineal de una paz universal, fija y homogénea.

Desde esta perspectiva, las ontologías indígenas sobre paz o conflicto están necesariamente arraigadas a sus comunidades específicas, tienen elementos muy localizados – simbólicos, ceremonias, siembra, relaciones entre naturaleza y humanos- que no pueden aplicar en uso común a otros pueblos/comunidades. Además, esto permite ilustrar cómo la paz

⁴² El término indígena suele aplicarse a los pueblos una región antes de que fuera/sea colonizada por actores y tecnologías del norte global. En Guatemala existen tres grupos indígenas: los mayas, xinka y garífuna.

⁴³ Colocar en primer plano la ontología relacional indígena, va de la mano con la idea de Escobar (2011) en su texto “Más allá del desarrollo”, el cual recalca que “en muchas movilizaciones político-culturales en América Latina en la actualidad está en juego la activación política de las ontologías relacionales; estas movilizaciones, por lo tanto, remiten a una forma diferente de imaginar la vida, a otro modo de existencia” (p. 43). Así también, busca que las ontologías indígenas no se romanticen, y no sean tratadas como un instrumento político externo e impuesto.

relacional se distancia radicalmente de los compromisos ontológicos del proyecto moderno/colonial que tienden a desarraigar las prácticas sociales.

A partir de lo anterior, es posible identificar algunas dimensiones clave de la paz relacional. En primer lugar, la paz relacional ofrece una perspectiva posthumanista/ecológica, al reconocer que la naturaleza también es objeto de violencia dentro de un conflicto. Al destruir formas de existencia vivas y no vivas en el planeta, los humanos amenazan incluso su propia existencia (Jeong, 2000). Por lo tanto, como evidencia Courtheyn (2017), se necesita pensar en una “paz transrelacional radical, de dignidad ecológica, que requiera prestar atención a la raza, la biosfera y la política de solidaridad autónoma” (p. 3). Esto significa repensar en una pluralidad de paces hacia y con la naturaleza.

En segundo lugar, al promover la autodeterminación y la autonomía de los pueblos, la paz relacional moviliza los compromisos modernos/colonial de homogenización e imposición de modelos universales de sociedad. La aspiración de gobernarse a uno mismo y controlar la propia vida simboliza el ideal de la igualdad de los pueblos (Jeong, 2022). Esta visión, asimismo, abre el camino hacia la diversidad de luchas para lograr el reconocimiento de la identidad y el estatus grupal. La defensa de los derechos colectivos pasa a ser un componente central, dentro del cual, las comunidades minoritarias excluidas resisten por preservar sus características políticas económicas y culturales en respuesta a los desafíos del centro dominante.

Asimismo, se interpela la idea de paz como una condición estática y lineal -alcanzable, destacando su carácter dinámico, situado y plural, y cómo tal requiere un proceso de construcción continua⁴⁴. Por tanto, la paz relacional destruye esa perspectiva temporal e histórica, apostando por una comprensión de la paz como una red de múltiples interacciones a través del tiempo, el espacio y los niveles (Jarstad., *et al*, 2023). Esta comprensión invita a entenderla como un proceso territorialmente anclado, que se teje a partir de interacciones, lugares, memorias y prácticas específicas.

Por ello, la relacionalidad también invita a pensar la paz como una experiencia situada, es decir, basada en el lugar. Esta visión parte de un fenómeno espacial, “como algo que hay que

⁴⁴ Para Francisco Muñoz (2021) la paz es imperfecta, es un proceso de construcción e interrelación con varios actores y en diversos escenarios, además, “Este enfoque nos permite también pensar la paz como un proceso un camino inacabado. Así puede ser entendida la frase de Gandhi no hay camino para la paz, la paz es el camino. No podría serlo de otra manera, las realidades sociales y ambientales «evolucionan» continuamente, las formas conflictivas también. La paz así no es un objetivo teleológico sino un presupuesto que se reconoce y construye cotidianamente. Esta comprensión del carácter «procesal» de la paz, que es importante en sí mismo para el avance de la praxis pacifista” (Muñoz, 2001, p. 11)

crear y construir sobre la base de la gente y los recursos del lugar” (Lederach, 1994, p. 14). Brown (2020) plantea que,

para muchas personas, indígenas o no indígenas, el lugar es una afirmación psíquica, espiritual y material del “fundamento” de su ser y su vida, una declaración de autodeterminación colectiva y personal y una base de seguridad que debe defenderse o promoverse frente al conflicto, la marginación sistémica o la destrucción ecológica (Brown, 2020, p. 433)

Esta visión convierte a la paz en un lenguaje para promover enfoques participativos, inclusivos, éticos y legítimos a partir de un diálogo ontológico que se yuxtapone y contrasta con la idealización del consenso y beneficio mutuo lideradas por la democracia liberal. El diálogo proyecta la creación de un terreno común flexible y creativo para la coexistencia, donde las prácticas se basen en entendimientos compartidos y en el reconocimiento de las diferencias. De este modo, la paz relacional concebiría al espacio como un lugar de diversidad o diversidad de lugares.

En consecuencia, la paz relacional también incorpora prácticas profundamente conectadas con los principios relacionales que se han planteado: reconocimiento, complementariedad, equilibrio y desequilibrio. Un ejemplo de estas prácticas es la reconciliación, que puede entenderse como “un estado de paz en la relación, donde las entidades al menos no se dañan mutuamente y se puede empezar a confiar en que no lo harán en el futuro, lo que significa que la venganza se descarta como una opción” (Santa-Barbara, 2007, p. 174). En otras palabras, propone un espacio donde se validan simultáneamente la verdad y el perdón.

Así, la reconciliación se convierte en un espacio de reconocimiento en tanto implica admitir y legitimar la experiencia del otro. Como afirma Lederach (1998),

La reconciliación necesitará encontrar el modo de abordar el pasado sin quedarse encerrado en un círculo vicioso de mutua exclusividad inherente a ese pasado. Las personas necesitan la oportunidad y el espacio para expresar el trauma y el dolor provocados por lo que se ha perdido y la ira que acompaña al dolor y a las injusticias que han sufrido. Que las partes implicadas admitan y reconozcan la legitimidad de esa experiencia es determinante para la dinámica de la reconciliación. Una cosa es *conocer*; pero *reconocer* es un fenómeno social muy diferente. Llegar a admitir después de escuchar las historias de los demás da validez a la experiencia y los sentimientos, y representa el primer paso hacia la recuperación de la persona y de la relación (Lederach, 1998, p. 55).

Entonces, la reconciliación es una base para la transformación relacional, estableciendo condiciones para que el pasado sea admitido y el futuro pueda ser imaginado de forma conjunta. De este modo, la paz no se construye a partir de acuerdos formales, sino mediante encuentros que generan espacios sociales en los cuales los vínculos se transforman a través de procesos de escucha, validación y respeto. Tal como señalan Faccini (2020) o Strömbom y Bramsen (2022),

no se busca homogeneidad identitaria, al contrario, es un espacio de pluralidad que reconoce la coexistencia de diferencia y tensiones en las relaciones, es decir, es un espacio de complementariedad.

Además de la reconciliación, la resiliencia constituye otra práctica clave de la paz relacional. A través de la lente de la resiliencia, la paz relacional se concibe como una herramienta procesual que permite sostener el equilibrio dinámico propio de los sistemas sociales y ecológicos interdependientes. Como admite Luitjens (2022) “la resiliencia socio ecológica se convirtió en una forma integrada de comprender de qué manera las personas y la naturaleza dependen unas de otras” (p. 1281). De este modo, se entiende como un proceso continuo de autotransformación y adaptación a través de la interacción con entornos cambiantes reflejados en un desequilibrio.

En síntesis, la paz relacional es un proceso en construcción continuo que se teje a partir de las interacciones entre múltiples actores en contextos específicos. Esta perspectiva se orienta hacia la construcción de relaciones basadas en el reconocimiento, la complementariedad y la coexistencia de diferencias. No obstante, la paz no puede comprenderse de manera aislada del conflicto, puesto que ambos se encuentran imbricados como dimensiones de una misma trata de relaciones. Por ello, a continuación, se explorará cómo el conflicto puede entenderse desde una ontología relacional.

2.2.2 El Conflicto desde un Lente Relacional

Como fue señalado en el apartado 2.1.2, tradicionalmente el conflicto ha sido entendido desde marcos racionalistas, atomistas y funcionalistas, a saber: (1) como una disputa entre partes con intereses opuestos; (2) como la consecuencia de errores en la percepción o de cálculos fallidos; y, (3) como algo que puede resolverse mediante negociación y acuerdos formales impuestos internacionalmente. Esa caracterización ha sido ampliamente cuestionada.

En este sentido, Northrup (1989) identifica algunas de las debilidades de ver al conflicto y su resolución, al señalar que: primero, la creencia en la racionalidad de las partes es problemática, puesto que, lo que se entiende por racionalidad depende del contexto cultural; segundo, reducir el conflicto a percepciones erróneas resulta insuficiente, ya que este enfoque no logra captar la complejidad de los sentimientos y visiones del mundo que subyacen en las causas profundas del conflicto; y, en tercer lugar, asumir que los principios de resolución son aplicables universalmente, desconoce la necesidad de definir estrategias situadas en la dinámica de cada conflicto.

Esta perspectiva es insuficiente para comprender la complejidad de los conflictos contemporáneos de carácter político, social, étnico, cultural o socioambiental. Desde otra base ontológica – relacional- el conflicto deja de ser percibido como una disputa entre partes racionales con intereses incompatibles que necesitan una resolución y pasa a entenderse como una manifestación de desequilibrios en las relaciones interdependientes que sostienen la vida social, política y ecológica y necesitan una transformación de conflictos. Lederach (1998) afirma que “el conflicto no es nunca un fenómeno estático, al contrario, es expresivo, dinámico y dialéctico por naturaleza; está basado en las relaciones” (p. 92). Esta aseveración sitúa a la relacionalidad como parte del análisis dentro del cual, el conflicto surge cuando las relaciones se fracturan, desequilibran o se niegan.

Analizar el conflicto desde un lente relacional invita a comprender que las relaciones humanas, sociales y ecológicas son también su estructura constitutiva; este no se genera simplemente por intereses incompatibles, sino que se origina en la ruptura de vínculos relacionales, en la falta de reconocimiento y en la imposición de una única forma de ser, ver y conocer el/los mundo(s)/realidad(es). Como advierten Brigg y Walker (2022), “la falta de respeto a los patrones y relaciones mutuamente reconocidos que se consideran necesarios para una vida equilibrada, se considera una causa subyacente clave del conflicto” (p. 596).

En primer lugar, el conflicto afecta y transforma a todas las partes implicadas, de manera directa o indirecta. No hay actores completamente autónomas ni espacios “neutrales” fuera de la red de relaciones interdependientes. Como señala Lederach (1997), “la relación es la base tanto del conflicto como de su solución a largo plazo” (p. 26). En segundo lugar, el no reconocimiento alimenta la violencia y no abre puertas a su transformación.; además, como sostiene Peterson (2014) afecta la calidad de agencia de las personas, su capacidad de ser y existir en el mundo.

En palabras de Jarstad *et al.*, (2023),

el reconocimiento implica fundamentalmente al menos una aceptación de la existencia del otro. La autoimagen del otro se reconoce a través de concesiones simbólicas o materiales para demostrar las intenciones y actitudes pacíficas que tiene hacia el otro. El reconocimiento se asocia con valores como la dignidad, el honor, el estatus y el prestigio, y la falta de reconocimiento a menudo desempeña un papel clave para ayudarnos a entender por qué los conflictos violentos se prolongan” (Jarstad *et al.* 2023, p. 9).

En tercer lugar, la dimensión ontológica señala que el conflicto se origina por las formas de ser, conocer y existir en el/los mundo(s). Desde el pluriverso se reconoce la coexistencia legítima de diferentes mundos que se esfuerzan por preservar su existencia en sus interacciones,

por lo tanto, los conflictos son también “conflictos ontológicos” (Escobar, 2020; Blaser, 2013): luchas para defender modelos de vida alternativos frente a la imposición de un mundo único y hegemónico.

En opinión de Anders Burman (2017),

“no tiene sentido hacer una distinción precisa entre conflictos materiales/políticos por un lado y conflictos epistemológicos/ontológicos por el otro. Las dimensiones ontológicas y epistemológicas de la existencia humana están al centro de las luchas por recursos y el poder, así como están al centro de la resistencia contra el racismo, el sexismo, el ecocidio y la explotación, ya que, siendo luchas políticas y sociales, al mismo tiempo son luchas sobre conocimiento, el ser y la realidad (Burman, 2017, p. 162).

Así los pueblos indígenas, como los Mayas en Guatemala, no solo lucharon por sus territorios y la violencia directa, sino también por preservar su ontología, sus mundos y sus formas de vivir en armonía con la naturaleza y la comunidad que fueron destruidas en el conflicto armado. En este lenguaje, la dimensión ontológica “no solo se disputa la semántica del vivir bien, sino también la naturaleza misma de la realidad en la cual se supone se viva bien” (Jabri, 2023, p. 160). En muchos conflictos, lo que está en juego no solo es una definición de bienestar – acuerdos para el desarrollo, democracia, derechos humano- sino la misma existencia de mundos diferentes que se ven amenazados por otros.

En este sentido, el conflicto puede entenderse como un desequilibrio relacional que puede expresarse en múltiples dimensiones políticas, culturales, ecológicas y onto-epistémicas; y, es desde este punto de vista que, su transformación requiere algo más que negociación de intereses demanda un proceso de reparación, recomposición y cuidado de los vínculos rotos. Esta otra forma de ver el conflicto señala las condiciones que imposibilitan la coexistencia en diversidad y la garantía de procesos de paz sostenibles.

En la dimensión política, se manifiesta en la exclusión sistemática de ciertos grupos, “en el creciente resentimiento y violencia hacia las minorías y las diferencias culturales” (Gürsözlü, 2014, p. 93). En el plano cultural, el desequilibrio relacional implica la negación o desvalorización de las ontologías, cosmovisiones, tradiciones y formas de vida de comunidades subalternizadas. Ambas ópticas producen procesos de despojo identitario, de violencia estructural y cultural, y, pérdida de autonomía y autodeterminación.

Por otro lado, desde la perspectiva ecológica, se expresa una ruptura de los vínculos vitales entre los seres humanos y los ecosistemas de los que dependen, dando lugar a procesos de ecocidio, que deterioran las relaciones dependientes entre humanos y no humanos. El

conflicto va mucho más allá que la violencia directa hacia los humanos. Como afirma Jeong (2000),

La destrucción total del sistema ecológico, que recientemente se ha reconocido como una nueva forma de violencia, se basa en la noción persistente de que los humanos son independientes del mundo que están destruyendo. A través de diversas formas de ecocidio, la violencia infligida a la tierra produce relaciones desequilibradas no solo entre los humanos y la naturaleza, sino también entre las personas (Jeong, 2000, p. 35).

La afirmación del autor ejemplifica que la destrucción de medio ambiente desequilibra las relaciones humanas, lo que, profundiza aún más los conflictos en varios niveles. Esta mirada relacional, permite comprender la profundidad y complejidad ontológica necesaria para ver más allá de lo estrictamente político y/o militar. Por tanto, La ontología relacional, al estar abierta a la diferencia y la pluralidad, reconoce como los diferentes actores con sus respectivas cosmovisiones, narrativas o percepciones del conflicto pueden ser fuentes de tensiones, pero también pueden ser puntos de partida para la construcción de puentes y la reconciliación hasta lograr una paz.

Para finalizar, el análisis del conflicto desde un lente relacional refuerza la idea de que tanto la paz como este son procesos situados y constitutivos de las relaciones. En este marco, resulta necesario avanzar hacia un enfoque que reconozca y valore la pluralidad ontológica y epistémica que subyace a las diversas formas de concebir la paz y el conflicto. En este marco, el daño causado por el conflicto ya no se debe limitar al plano físico – dolor, muerte, privación, exclusión- sino que también afecta la dimensión mental, cultural y simbólica: “daño a la construcción del yo y su lugar en la sociedad, o a objetos culturalmente valiosos, el dolor por la pérdida de seres queridos, la inducción del miedo, la pérdida de la esperanza en el futuro” (Santa-Barbara, 2007, p. 175).

Por esta razón, el concepto de pluriverso emerge como una propuesta relacional que amplía y profundiza la crítica a la modernidad/colonialidad, proponiendo una mirada que reconoce la coexistencia de múltiples mundos, saberes y prácticas. A continuación, se explora cómo el Pluriverso se configura como un enfoque relacional en los Estudios para la Paz, permitiendo repensar los actores, sus prácticas y los horizontes ético-políticos desde los cuales se permite construir condiciones de posibilidad para otra forma de ver y practicar la paz sostenida en la interdependencia.

2.3 PLURIVERSO COMO ENFOQUE RELACIONAL EN LOS ESTUDIOS PARA LA PAZ

El concepto de pluriverso, aunque reciente en su formulación explícita, tiene raíces profundas en diversas tradiciones filosóficas y culturales y contextos políticos, que reconocen la existencia de múltiples mundos o realidades coexistentes. Los estudios sobre el pluriverso son consecuencia directa de la imposición del proyecto moderno/colonial que concibe un mundo único y homogéneo con tendencias dominantes. En palabras de Arturo Escobar (2020) el pluriverso representa una crítica al universalismo occidental, que tiende a imponer una única visión del mundo, al contrario, aboga por un reconocimiento y una valorización de la diversidad ontológica y epistemológica.

En otras palabras, la noción de pluriverso reconoce y valora la coexistencia de diferentes formas de ver la realidad, es decir, existen diferentes formas de ver el mundo, o como Querejazu (2016) explica, “el pluriverso implica la existencia de muchos mundos interconectados de alguna manera, en otras palabras, el mundo humano está conectado con el mundo natural y también con el mundo espiritual” (p.3).

La afirmación del pluriverso – o de ontologías múltiples- no busca presentar como una imagen precisa y universal de cómo son/deberían ser las cosas en realidad. Al contrario, es productiva al unir, incluso, facilitar conversaciones entre diferentes partes del mundo con diferentes campos de conocimiento. Invita a reflexionar seriamente sobre cuestiones de escala, perspectiva, actores y acciones. Como afirma Kurki (2022), su concepción abierta y afectiva hace que haya métodos de participación que fomenten la escucha, el reconocimiento y la superación de la diferencia en un pluriverso relacional.

Sobre esta base, el pluriverso puede ser comprendido como un enfoque relacional en los Estudios para la Paz, en tanto permite observar cómo los vínculos entre múltiples mundos – humanos, naturales y espirituales- configuran alternativas legítimas a los modelos hegemónicos sobre cómo ver el conflicto y la paz desde otro ángulo. Unos Estudios para la Paz pluriversales promete reconocer la coexistencia de diversas cosmovisiones y las interacciones, al mismo tiempo, que busca allanar el camino para negociaciones que permitan la existencia de esas otras realidades en sus propios términos. Esto es posible si se pone sobre la mesa la cuestión de los compromisos ontológicos.

Aceptando los compromisos relacionales -both/and, temporalidades, interdependencia, conexión, posthumanismo- el pluriverso, en la medida de lo posible, busca una demanda de actuar, crear, practicar e incidir en la suposición común de los teóricos de paz y el conflicto como conceptos estables, en términos de representar una verdad objetiva con una ética

universal. Esta perspectiva, según Morgan Brigg (2016) proporciona un lenguaje para promover enfoques plurales, participativos, fundamentados y legítimos para la construcción de estos. Esto no pretende, sin duda, restar importancia a los Estudios para la Paz convencionales, sino advertir contra su representación como un campo “completo”.

Movilizar este enfoque a los Estudios para la Paz, abre la posibilidad de abordar varias aristas de manera más holística: (1) humildad intelectual (Mac Ginty, 2021); (2) herramientas analíticas y metodológicas; (3) reconocimiento e inclusión de múltiples actores y saberes; (4) las unidades de análisis; y, (5) el ámbito ético-político. En primer lugar, la instrumentalización del pluriverso confronta con la necesidad de ejercer o adoptar una apertura onto-epistémica que reconozca que la complejidad de los mundos múltiples, sus actores, interacciones y significados no pueden ser plenamente aprehendidos ni reducidos a esquemas racionales o explicaciones totalizantes.

A diferencia de la aspiración del proyecto moderno/colonial de captar y sistematizar, el pluriverso recuerda apertura y escucha hacia lo diverso. De acuerdo con Verran (2018)

Saber lo que sé y cómo lo sé, y confiar en que los demás sepan lo que saben y cómo lo saben, abre la posibilidad de alcanzar acuerdos activos, respetando el disenso. Permite abordar nuestras diferencias juntos a la luz del asentimiento libre a asuntos concretos acordados aquí y ahora (Verran, 2018, p. 114)

La cita de la autora transmite una reflexión profunda sobre la relacionalidad dentro del pluriverso, puesto que sugiere reconocer los límites y la naturaleza situada de nuestro propio conocimiento – saber lo que sé y cómo lo sé-, y, respetar que otros también tienen sus formas legítimas de saber – confiar en que los demás sepan lo que saben y cómo lo saben-. Esto es lo que posibilita encuentros transformadores, una humildad intelectual que nos obliga a aceptar que todo lo que vemos, conocemos y hacemos es contextual y no absoluto. Por ejemplo, reconocer que la cosmovisión maya- basada en la interrelación entre individuo, comunidad y naturaleza- constituye una forma legítima y compleja de comprender la paz, exige descentrar marcos tradicionales y desplazarse hacia una apertura onto-epistémica que implica asumir que existen otros conocimientos fuera de occidente.

En segundo lugar, el pluriverso es una herramienta analítica relacional, en cuanto permite analizar la paz y el conflicto “desde las experiencias concretas situadas – en el lugar/tiempo- desde el punto de vista y la posibilidad de ver cuán interconectados estamos en nuestras similitudes y resonancias sin la necesidad de abogar por términos totalizadores como 'universal', 'global' o 'común” (Querejazu, 2021, p. 14). Por tanto, el pluriverso invita a desplazar el enfoque de análisis desde entidades fijas- Estados/instituciones- hacia las relaciones que incorporan los vínculos con el territorio, la memoria, humano y, lo no humano.

En esta línea, el pluriverso también se presenta como una herramienta metodológica transformadora. Esto se debe a que reconfigura las unidades de análisis tradicionales del campo de los Estudios para la paz – actores armados, acuerdos formales u organizaciones internacionales- y rompe con las prácticas centradas en la objetividad y generalización. Al contrario, en lugar de investigar “sobre”, “para”, “por” ciertas comunidades, grupos o individuos, expande el espectro a “con” y “de” ellas, desde una lógica de auto/co-producción de saberes.

Según Mac Ginty,

rara vez se consultan [las cuestiones locales] en los Estudios sobre la paz y conflicto, pero ayudan a reflexionar sobre las posibilidades de utilizar el circuito [pluriverso] – sus actores y formas de ver-ser-hacer, la realidad- como herramienta analítica para comprender mejor las conectividades entre lo cotidiano y las dinámicas que se consideran excepcionales o de élite (Mac Ginty, 2021, p. 26)

En consecuencia, la óptica del pluriverso reconfigura los criterios de validación metodológica, puesto que, al contrario de buscar replicabilidad, promueve una práctica orientada a la pertinencia. Resituar el lugar desde donde se produce el conocimiento implica reconocer la agencia epistémica de todos los sujetos. Esta perspectiva facilitaría construir otras herramientas sensibles a la complejidad de procesos sociales, culturales, políticos que configuran las experiencias de paz.

En tercer lugar, la lente que ofrece el pluriverso como enfoque relacional, alienta a prestar atención a ampliar la inclusión de múltiples actores y saberes. Esto se debe a que hubo un resurgimiento del interés por los enfoques indígenas, tradicionales y consuetudinarios para la construcción de paz (Mac Ginty, 2008), debido a las constantes amenazas de las demandas ontológicas de la modernidad/colonialidad. Al retratar esta perspectiva, se intenta mostrar, desde otras ontologías diferentes, como las realidades reconocidas por muchos pueblos en el mundo – en especial la cosmovisión relacional maya- aparecen como alternativa para entender la paz y el conflicto.

De acuerdo con Brigg y Walker (2022), los enfoques indígenas de la paz conectan a las personas y su conducta con los procesos relacionales que vinculan a los humanos con diversos seres, entidades y el cosmos. Esta idea nos permite entender que, por un lado, el pluriverso, amplía y diversifica a los sujetos, visibiliza y da agencia a actores históricamente marginados; y, por otro lado, incorpora la dimensión no humana -reconocimiento la importancia de ecosistemas, naturaleza, territorios- como componentes esenciales para repensar los Estudios para la Paz.

Sin embargo, como declara Stengers (2005), el punto no es que siempre se tenga que aceptar lo que otros ofrecen, sino aprender y darse la oportunidad de arriesgar sus ideas preconcebidas. El compromiso con la notable diversidad no es solo una cuestión de agregar al campo de Estudios para la Paz y conflicto “otros actores”, sino considerar adecuadamente los marcos ontológicos desde los cuales esos actores interpretan y construyen la paz. En otras palabras, “requiere comprometerse con el colonialismo, la política de conocimiento en contextos colonizados y las formas dominantes que lo acompañan de conceptualizar la paz y abordar el conflicto” (Brigg; Walker, 2022, p. 595).

Los mundos y las realidades de cada actor(es) pueden coexistir, operando simultáneamente y de forma contradictoria, sin que esto signifique eliminar unos a otros. Esta apertura puede visualizarse durante el proceso de paz en Guatemala, cuando las comunidades Mayas lograron articular sus demandas y presentarse como sujetos políticos y epistémicos en el Diálogo Nacional. Su participación en la Asamblea de la Sociedad Civil y la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos indígenas (AIDPI) ilustran cómo la paz puede abrirse a la pluralidad cuando se reconocen otras formas de existencia, como será demostrado en el siguiente capítulo.

En cuarto lugar, conectado con el punto anterior, el diseño pluriversal implica desplazar la unidad de análisis estatal para dar espacio a que las sociedades locales – comunidades indígenas, campesinas o afrodescendientes, gobiernos descentralizados, entre otros- sean parte importante de cualquier decisión y/o acción que se relacione con su existencia. Este desplazamiento se debe a que diferentes actores tienen diferentes relaciones que consideran clave para la paz (Jarstad, et al., p. 2023).

Por tanto, en lugar de imponer una única forma de resolver conflictos, el pluriverso promueve un enfoque plural y adaptable que puede incorporar las prácticas y saberes locales en los procesos de paz. Esto es especialmente relevante en contextos intraestatales, donde las soluciones de paz deben ser culturalmente sensibles y basadas en las realidades vividas de las comunidades involucradas. En este sentido, se afirma que el pluriverso como enfoque relacional impacta el contenido y los actores en los Estudios para la Paz en la medida en que moldean lo que implica y en donde se localiza.

En otras palabras, este enfoque reconoce la coexistencia de múltiples formas de vida y conocimiento. Por tanto, las nociones de paz ya no se limitan exclusivamente a parámetros estatales, jurídicos o liberales. Al contrario, incorpora dimensiones ontológicas, culturales y territoriales. Asimismo, permite transformar la localización de los conflictos y los procesos de

paz al desplazar el foco de los niveles estatales e internacionales hacia el ámbito local/comunitario, en el cual se encuentran actores que tradicionalmente han sido invisibilizados en las agendas de paz.

Por último, en términos ético-políticos, el pluriverso introduce la obligación de vivir de forma que no se ponga en riesgo otros mundos. Asumir que las múltiples realidades que coexisten en el planeta son valiosas en sí mismas, merecen ser defendidas frente a las amenazas del proyecto moderno/colonial. Esto resulta particularmente relevante en el contexto ecológico, dentro del cual las formas hegemónicas de desarrollo y pacificación han demostrado ser insostenibles y destructivas, por lo que para Blaser (2019), el pluriverso “puede considerarse como la propuesta política incipiente de los colectivos basados en el lugar; una propuesta que es muy necesaria a la hora de hacer frente a la urgente crisis planetaria sintetizada en la etiqueta Antropoceno” (p. 410).

Finalmente, en concordancia con lo desarrollado brevemente, es menester destacar que este trabajo busca enfocarse en las reflexiones de la cosmovisión amerindia, en especial la cosmovisión maya que ve el mundo como un nexo de relaciones humanas y no humanas. Esto nos permite reconocer que la paz “puede ser plural en lugar de singular” (Mac Ginty, 2008, p. 159) y que los conflictos debemos entenderlos como desequilibrios en las relaciones interconectadas entre las personas, las comunidades y la naturaleza, donde la construcción de paz se enfoca en restaurar la armonía y el equilibrio a través de la reciprocidad, el consenso y el respeto a los valores culturales y espirituales tradicionales en un ámbito más amplio.

En este sentido, comprender el pluriverso nos invita a repensar de manera más profunda los fundamentos ontológicos desde los cuáles se concibe la paz, abriendo paso a nuevas formas de imaginarla, vivirla y construirla desde la pluralidad.

2.3.1 Paz Relacional Pluriversal: Pensar la paz desde abajo y con la Tierra

Ahora bien, este apartado permite preguntarse: ¿qué podría significar la pluriversalidad para la paz?, o, ¿qué pasaría si la paz se repensara de un modo más pluriversal? El concepto permite reflexionar sobre la posibilidad de ampliar y extender las nociones de paz, que pueden o no ser declaradas por líderes políticos, pero son las acciones, las relaciones, la interdependencia las que las encarnan, animan y le dan su timbre. La paz, a la luz del pluriverso como enfoque relacional ofrece diversas nociones de “paz” que emergen desde mundos y contextos específicos, revelando su complejidad y sus interconexiones ontológicas, epistemológicas y éticas (FitzGerald, 2024).

La exploración de nociones pluriversales de “paz” – plasmadas en formas diversas de ser, ver y conocer - posibilita imaginar una práctica política alternativa, dentro de la cual, el reconocimiento mutuo de las divergencias sea el punto de partida para la acción conjunta. Aprender la paz desde este lente implica reimaginar el campo de los Estudios para la Paz como un espacio de convergencia y divergencia entre mundos, donde se construyen visiones plurales de la paz que responde a las ontologías propias de cada uno. En este sentido, la propuesta de una construcción de paz pluriversal (FitzGerald, 2024) ofrece la posibilidad de generar “una paz donde quepan muchas paces” (*Ibidem*, p. 11).

Desde esta perspectiva, el pluriverso es un espacio desde el cual es posible movilizar concepciones alternativas de paz, capaces de desafiar las estructuras que impone el proyecto moderno/colonial. Desde esta mirada, es un proceso que se construye en el entrecruce de saberes, prácticas y ontologías diversas. Esto resulta coherente con lo que Rodríguez Iglesias (2019) describió como una pluralidad compleja de paces locales, situadas y particulares que no solo resisten la homogenización, sino que abren posibilidades para encuentros ontológicos que hagan posible muchas paces.

Además, la pluriversalidad de la paz pone en cuestión la idea convencional de que la paz puede vincularse a cualquier conjunto de acuerdos formales, jurídicos o institucionales (FitzGerald, 2024). Por el contrario, el marco pluriversal invita, primero, a reconocer como fundamentales a las muchas comunidades que existen en el mundo, sin excluir sus propios modos de existir y relacionarse; y, segundo, a repensar la paz en clave relacional, integrando dimensiones ecológicas, espirituales y territoriales que los modelos liberales tienden a excluir.

En consecuencia, la doble comprensión de la pluriversalidad como relacional y la relacionalidad como pluriversal ofrece un lente para interrogar relatos universales que aplanan las complejidades y disputas internas dentro y entre los enfoques de paz. El campo de los Estudios para la Paz, desde esta perspectiva, puede servirse de las ontologías relacionales para visibilizar concepciones de paz que se nutran de prácticas de diálogo y reconocimiento.

El papel de actores específicos que se fundamentan en las ontologías alternativas, en especial, las relacionales, a menudo no se consideran claves en la literatura. Por consecuencia, desde el enfoque pluriversal, este trabajo llama la atención para repensar a la paz desde abajo y con la tierra. En otras palabras, busca colocar en primer plano a los actores que estaban en el lado receptor de las intervenciones de paz impulsadas externamente, especialmente a las

cosmovisiones de los pueblos-territorios – indígenas-, y, su relación con estrecha la Tierra⁴⁵. Esto se debe a que, la sostenibilidad de la vida equivale a la sostenibilidad con la Tierra (Escobar, 2020).

Pensar desde abajo, entonces, es reconocer que muchas sociedades han desarrollado formas propias, complejas y válidas de transformación de conflictos y convivencia vinculados a ontologías particulares (Mac Ginty, 2008; 2011). Para actores como los pueblos mayas, la participación en los procesos de paz se convierte en una expresión de su derecho a definir sus propias condiciones de paz; pone en contraste una estrategia de ver al mundo diferente en un contexto de aspiraciones y necesidades diferentes, como lo fue al declarar su autodeterminación.

Por otro lado, pensar con la tierra viene como una verdadera configuración de una ontología relacional que emerge para hacer frente a la ontología dualista del Mundo-uno (Vidal, 2019). La dimensión de la Tierra viene de la mano con lo que Escobar (2020) llama de “reconstitución de mundo” que hace referencia a pensar el territorio como un espacio vivo importante para la reconstrucción de formas de vida comunitarias que han sido fragmentadas o negadas. En otras palabras, la visión de paz pluriversal debe incluir la paz con todos los seres vivos, especialmente la naturaleza, ya que no “puede haber paz si estamos en guerra con la naturaleza” (Lenher, 2023).

Por lo tanto, un enfoque pluriversal de paz ofrece una respuesta ontológica y epistemológica diferente para la teoría y la práctica. Desde esta perspectiva, si el pluriverso invita a ampliar la comprensión, las posturas y metodologías para hacer al conocimiento sobre la paz, también exige una transformación en las formas de investigar, intervenir y relacionarse.

2.4 CONCLUSIONES PARCIALES

El apartado 2.1 permitió evidenciar que los Estudios para la Paz han sido pensados y contruidos desde las bases de la ontología moderno/colonial. Esta ontología configuró las formas de pensar la paz y el conflicto como un modelo universal, liberal y homogéneo, centrando en el único nivel de análisis: el Estado. Desde esta matriz, esta sección ofreció una crítica profunda al modelo dominante de la paz liberal. Esta noción ha sido construida como un

⁴⁵ Siguiendo a Mac Ginty (2008), el hecho de que se coloque a los indígenas y su cosmovisión como principales actores para repensar la paz y el conflicto no significa que, primero son unánimes, y segundo, se los deba equiparar como algo “bueno” o con un valor normativo superior. Al contrario, internamente cada comunidad vive diversos contextos y experiencias que son cruciales para sus formas de saber, saber y hacer, que, al mismo tiempo, son conflictivas. Por tanto, solo se busca destacar y dar reconocimiento a versiones alternativas de paz que la paz liberal no legitima.

paradigma hegemónico que articula las nociones de paz positiva y negativa que ignora las dinámicas contextuales de las sociedades en conflicto.

Al mismo tiempo, el conflicto se entiende desde una lógica reduccionista, lineal y racional. Desde este marco moderno/colonial se revela una visión profundamente limitante y excluyente. Al reducirlo a una lucha por intereses entre actores discretos, los Estudios para la Paz han omitido otras dimensiones ontológicas importantes. Esta noción ha contribuido a excluir la diferencia, invisibilizar las sociedades/víctimas, y, justificar intervenciones externas.

Por otro lado, el segundo apartado presenta como el giro relacional en los Estudios para la Paz se configura como una ruptura con los marcos ontológicos modernos/coloniales. Este enfoque propone comprender la paz y el conflicto como procesos dinámicos, situados y basados en relaciones. Desde esta mirada, se explicó que la paz relacional no es un objetivo externo, sino una construcción continua entre seres humanos y no humanos. Asimismo, este enfoque nos permitió desplazar la unidad de análisis del Estado a lo local, específicamente hacia las comunidades que han sido víctimas de conflictos armados -los indígenas y afrodescendientes- y se configuran en prácticas relacionales.

De igual manera, desde un lente relacional se exploró el conflicto como una fractura en las redes de interdependencia que sostienen la vida. Más allá de una disputa de intereses, el conflicto se presentó como los desequilibrios ontológicos. En este sentido, el conflicto también puede ser percibido como luchas por ser y permanecer, por defender formas de vida que han sido sistemáticamente negadas.

Finalmente, el tercer apartado planteó que el pluriverso como enfoque relacional permite una ruptura radical con los marcos universales de los Estudios para la Paz, puesto que reconoce que existen muchos mundos interconectados que implica validar la diferencia. El pluriverso invita abrir espacio para pensar en otros actores, en una transformación no solo analítica/metodológica sino también ética y política. Además, esta perspectiva se presentó como una oportunidad para abrir el campo de estudio para pensar en una paz relacional pluriversal, pensada desde todas las comunidades y abriendo paso hacia nuevos actores: la Tierra.

En síntesis, esta revisión crítica evidencia la urgencia de trascender las ontologías universales y homogéneas impuestas. Para que este giro onto-epistémico adquiera plena operatividad y evite caer en abstracciones teóricas, resulta imprescindible anclar estas reflexiones a experiencias concretas. Bajo esta premisa, el capítulo siguiente se adentrará en el estudio de caso de la cosmovisión relacional Maya y el conflicto armado y proceso de paz en

Guatemala (1962-1996). Este caso permitirá constatar cómo modo de vida constituyó las matrices que articularon su resistencia y propuestas de paz como Pueblo Maya.

3 CAPITULO: LA COSMOVISIÓN RELACIONAL MAYA EN EL CONFLICTO Y PROCESO DE PAZ EN GUATEMALA

Guatemala se constituye históricamente como un espacio de profunda complejidad sociopolítica y diversidad cultural. En este entramado, el Pueblo Maya representa un pilar ineludible pluriversal. Durante el conflicto armado guatemalteco (1962-1996), el impacto de la violencia estructural y sistémica recayó de manera desproporcionada sobre las comunidades indígenas. Frente a las lógicas excluyentes del proyecto moderno-colonial impulsado por las élites hegemónicas, los Mayas – diversos y diferentes entre sí- han mantenido una presencia resistente y activa frente a las lógicas excluyentes del proyecto moderno-colonial. A través de un tronco ontológico compartido, han preservado una práctica de vida sostenida en una red indisoluble de vínculos.

En este escenario de multiplicidad de actores, la cosmovisión relacional ofrece una interpretación del mundo basada en interdependencia, respeto, autonomía, coexistencia y/o autodeterminación. Bajo este lente, el conflicto armado se devela como una ruptura y desequilibrio del tejido comunitario, espiritual y territorial. Asimismo, frente a esta desarticulación, durante el subsecuente proceso de paz, el Pueblo Maya se posicionó como un sujeto político decisivo junto a otros sectores de la sociedad civil. En dicho espacio de negociación, transformaron sus reivindicaciones históricas en propuestas políticas y epistémicas concretas, exigiendo plantear una reconfiguración estructural del Estado que reconozca la pluriversalidad como base ineludible de la pacificación.

En este marco, el presente capítulo tiene como objetivo visibilizar y examinar cómo los aspectos/elementos relacionales de la cosmovisión maya para entender el conflicto y la paz se manifestaron en el conflicto armado y el proceso de paz en Guatemala (1962-1996). De esta manera, el capítulo se divide en tres secciones. El primer apartado denominado “La cosmovisión relacional Maya” establece los cimientos ontológicos de esta práctica de vida la cual se define como un nodo activo dentro de una red de vínculos entre el tejido comunitario, el Ajaw/cosmos y la Madre Tierra. A partir de este horizonte, la sección reconceptualiza teóricamente las categorías de paz y conflicto en términos de equilibrio, desequilibrio, armonía, complementariedad y respeto.

El segundo apartado titulado “Contextualización del Caso: El conflicto armado en Guatemala (1962-1996)”, se enfoca, primero, en dar el contexto empírico del conflicto armado en Guatemala (1962-1989) para después revelar la interpretación del conflicto desde la perspectiva relacional maya a través del análisis documental de testimonios de guías espirituales

Mayas *Ajq'ijab'*, la bibliografía de Rigoberta Menchú, los boletines sobre Guatemala escritos por Mayas en International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA); y los casos documentados por los informes de la CEH y REMHI. Esta subsección busca responder a la pregunta: ¿Cómo desde la cosmovisión maya se entendió, percibió y vivió el conflicto?

Por último, el tercer apartado “El proceso de paz: Diversidad nociones de paz desde abajo y con la tierra”, busca mostrar la agencia maya en el proceso de paz en Guatemala y cómo sus perspectivas y propuestas permitieron repensar otra forma de paz a partir del documento presentado por la Comisión de Mayas de Guatemala (COMG) sobre los derechos de los pueblos indígenas.

3.1 LA COSMOVISIÓN RELACIONAL MAYA

In lak'ech, hala ken – “Yo soy tú, tú eres yo”-

In-Lak'ech Ala K'in – “Tú eres mi otro yo, Yo soy tú; tú eres yo”-

De la espiritualidad de nuestros ancestros no todo se puede escribir, teorizar, ni conceptualizar; fundamentalmente es una forma de sentir, es una forma de ser, es un modo de vida que se construye con el caminar de los días, de los tiempos y a lo largo de toda la existencia de un ser vivo, incluyendo al ser humano.

Rigoberta Menchú Tum y Angel Francisco Canil Grave, 2006

Estas expresiones condensan con fuerza una práctica de vida, dentro de la cual se ve-entiende-conoce-crea el/los mundo(s) y la(s) realidad(es) desde una red viva de vínculos. En estas palabras se manifiesta lo que en este trabajo se ha definido como pluriverso como enfoque relacional, en el cual existen diversidad de actores, con diferentes expresiones de un modo de ser, de sentir y de habitar el mundo que comparten un tronco ontológico común que se manifiesta en una cosmovisión relacional. Esta manera de vivir constituye una fuente viva de recursos filosóficos, éticos y políticos que permiten comprender una presencia resistente, activa y crítica hacia proyectos moderno-coloniales.

Para comprender esta práctica de vida, resulta fundamental situar al Pueblo Maya⁴⁶, cuya presencia y cosmovisión constituyen un referente imprescindible para comprender la

⁴⁶ De acuerdo con Bastos (2013) “La categoría de Pueblo responde a esta idea de un colectivo que reclama derechos en nombre de su continuidad histórica, su unidad cultural y su identidad compartida. Desde esta perspectiva, la identidad “maya” se dota de unos contenidos que previamente no tenía, los contenidos nacionales, pero lo hace precisamente para mostrar los límites de esta idea aplicada a los Estados tal y como los conocemos, por lo que a la vez es también una identidad posnacional” (p. 69). Por lo tanto, por Pueblo Maya, se entiende “al conjunto de comunidades étnicas miembros de la familia lingüística Maya, concepto que quiere incluir no solo a los Mayas

pluriversalidad existente. Según Midence y Ramirez (2012), Guatemala es el país más indígena de América Latina y del mundo, con un porcentaje de población indígena cerca del 60%⁴⁷. El Pueblo Maya está integrado por 21 comunidades étnicas - Achi', Akateco, Awakateco, Ch'orti', Chuj, Itza, Ixil, Popti', Q'anjob'al, Kaqchikel, K'iche', Mam, Mopan, Poqomam, Pocomchi', Q'eqchi', Sakapulteki, Sipakapense, Tektiteko, Tz'utujil y Uspanteco - que poseen elementos en común englobados en lo que se denomina *cosmovisión*, que les otorga unidad en la diversidad.

La cosmovisión hace referencia a la manera en que distintos pueblos entienden/perciben y se relacionan (con) el mundo. De acuerdo con Hernández (2014) esta noción define una comprensión que incorpora elementos científicos, espirituales, éticos y sociales, puesto que, “es el estudio del Universo y a su vez la forma que los diferentes pueblos ven y explican el mundo y la vida” (p. 10). En este sentido, cada comunidad desarrolla una visión que configura tanto su comprensión de lo visible, de lo humano y lo no humano, así como de lo material y lo espiritual.

En el caso del Pueblo Maya, su cosmovisión es una filosofía de vida profundamente relacional entre la sociedad, la Madre Naturaleza y el Universo (Hernández, 2014; Tuctuc, 2013; Garcia, 2004). Esta manera de entender/ver el mundo se ha transmitido de generación en generación y se fundamenta en la idea de que existe una complementariedad y totalidad en donde “se es unidad por sí solo, pero al mismo tiempo se es parte de una unidad más grande; existe un todo compuesto de muchas partes” (Hernandez, 2014, p. 15). La cosmovisión Maya, por lo tanto, destaca una visión holística que articula lo material, espiritual, individual y colectivo.

En palabras de Sandra Colaj Tuctuc (2013)

residentes en Guatemala, sino también a los que fueron cedidos o quedaron bajo jurisdicción de otros Estados” (Cojtí, 1997, p. 7)

⁴⁷ Es necesario precisar que la cuantificación demográfica de la población indígena en Guatemala no fue ni es estática, sino que está intrínsecamente vinculada a las políticas de Estado y al contexto sociopolítico de autoidentificación. Como advierte Celigueta (2015), los censos guatemaltecos han clasificado lo indígena bajo distintos paradigmas que dictaban su papel en la Nación, a saber: 1) desde un enfoque racial en 1921, que categorizaba a la población en “indio”, “blanco”, “amarillo”, “chino puro”, “puro negro”, y “ladino”; 2) a un paradigma de integración social en 1950 basado en grupos étnicos como el ladino e indígena; y, 3) al multiculturalismo en el censo de 2002 para un reconocimiento de la pluralidad cultural en el país. Estas variaciones conceptuales y el impacto del racismo estructural se reflejan en las fluctuaciones de las cifras oficiales. En 1950 la población indígena representaba el 53,6% (Early, 2000), pero durante el período del conflicto armado interno (1962-1996) los datos evidencian un estancamiento a la baja, producto de la violencia de Estado, la represión y las políticas de «ladinización» que forzaron a miles a ocultar su identidad para sobrevivir. Los censos de esa época registraron un 42,2% en 1964; 43,8% en 1973; 41,9% en 1981; y 42,8% en 1994 (Celigueta, 2015; Early, 2000). Aunque en censos posteriores de la INE se reportó un 41% en 2002 y alrededor de un 44% en 2018, existe un consenso innegable sobre la presencia histórica y demográfica de los pueblos indígenas-especialmente Mayas- en la conformación del país. Organismos internacionales como The International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA, 2023) estiman que la cifra real se aproxima al 60%.

Cosmovisión maya es la forma de entender y relacionar, al ser humano con los elementos de la naturaleza, la estrecha dependencia y complementariedad, así como la unidad necesaria para la vida espiritual y material, y su relación con el entorno. Es la visión del mundo y de la vida, sobre los fenómenos que acontecen en el transcurrir del tiempo, en lo individual y lo colectivo. (Tuctuc, 2013, p. 7)

Esta concepción integral que sostiene la cosmovisión Maya se construye sobre una base ontológica basada en las relaciones, la conexión y la interdependencia entre el *Ajaw*⁴⁸-cosmos-individuo/comunidad-naturaleza/Madre Tierra. La ontología relacional proporciona los fundamentos y un marco sobre los cuales se entiende y construye esta cosmovisión. En este horizonte, la vida debe pensarse como un continuo de vínculos que configura un modo particular de ser y estar en el mundo.

En este marco, el cosmos – universo- no es una entidad externa o lejana, por el contrario, es una presencia viva que participa activamente en la constitución del ser humano y el tejido de la vida. Como expresa Matul (1994)

la criatura humana es absorbida por el cosmos, del cual la tierra y su naturaleza, no son más que una parte armónica enlazada y a la vez separada del cosmos”. Entonces se considera que “todos somos naturaleza y todos somos portadores de una ética que desecha las tentaciones de dominarla despóticamente y brutalmente, más bien, todo lo que hacemos está interrelacionado con el don supremo: La Vida. (Matul, 1994, p. 21,28,41 apud Figueroa portillo 2007, p. 17)

Esta afirmación refleja una comprensión profunda de la existencia como parte de una totalidad cósmica, en la cual el ser humano es un nodo dentro de un entramado más amplio, en lugar de un sujeto aislado. En este universo relacional, la Naturaleza- específicamente la Madre Tierra-, tiene un vínculo inseparable con los humanos, puesto que es parte de la existencia misma. Como lo recuerda Menchú (1985) en la naturaleza “la tierra es como una madre que multiplica la vida del hombre” (p. 35).

La relacionalidad con la naturaleza es una realidad que determina la vida del ser humano con el medio que los rodea. Esta conexión es profundamente afectiva y forma parte de la constitución como seres humanos:

Nosotros, el Pueblo Maya, con nuestra cosmogónica manera de percibir, de ser y de vivir, somos milenarias hermanas y milenarios hermanos de las flores, de los pinos, de las aves, de los reptiles, de las codornices y de toda la diminuta e inmensa flora y fauna que la Madre Tierra ha dado a luz en su millonaria existencia, como fruto, a su vez, de la incesante vibración de la totalidad del Cosmos (Chocoy et al., 2006, p. 17)

La Madre Tierra es un ser vivo que engendra, da a luz, alimenta, purifica y protege a sus descendientes. [...] La Madre Tierra expresa su belleza en los variados y múltiples relieves de su cuerpo: los valles, los volcanes, las sierras, los abismos, las cuevas, las rocas, los desiertos. Todas y cada una de sus partes tienen su vibración, su calor, su

⁴⁸ “La vida al interior de las comunidades indígenas está regida por tres factores: Dios (entendido como Ajaw, el creador), Naturaleza y persona” (Midence; Ramirez, 2012, p. 17).

conciencia particular. Cada una de las partes de su cuerpo es sagrada porque tiene una manera particular de generar, alimentar y proteger la vida de sus hijas e hijos. (*Ibidem*, p. 56)

Esta aseveración revela que los Mayas constituyen su forma de ver el mundo constituida por la conciencia de un origen común con todos los seres vivientes, emergidos de un universo plural y entrelazado. En este marco ontológico, todo lo que constituye la Tierra – volcanes, piedras, cuevas, plantas y animal- son una madre viva que protege, sustenta y comunica, y, por lo tanto, hay que cuidar y respetar. Reconocer esa consubstanciación con la Madre Tierra es aceptar que se quiebra la idea antropocéntrica, ya que entiende la humanidad como uno más dentro del Cosmos y no como una central en este.

Esta relación intrínseca de respeto y cuidado, se expresa en la ceremonia de siembra y cosecha, en las cuales se pide permiso a la Tierra antes de cultivarla, reconociendo su carácter sagrado y su agencia como generadora de vida:

Los días que estamos en la comunidad es bastante alegre porque es precisamente los días cuando recogemos el maíz, entonces antes de recoger el maíz hacemos una fiesta. Pero la fiesta viene desde cuando se pide permiso a la tierra para que se cultive. Esa ceremonia se hace con pom, con oraciones de los señores y de todos, ya de la comunidad en general. Ponen sus candelas cada uno en su casa y ponen sus candelas en común. Después se elige la semilla que se va a enterrar (Menchú, 1985, p. 75)

Desde una perspectiva posthumanista, la cosmovisión maya disuelve los dualismos ontológicos para construir un mundo donde las entidades tienen agencia y dignidad. Animales, piedras, árboles y semilla son considerados seres con energía, vida y espíritu (Menchú, 1985; Chocoy, *et al.*, 2006). Esta relacionalidad es constitutiva de la vida social, por lo tanto, esta práctica revela una relación espiritual y colectiva, donde el acto de sembrar se convierte en una forma de diálogo y participación comunitaria, ya que, responde a la necesidad compartida de sostener la vida (Tovar; Chavajay, 2000). Por ello, la vida, en la cosmovisión maya, no se piensa desde una experiencia atomista, sino como un tejido compartido donde cada ser humano está intrínsecamente vinculado a la de los otros, viviendo en una coexistencia compartida.

En este espacio, se crea un sentido de colectividad. Como plantea Tzul (2020), “las tramas comunales dan un piso desde donde se sostiene la vida íntima, personal; el trabajo comunal es una condición general en la que todas y todos nos dotamos a nosotros mismos de esa fuerza para hacer nuestra vida personal” (p. 75). En otras palabras, la identidad individual se construye así en interdependencia con lo colectivo, bajo una lógica relacional “both/and” que niega la separación y promueve el intercambio mutuo para el bienestar de ambos.

Además, el orden comunitario se realiza en una dimensión temporal. En lugar de un tiempo lineal pasado-presente, desde la cosmovisión maya se entiende el tiempo como cíclico,

interconectado y vinculado a diferentes ritmos de la naturaleza. El tiempo es vivido junto con el espacio (Contreras, *et al.*, 2018) como presencia de los antepasados en el presente y como responsabilidad hacia las futuras generaciones:

[La] concepción del tiempo es circular, no hay una separación lineal pasado-presente, y está unido a los ritmos de la naturaleza, lento y en función de la sociabilidad comunitaria: Todas las cosas tienen, pues, su misterio, su "dueño" (ajaw). El tiempo también. Por eso para los mayas fue y vuelve a ser tan importante conocer y saber aplicar bien su calendario. Cada día tiene su "dueño", como también los diferentes períodos calendáricos. [...], [La] relación vida/muerte: relación de cotidianidad entre los vivos y los muertos y antepasados. Presencia continua de esa relación en ritos, sueños, celebraciones y ceremonias. En realidad, el maya concibe su identidad como un conjunto espiritual de pertenencia que integra por igual a los antepasados y a los actuales descendientes (REMHI, 1998).

Debemos trabajar por el equilibrio del pasado, para vivir en equilibrio ahora y recrear los cimientos de equilibrio del futuro. Perdón y reconciliación con el pasado, para sanar el presente y garantizar el futuro. Porque somos el pasado, somos el presente y somos el futuro al mismo tiempo. La interrelación es continuidad de humanidad y de pueblos. (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 65)

Si asumimos y desarrollamos la realidad como tridimensionalidad pasado, presente y futuro, aprenderemos a escuchar, interpretar y entender las orientaciones y los mensajes que las abuelas y los abuelos cósmicos nos brindan a través de distintos medios. Las abuelas y los abuelos son nuestros guías y protectores. (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 65).

Estas citas, evidencian que el tiempo es un espacio de transcurrir. Es sostenido por una red de relaciones vivas, de rituales y ceremonias cotidianas que integran a los muertos, los vivos y los no nacidos. Esta dimensión de temporalidades hace “que todo lo existente en el cosmos vive, y, por ende, todos somos iguales y todos nos necesitamos” (Mucia Batz, 1997, p. 11-12). El tiempo en cuanto relacional implica también una forma de concebir su identidad: ser maya es ser parte de una continuidad espiritual en equilibrio que genera una práctica ética y política concreta para asegurar el tejido social.

Asimismo, esta forma de habitar el tiempo pone en evidencia las limitaciones de las narrativas lineales que pretenden deslegitimar otras tramas temporales al clasificarlas como mitos o carentes de valor histórico. Lo que revela la cosmovisión maya, en el *popol wuj*⁴⁹ no es la ausencia de historia, sino otra manera de contarla, de vivirla y de hacerla presente. Junto con las relaciones entre cosmos-individuo-naturaleza y el tiempo, se construyen diferentes historias que transmiten sabiduría, valores y compromisos hacia la plenitud de la vida (Chocoy, *et al.*, 2006).

⁴⁹ Popol wuj es el libro sagrado cosmogónico de los Maya K'iche' (Quiche). Este libro constituye una matriz onto-epistémica de incalculable valor histórico y espiritual, ya que narra la creación del cosmos, la formación de los seres humanos a partir del maíz, y las gestas míticas de los héroes gemelos en el inframundo.

Ahora bien, a partir de lo desarrollado sobre la relacionalidad como práctica de vida que articula el vínculo entre seres, comunidad, tiempo y espacio/territorio, se permite delinear con mayor claridad un conjunto de características que configuran en la cosmovisión maya, sustentando su identidad, a saber: diversidad y diferencia, pluriversalidad, comunidad/colectividad y coexistencia. En primer lugar, la relacionalidad hace visible el carácter diverso del cosmos, por ejemplo, actores, formas de vida, energías, al mismo tiempo que reconoce la singularidad – raza, género, clase, etnia, entre otros- integrada en términos de heterogeneidad. La cosmovisión maya reconoce que el entramado de diversidad necesita de la diferencia en términos de complementariedad y co-creación mutua.

Como señala Rigoberta Menchú (1985) “[..], porque en nuestra cultura no existe un enemigo como el punto a que han llegado esa gente con nosotros, de explotarnos, de oprimirnos, de discriminarnos; sino que, para nosotros, en la comunidad, todos somos iguales” (p. 149). Esta comprensión no solo refleja el ámbito social, sino también el natural y espiritual, tal como afirman las Nietas y nietos Mayas:

Somos un hilo del evolutivo surgimiento de la humanidad como ser esclarecido que surgió gracias al paciente, complementario y solidario proceso energético y material del Padre Sol, la Madre Tierra, el Padre Aire y la Madre Agua. Por eso, asumimos, respetamos y somos solidarios con la existencia de la diversidad humana, que reflejamos en nuestra Cosmovisión y en nuestros sagrados rituales espirituales. (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 17)

Así también, como lo afirma López (1999), “hombres -henchura- y divinidades interactúan buscándose unos a otros, sustentándose unos a otros y renunciando a la idea de perfección y totalidad para abrir paso a la idea que solo existe la vida en abundante diversidad y transformación a través de ciclos” (p. 167-168). Desde esta forma de ver, la diferencia en medio de diversidad, se la valora como riqueza y/o como una condición misma de la existencia que debe ser valorada y apreciada, en lugar de excluida, eliminada o marginalizada.

En segundo lugar, la relacionalidad realza, a partir de esta diversidad/diferencia, la realidad como pluriversal: múltiples actores con muchas formas de ver-ser-pensar el mundo. Dentro de la práctica de vida maya, el mundo se concibe como una construcción colectiva y situada en constante diálogo con el entorno, en otras palabras, “la vida se construye en colectividades, la vida resulta de relacionamiento y colectividad” (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 96). En este marco, lo comunitario retrata ese acto pluriversal de muchos mundos interrelacionados viviendo en coexistencia. Por tal razón, en tercer lugar, la comunidad/colectividad representan el núcleo organizador de la vida maya:

La comunidad es entendida como un todo articulado, con estructura y vida propia, con autosuficiencia y necesidades; el bien común se refiere a la finalidad que guía la

organización y gestión comunitaria, con el objetivo de que cada uno de sus miembros pueda satisfacer sus necesidades fundamentales y desarrollarse. La característica principal de la comunidad indígena, es que el bien común tiene como base la participación de todos los que integran la comunidad. (Tovar; Chavajay, 2000, p. 24)

[...], nuestra organización social se caracteriza por la comunitariedad, sistema que se sustenta en el principio de reconocer a la Naturaleza y a las otras personas en la vida propia. Sobre este sustento, la estructura social se basa en los valores del respeto, la complementariedad y la solidaridad como realidades cotidianas. (nietas., et al, 2006, p. 20)

A esto se suma el carácter profundamente político y espiritual de la comunidad que refuerza la centralidad de la relacionalidad en la cosmovisión Maya. Como lo expresa Tovar (2001)

“[..], las instituciones sociales y sistema de gobierno de los pueblos indígenas, de carácter comunitario y basado en valores propios, ancestrales, permiten la recreación y reproducción de la identidad. Constituyen un mecanismo y un contenido de los procesos de socialización de las nuevas generaciones. Se finca en un sistema de valores y concepto del poder en el que la comunidad. [...], es la depositaria legítima, del poder, y lo ejercita a través de guías y servidores, sujetos a la voluntad de la colectividad. (*Ibidem*, p. 47)

[..], lo sagrado permea la vida cotidiana de los comunitarios. Lo sagrado se entiende y practica como convivencia con la Naturaleza, con la Madre Tierra y con Cosmos. (*Ibidem*, p. 47)

En el plano político, la organización social y el sistema de gobierno se sustentan en bases comunitarias que garantizan la reproducción material y simbólica de la vida y afirman su propia concepción de poder. Esto se concibe como una responsabilidad colectiva en la cual los guías – Ajq'ijab⁵⁰ -, así como la comunidad se basan en valores ancestrales y en la transmisión de saberes y principios éticos. Por otro lado, el plano espiritual atraviesa por completo lo político y lo cotidiano, puesto que lo sagrado no se concibe como una esfera momentánea o separada de la vida diaria, sino como una dimensión integrada en las prácticas habituales.

La comunidad, en este sentido, es tanto un espacio físico, social, político y espiritual donde se desarrolla la vida, así como una expresión de una ética relacional que prioriza el bien común, el respeto y el trabajo compartido. Para Menchú (1985) la vida en comunidad se refiere a que “cada compañero, cada vecino, tiene su partecita que va a cuidar, va a tapizar, va a

⁵⁰ Según Pressia Arifin-Cabo (2011), los Ajq'ij o Ajq'ijab son las autoridades ancestrales Maya o también llamados autoridades Mayas, las cuales son “personas de la comunidad que gozan de buena reputación, ejemplo de vida, buena conducta y comportamiento, quienes procuran el orden social de la comunidad, orientan, educan y corrigen para prevenir y resolver conflictos, [...], los Ajq'ij (guía espiritual o sacerdote). Es la persona que según su nahual, de acuerdo al Calendario Maya Lunar, tiene el don o las cualidades de ser orientador, guía, consejero espiritual. Es el encargado de atender los problemas desde un enfoque espiritual. Resuelve problemas desde una perspectiva individual y familiar” (p. 8, 19)

recoger la cosecha. La va a cuidar desde el primer día de sembrado, cuidarla en todo el proceso que necesita la planta hasta dar la fruta y recoger la fruta. Uno se compromete a eso. Es un compromiso colectivo, ya.” (p. 106).

En otros términos, se percibe la coexistencia donde la vida de los individuos – diversos y diferentes- está intrínsecamente vinculada unos a otros; y, es esta existencia compartida que destaca el sentimiento de la comunidad/colectividad en la cual los conocimientos o los procesos de vida son procesos en conjunto. La vida se comprende como un proceso de interconexión constante entre seres, donde cada uno tiene un lugar, una función y una dignidad. Esta coexistencia es una tarea activa, reflejada en las prácticas concretas como los rituales de bautizo, agradecimiento y desagravio hacia la naturaleza (Tovar; Chavajay, 2000), que exige cuidado, reconoce la agencia de seres y fortalece la responsabilidad compartida.

En conjunto, estas características y rasgos de la relacionalidad en la cosmovisión maya, dan lugar a una serie de principios fundamentales que orientan y sostienen las dinámicas de conexión, interacción y convivencia entre los distintos actores que integran el tejido de la vida. Son principios profundamente interrelacionados, en los cuales se revela una lógica dentro de la cual vínculo se construye y se mantiene a través de múltiples formas de corresponsabilidad entre seres humanos, naturaleza, espiritualidad y comunidad, a saber: equilibrio-desequilibrio, armonía, complementariedad-reciprocidad, y, reconocimiento-respeto.

En la cosmovisión maya, el equilibrio es entendido como un estado dinámico y cambiante que se refiere a la gestión consciente de tensiones que existen entre fuerzas diversas en el mundo que siempre están buscando estabilidad justa entre lo que se da y lo que se recibe, lo que se pide y lo que se ofrece (Tovar; Chavajay, 2000). Esta perspectiva implica, según López (1999)

“[que], la existencia como un infinito estado de equilibrio, pero un equilibrio en perpetuo cambio sobre la base del movimiento introducido por la continua confrontación de fuerzas o de tendencias antagónicas que no se resuelven en un único y predeterminado sentido, sino que van desplazándose en múltiples direcciones y tentando múltiples posibilidades. (López, 1999, p. 172)

En el plano social este principio se expresa en la forma en que las instituciones mayas son comunitarias y reproducen un orden social con la finalidad de lograr el bien común, entendido precisamente como la búsqueda constante de equilibrio en todos los aspectos de la vida (Tovar; Chavajay, 2000). Sin embargo, este principio se extiende al plano natural y espiritual, puesto que se funda en una concepción integradora del universo. Como explica Durocher (2003), la tierra – Madre Tierra- es concebida como el centro vital de todas las

manifestaciones de vida y su cuidado forma parte esencial del equilibrio que debe regir en las relaciones humanas.

En complemento, Portillo (2007) destaca que,

si se concibe la cosmovisión como la forma especial y única de ver e interpretar el mundo, debemos comprender que en la cosmovisión maya se percibe el mundo como un todo, en donde se busca el equilibrio. La esfera religiosa y filosófica se divide en tres niveles: “la bóveda del cielo, la humanidad, el inframundo, niveles que comparten armoniosamente con el contexto de la vida social, religiosa y natural entre: DIOS - NATURALEZA - HOMBRE, ésta es la forma esencial para lograr el respeto, la adoración al Ser Supremo, el amor a la Madre Tierra, la obediencia a los padres y ancianos (Portillo, 2007, p. 16)

En otras palabras, para establecer un equilibrio se necesita que los tres aspectos: naturaleza, el *Ajaw* – creador y formador, y el hombre estén en relación, buscando el bienestar individual y colectivo. Para Menchú (1985), la conexión con lo sagrado, requiere rituales y permisos simbólicos para interactuar con la Madre Tierra, reconociéndola como un ser vivo de agencia propia:

Diez días que tenemos que estar en culto para que tú nos concedas el permiso de que tú, madre tierra, que eres Sagrada, nos tienes que dar de comer, nos tienes que dar todo lo que nuestros hijos necesiten. Y que no abusamos de ti sino que te pedimos este permiso, ya que eres parte de la naturaleza y eres miembro de nuestros padres, de nuestros abuelos. (Menchú, 1985, p. 82).

Lograr el equilibrio, requiere estar vinculado a la armonía, la cual representa un estado ideal en energía y espiritualidad donde los diferentes actores y elementos del cosmos coexisten de forma complementaria. Como plantean Tovar y Chavajay (2000),

La armonía se refiere, esencialmente, al estado en el cual se tiene conciencia de estar cumpliendo la finalidad inherente a la existencia. Es una especie de unidad y concordancia en energía y en estado espiritual, que se establece entre las personas, y entre la persona y las cosas, o entre varios elementos de la creación. Es también un estado interno de la persona. Las acciones que se realizan cuando la persona está en armonía, inducen intercambios con el mundo exterior de los que resultan dones y prevención de daños para la especie humana. (Tovar; Chavajay, 2000, p. 29)

Entonces, la armonía se manifiesta, por un lado, a nivel interno-como un estado espiritual personal que actúa en consonancia con su propósito vital- como a nivel colectivo – como un estado basado en relaciones respetuosas y recíprocas- por otro. Ambos principios, por tanto, están orientados a mantener el orden originario del mundo:

El orden originario tiene como características esenciales el equilibrio y la armonía entre todos los elementos que existen en la Creación. El equilibrio se refiere a la relación entre lo que se necesita y lo que se recibe, lo que se pide y lo que se da. Se hace alusión a la complementariedad, a la necesidad y a la finalidad. Cada elemento y cada proceso de la creación tiene una finalidad; para cumplir con ella, se establecen relaciones de necesidad y de complementariedad entre las cosas, procesos, elementos y personas. Hay equilibrio cuando estas relaciones se establecen de manera que las partes se encuentran en armonía. (Tovar; Chavajay, 2000, p. 29)

En otras palabras, cuando las energías – relaciones- están juntas en equilibrio y armonía, producen vida, pero cuando se separan, generan un desequilibrio que rompe la red de vínculos que sostienen la existencia comunitaria y su conexión con la totalidad del mundo. El desequilibrio es una señal de que las relaciones fundamentales entre los seres han sido vulneradas. Esta desconexión genera una desestabilización que repercute en múltiples planos de la existencia, en la cual, cualquier daño se considera una transgresión moral, física y espiritual al tejido de la vida y el orden cósmico. Tal como lo expresan Sanchez-Midence y Victorino-Ramirez (2012):

El modelo de vida maya, sustentado en su espiritualidad, les permite ver el entorno como un ecosistema, en el cual todos sus elementos, ya sean estos bióticos o abióticos, están íntimamente interrelacionados, además de que tienen cualidades de sentir, [...], cualquier alteración que se efectúe en ese ecosistema no solamente dañará a las plantas y a los animales del entorno, sino que repercutirá en la salud y el bienestar del hombre (como ser individual) y en su comunidad (como ser social). Esta visión integral del mundo conforma la plataforma sobre la cual se sustentan las formas de convivencia armónica entre las comunidades indígenas y sus recursos naturales (Sanchez-Midence; Victorino-Ramírez, 2012, p. 306-307).

En complemento, Rigoberta Menchú relata cómo desde el nacimiento, se enseña a los niños que sus manos están destinadas al trabajo digno y al respeto de la vida en concordancia hacia un equilibrio con los elementos que rodean a la persona:

[...], Inmediatamente cuando el niño nace se le amarran sus manitas, o sea, se le ponen rectas sus manitas y sus piecitos. Esto significa que sus manos son sagradas para el trabajo y que esas manos tienen que actuar donde tienen que actuar, o sea, nunca van a robar; el niño, nunca va a abusar de la naturaleza. Sabrá respetar la vida de todo lo que Existe (Menchú, 1985, p. 32)

Esta enseñanza refleja cómo el desequilibrio no es simplemente una condición individual, sino que forma parte del entramado colectivo de la vida. En este contexto, entonces, la restauración al equilibrio se concibe como una práctica relación de participación activa de todos los seres. Desde esta perspectiva, emergen otros dos principios fundamentales que orientan las dinámicas de convivencia: la complementariedad y reciprocidad. En la relacionalidad existen pares complementarios– arriba/abajo, adentro/afuera, tú y yo- que solo pueden ser concebidos en relación al otro a partir de relaciones justas y equilibradas que busquen un intercambio mutuo donde cada ser contribuya al bienestar del otro, en reciprocidad.

Desde la cosmovisión maya, el universo está compuesto por una dualidad que no se opone, por el contrario, cada par se enriquece con su diferencia. Como lo afirman los nietos y nietas mayas:

La dualidad es expresión de pares con cualidades diferentes pero complementarias. El día y la noche son una expresión hermosa de esa complementariedad. Es la convivencia armónica entre distintos (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 92)

Espiritual y energéticamente somos una dualidad entre realización y limitación, primavera y otoño, felicidad y tristeza. El punto de encuentro está en el aprendizaje personal y colectivo. El aprendizaje es encuentro consigo mismo, para encontrarse en los otros. Recíprocamente, cuando encontremos el ser de los otros, nos encontraremos a nosotros mismos. (*Ibidem*, p.92-93)

En este sentido, la dualidad es lo que hace completo todo ser. La plenitud humana y colectiva solo es posible cuando se vive en y a través de relaciones interdependientes con la diversidad del mundo natural y social. La pluriversalidad de la existencia se concibe como una manifestación de esa complementariedad en la medida que cada ser, con su particularidad, aporta al mundo -comunidad- sin anular su diferencia. Como enseñan Távora, *et al.*, (2017)

[Los mayas], ven a los humanos, la madre tierra, sus animales y plantas, y el cosmos como uno solo. Los mayas entienden que todos los elementos del universo constituyen esta unidad y están vinculados por un principio de complementariedad. Para sentirnos plenos como seres humanos, debemos tomar conciencia de esta conexión y vivir en armonía con el mundo natural y social. Por lo tanto, la transformación humana solo puede lograrse en comunidad, es decir, viviendo en y a través de las relaciones con otras personas (incluidos los ancestros fallecidos) y con el mundo físico (Távora., et al, 2017, p. 5).

No obstante, la complementariedad solo puede existir en el marco de relaciones recíprocas, puesto que es la reciprocidad la que sostiene el movimiento vital del universo (Chocoy, *et al.*, 2006). Desde la cosmovisión maya, este principio se expresa en el apoyo mutuo del trabajo comunal porque “se mantiene sobre la base de una convivencia comunitaria reforzada por los distintos mecanismos de ayuda mutua, que consisten generalmente en intercambio de alimentos, trabajo, apoyo moral, mano de obra y convivencia festiva” (Tovar; Chavajay, 2000, p. 24). En tal caso, es el dar y recibir contante el cual anima, sostiene y equilibra la vida al interior de estas comunidades indígenas.

Este horizonte relacional, se expande, por último, hacia el principio del reconocimiento y el respeto. El primero, implica una comprensión activa de la diferencia y validación de actores según su propio sistema de conocimiento, prácticas y valores. En la cosmovisión maya, este reconocimiento es considerado en términos de autonomía. Mario Payeras (2010) considera que esta autonomía es colectiva, puesto que es un aporte para la sociedad en la medida que contribuye a pensar en otras formas democráticas propias, criterios de autoridad y concepciones del bien común en diversas áreas. Desde esta perspectiva, reconocer a la comunidad es también permitirle ejercer su agencia, ya que “es la comunidad la que señala a sus dirigentes, los prepara, los prueba y les confiere finalmente el reconocimiento y la autoridad” (Payeras, 2010, p. 109-110).

Por su parte, el respeto fundamenta el equilibrio y la armonía (Chocoy, *et al.*, 2006) debido a que implica aceptar la existencia sin interferir y asume la razón de ser de cada actor.

Esta concepción se articula con la idea de que el cosmos está compuesto por múltiples mundos, que coexisten sin anularse, así como lo plantean las nietas y nietos mayas:

Cada camino, cada rincón del Universo tiene su razón de ser, que se realiza mediante sus cualidades y facultades. Estos cuatro rumbos son los caminos de armonía y equilibrio del Padre Sol-la energía, la Madre Tierra-el vientre, el Padre Aire-el aliento y la Madre Agua el sustento. El Universo, Creador Formador, nos demuestra con la totalidad de su ser que cada uno de los caminos respeta a los otros caminos, con sus cualidades y facultades. Ninguno de ellos usurpa el ser del otro, ni pretende suplantar su misión particular (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 48)

De este modo, el respeto opera como un principio que permite que cada ser mantenga su función dentro del entramado relacional en la vida cotidiana y espiritual de las comunidades mayas. Rigoberta Menchú (1985) describe una práctica profundamente simbólica que encarna este principio: “[al sol] se le promete respetar la vida del único ser que es el hombre. Y es importantísimo. Y decimos "nosotros no somos capaces de dañar la vida de uno de tus hijos, que somos nosotros. No somos capaces de matar a uno de tus seres, o sea ninguno de los árboles, de los animales". Es un mundo diferente” (p. 82-83).

Por tanto, son reglas, comportamientos o actitudes que expresan respeto: (1) no atentar contra la vida humana o la integridad física y moral de las personas; (2) Tomar la vida de otro ser (animales, plantas) solamente cuando se tiene derecho a hacerlo, para satisfacer una necesidad o con fines rituales (Tovar; Chavajay, 2000). En este sentido, el respeto a la vida humana se extiende a la naturaleza entera y a la espiritualidad.

En consecuencia, este principio se expresa en múltiples niveles, como lo afirma Colaj Tuctuc (2013):

De esta forma de ver el mundo [relacional] salen expresiones culturales como: el inminente respeto a todos los elementos que forman parte de la Madre Tierra como les llaman (agua, aire, fuego, tierra, animales y naturaleza), [a] la práctica de las ceremonias mayas en lugares sagrados (montañas, ríos, nacimientos de agua, cerros, lagunas, sitios arqueológicos y en la actualidad en las afueras de las iglesias), el respeto a los principales valores de la familia y comunidad (el respeto, la honradez, la verdad, la solidaridad, la justicia y la vida), [...] (Colaj Tuctuc, 2013, p. 8).

Esta aseveración permite comprender cómo la cosmovisión relacional maya es una guía concreta para la vida cotidiana, la cual se manifiesta en prácticas culturales, espirituales y comunitarias. Desde esta perspectiva, se estructura una ontología que ofrece una base ética y política de la existencia en todas sus dimensiones y niveles. Por tal razón, partiendo de lo abordado en esta sección, se profundizará a continuación en cómo esta cosmovisión relacional del Pueblo Maya da forma a la paz y al conflicto.

3.1.1 Paz y Conflicto desde la cosmovisión Maya

En primer lugar, la concepción maya de la paz, está profundamente vinculada en su cosmovisión relacional, la cual se construye sobre una onto-epistemología particulares. Como se ha venido afirmando, para los Pueblos Mayas, conocer y comprender el mundo no es un proceso abstracto descontextualizado, por el contrario, es una experiencia situada, de práctica diaria entre las relaciones vivas de humanos, naturaleza y el universo. Desde esta perspectiva, esta forma de vida reinterpreta conceptos universales y afecta directamente cómo se vive, construye, protege y piensa la paz.

Como se ha abordado en la sección anterior, la cosmovisión maya posee elementos mucho más profundos que la noción liberal de la paz negativa – ausencia de violencia- y, la paz positiva – Estado de Derecho, Liberalización de mercado, derechos humanos-, al situar, por ejemplo, el sentido de la vida comunitaria y la relación sagrada con la Madre Tierra como ejes fundamentales. Por lo tanto, en primer lugar, la paz es concebida como un estado integral de salud y plenitud de la vida diarios. Tener salud es el resultado de la armonía entre mente, cuerpo y espíritu en compañía de la Madre Tierra y el *Ajaw*.

Las nietas y nietos Mayas (2006) relatan que,

“el estado armonioso con la vida, con el Creador Formador, nos da salud. La salud es el estado armonioso entre mente, cuerpo y espíritu. Salud es estado armonioso entre todos los órganos, entre todas las células; la salud es calma, es paz” (Chocoy, *et al.*, p. 73).

[...], El retorno a la relación respetuosa y equilibrada con el Cosmos, la Madre Tierra, los minerales, las plantas y los animales es la esencia de la salud cosmogónica. Reconocer, respetar e integrarse a la fuente de vida es volver a nosotros mismos. La salud cosmogónica restablece nuestra relación con la energía cósmica y telúrica que potencia nuestro sistema inmunológico, pues la salud está en el espíritu. La Naturaleza es sabia porque es protectora y alimentadora a la vez; también es fuente de energía, es la conexión con el sol. Hablar de salud es hablar de buena vida. (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 73).

En este sentido, la paz no es un fin aislado, sino una forma de vivir en constante conmemoración de la vida, de actos de reciprocidad y equilibrio en la comunidad y sus relaciones con el territorio. Como lo destacan los nietos y nietas Mayas, Chocoy, *et al.*, (2006), “la colectividad de seres del Universo se teje con su conciencia única; se abren a la relación, a la reciprocidad y a la realización propia. Esta es la celebración de la vida. Es la celebración del equilibrio y la armonía. [...], la celebración es expresión de sentido de ser, es expresión de armonía y de paz (p. 108). En este entramado, la paz se encuentra en realización entre la autosuficiencia y el vínculo de los otros.

La celebración es una práctica espiritual activa y ética que manifiesta el sentido de dignidad y aceptación de todo lo que existe y se cultiva atravesando el plano personal, comunitario, natural y cósmico. Por lo tanto, según Hernández (2014) el sentido de la paz para los Mayas, se refiere a que “no se vive para crear conflictos, se vive para construir el equilibrio y la armonía consigo mismo y con los demás. En todo momento estamos obligados a contribuir para que haya armonía dentro de la familia, comunidad, municipio, nuestro país” (p. 22).

En consecuencia, esta paz, desde la cosmovisión Maya, solo puede existir si se sostiene la relación tridimensional entre el *Ajaw*, los seres humanos y la Sagrada Naturaleza la cual produce una conexión profunda de la vida basada en los hilos guadores que enmarcan el actuar humano como la dignidad y el respeto. Como lo señala Menchú (1985) “recuperemos nuestra existencia espiritual, reconociendo la dignidad de todo, alimentando la existencia del Universo y sus manifestaciones, cultivando respetuosamente nuestra propia existencia humana personal, familiar, colectiva y social. Porque la paz es un fruto, es el florecimiento de las relaciones tridimensionales” (p. 117).

Por lo tanto, la paz como realización de la vida “está en respetar, en vivir en armonía con la Sagrada Naturaleza, la cual nos da lo necesario para vivir dignamente. Y la dignidad no está en la acumulación, en el acaparamiento, en la exclusión. La dignidad está en el compartir, en la protección, en la reciprocidad” (Menchú, 1985, p. 116).

En este aspecto, la palabra maya-kakchikel, *utzila'j k'aslen*, encarna esta idea de paz como bienestar total en las relaciones, integrando dimensiones mentales, espirituales y materiales. Esta relación de la cosmovisión maya brinda un contexto adicional para comprender lo que es necesario para entender su paz, que no solo vinculan otras demandas humanas, sino el reconocimiento y respeto hacia la tierra. Su concepción permite pensar en términos de colectividad, por lo que se sugiere que las demandas de los Mayas no pueden conceptualizarse ni acomodarse dentro de una comprensión liberal u externa.

En esta línea, en contextos de conflicto, por ejemplo, la paz requiere recomponer y restituir los tejidos sociales rotos, y abrir brechas de relaciones pacíficas entre la humanidad, la Sagrada Naturaleza y el Cosmos (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 97). Por lo que, un mundo pacífico pertenece a una sociedad donde las personas pueden trabajar y vivir juntas en armonía y amistad, en un espacio donde puedan realizar su modo de vida.

En síntesis, como afirma la cosmovisión maya *In lak'ech, hala ken* – Yo soy tú, tú eres yo: la paz no es una meta a alcanzar, sino una forma de relacionarse con el otro, humano y no humano, como extensión de uno mismo. La crítica ontológica no es, por tanto, un ejercicio

filosófico vacío, sino una invitación a ensanchar el campo de la paz para que quepan en él muchos mundos, muchas voces, muchas formas de sanar y de vivir juntos.

En otras palabras, esta práctica de vida es también una meta política que, a través de la vida y autogobierno comunitarios, desafía los marcos hegemónicos de convivencia impuesto por el proyecto moderno/colonial. Proponer, en su lugar, un horizonte de coexistencia basado en el reconocimiento, respeto, reciprocidad, equilibrio y armonía, introduce una paz que, cultiva en la cotidianidad las relaciones justas y profundamente enraizadas en el reconocimiento de un pluriverso de muchos actores con diversas formas de pensar como importantes para la constitución de la existencia.

En segundo lugar, desde la cosmovisión maya, el conflicto traspasa la idea de confrontación entre actores humanos por diferentes intereses. Por el contrario, se expresa como un desequilibrio profundo en las relaciones que sostienen la vida y la existencia. Esta forma de ver el mundo, parte de la ontología relacional en la que todos los seres, en específico, la relación tridimensional, es irrespetada. El conflicto, por lo tanto, se origina cuando se transgreden principios fundamentales como el respeto a la biodiversidad, a la maternidad – tanto humana como cósmica-, y a la Tierra como ente dador de vida. Como sugiere Chocoy, *et al.*:

La destrucción de la Sagrada Naturaleza es una evidencia catastrófica de nuestra desconexión con la vida. De la misma manera, las imposiciones, las invasiones, las represiones y las exclusiones (desde la más particular de las relaciones entre personas, hasta la más grande de las relaciones entre pueblos) han llevado hoy al peligro de la destrucción de la vida. Ambas facetas de la autodestrucción implican una violación al camino, a la razón de ser y a la misión de la Naturaleza y de la humanidad (Chocoy, *et al.*, 2006, p. 49).

El irrespeto a la vida, al tejido relacional del universo, entonces, tiene múltiples manifestaciones y se refleja en un desequilibrio. Este, desde esta práctica de vida es ecológico, social, espiritual y cósmico. En palabras de Argueta Hernández (2014), “la vida es equilibrio y armonía: La sociedad debe desarrollarse paralelamente con la Naturaleza. Romper el equilibrio con la Madre Naturaleza, en la comunidad y consigo mismo es autodestruirse porque todo lo que le pasa a la Madre Tierra, les pasa a los hijos de la tierra” (p. 13). Desde esta perspectiva, la comunidad y la naturaleza son entendidas como expresiones vivas y conectadas de una misma totalidad, por lo que, el daño a una parte, es daño a todo el sistema.

En complemento, las nietas y nietos Mayas, refuerzan esta comprensión al señalar que la desconexión no es un hecho aislado: “los desequilibrios humanos actuales son por la desconexión, la ausencia de relación respetuosa con todos los seres de la Naturaleza, por la agitación, el correr todo el tiempo, la falta de tranquilidad. Ello hace que todo sea carrera y que

no se le dé tiempo a cada una de nuestras actividades” (p. 73). En esta línea, Tovar y Chavajay (2000) aportan una visión más sistémica del conflicto, afirmando que:

El equilibrio y la armonía resultan de la incidencia y del acomodamiento de la acción humana con el devenir del cosmos y del universo. Por ello, el orden social (la comunidad, sus autoridades e instituciones), el orden natural (Madre Tierra, Madre Naturaleza) y el orden cósmico (la energía, los planetas, las estrellas) deben desarrollarse como procesos con intercambios y complementariedades entre ellos. Como una consecuencia de lo anterior, el irrespeto a las normas que regulan el orden social, natural o cósmico constituyen transgresiones graves que ponen en riesgo la armonía y el equilibrio de la Creación en su conjunto (Tovar; Chavajay, 2000, p. 30).

El desequilibrio, por tanto, se vive en el cuerpo, el territorio, en el alma colectiva, en los vínculos ancestrales y en la relación con el cosmos. Por ello, asesinar a un ser humano, cortar un árbol, dañar centros ceremoniales, matar a un animal o mantener relaciones basadas en la exclusión y competencia, pueden ser considerados como crímenes equivalentes, puesto que implica una fractura en el equilibrio de la creación (Chocoy, *et al.*, 2006). Como señala Trowsell (2013), la lógica de la individualidad y la separación genera desequilibrio que se manifiesta globalmente como conflicto y violencia.

Por consecuencia, comprender el conflicto desde esta perspectiva implica ampliar los marcos analíticos tradicionales e incorporar una ética del cuidado y reciprocidad que restaure el tejido roto de la vida en la transformación de conflictos. En términos prácticos, los pueblos Mayas no solo comprenden el conflicto de manera distinta, sino que también proponen formas propias de transformación enraizadas en su cosmovisión relacional. La justicia tradicional Maya, busca restaurar la armonía perdida a través del diálogo, el reconocimiento mutuo y la participación comunitaria en los procesos de paz.

Dentro de este marco relacional, el sistema de transformación de conflictos se basa en un modelo reparador que no persigue la sanción ni la venganza. La justicia se aplica con un carácter eminentemente conciliador donde el objetivo es restaurar las relaciones a partir de acuerdos que representen el triunfo colectivo que devuelve la estabilidad y la paz a toda la comunidad. Para lograr esto, el diálogo es un componente esencial como medio de transformación y como principio rector de cualquier proceso. Por esta razón, durante el proceso de paz en Guatemala, la insistencia de las organizaciones Mayas en recurrir al diálogo nacional refleja este principio ancestral de someter el conflicto a un espacio colectivo de escucha, reflexión y reciprocidad.

Este modelo, que algunos pueblos Mayas K'iche' y Kaqchikel denominan “arbitraje espiritual” (Arifin-Cabo, 2011), implica una restauración del equilibrio en la dimensiones social, emocional y espiritual a través de la autoridad máxima Maya, *Ajq'ijab*. Su papel es

fundamental, puesto que es un guía espiritual con el don de orientar, aconsejar y resolver problemas. Su importancia dentro de la cosmovisión Maya, es relevante para esta investigación, ya que en la sección 3.3 se analizará cómo estas autoridades comprendieron el conflicto armado desde la matriz relacional Maya.

En síntesis, desde la cosmovisión Maya, la paz es una forma profunda relacional de la vida y existencia. Es un tejido vivo de vínculos que se sostiene en el equilibrio y la armonía. En este entramado, la paz es una práctica cotidiana que se cultiva en las relaciones Madre Tierra, individuos-comunidad y con el *Ajaw*. Asimismo, el conflicto es comprendido como una manifestación de desequilibrio en ese orden de la vida, que exige una política de reconocimiento mutuo y participación activa en la construcción de vínculos.

Estas diferentes formas de vivir-ver-conocer-ser de la paz y el conflicto ofrece una crítica a los marcos hegemónicos del proyecto moderno/colonial y plantea horizontes alternativos de comprensión y acción en contextos específicos. Por lo tanto, teniendo en cuenta esta cosmovisión, es posible abordar con mayor profundidad el conflicto armado interno que vivió Guatemala entre 1962-1989 y el proceso de paz “formal” de 1991-1996 desde la perspectiva Maya. La siguiente sección se centra en contextualizar el caso y evidenciar cómo se percibió, vivió y entendió el conflicto desde los Pueblos Mayas.

3.2 CONTEXTUALIZACIÓN DEL CASO: EL CONFLICTO ARMADO EN GUATEMALA (1962-1996)

El conflicto armado interno en Guatemala constituye uno de los episodios más prolongados y complejos de la historia contemporánea de América Latina. Su origen se encuentra en la confluencia de factores estructurales históricos, como la desigualdad social, la concentración de la tierra y la exclusión política de amplios sectores sociales (Bastos; Camus, 1996). De hecho, el terrible drama desarrollado durante 36 años (1960-1996)⁵¹ “supera en extensión y gravedad a todo lo conocido en cualquier otro lugar de América Latina en materia de derechos humanos y relaciones Ejército-Sociedad” (García, 1998)⁵².

⁵¹ Aunque la historiografía redacta que en 1960 hubo el primer levantamiento militar en Guatemala como antecedente inmediato del conflicto armado interno en Guatemala, en este trabajo se consideró la fecha de 1962, puesto que es un año que deriva en la conformación de organizaciones guerrilleras estructuradas y el inicio sostenido de la confrontación armada.

⁵² GARCIA, P. El Genocidio de Guatemala a la luz de la Sociología Militar. (1998). Libro en línea. Editorial: SEPHA, p. 514. Recuperado de: <https://www.derechoshumanos.net/genocidioguatemala/libro-cap2-violaciones-derechos-humanos.htm#2-2-g-Masacres>

La Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999) evidencia que, Guatemala estuvo dominada por gobiernos militares que accedieron al poder mediante constantes procesos electorales fraudulentos. Entre los principales líderes militares que ocuparon la presidencia se encuentran: el general Miguel Ydígoras Fuentes (1958-1963), el coronel Enrique Peralta Azurdia (1963-1966), el coronel Carlos Manuel Anara Osorio (1979-1974), el general Kjell Eugenio Laugerud García (1974-1978), el general Romero Lucas García (1978-1982), el general Efraín Ríos Montt (1982-1983), y, el general Humberto Mejía Víctores (1983-1985). Este patrón de sucesivos gobiernos militares refleja un prolongado control de las Fuerzas Armadas en el aparato estatal y permite comprender cómo se consolidó una estructura de poder basada en el uso sistemático de la violencia, la represión del disenso y la impunidad institucional.

El dominio militar prolongado, estuvo acompañado por la élite ladina⁵³, que juntos continuaron consolidando el modelo excluyente y segregador en el cual fue fundado el estado guatemalteco (Cumes, 2008). En este contexto, los principales actores involucrados en el conflicto – y reconocidos- fueron, por un lado, el Estado controlado por una élite política y económica respaldada por las Fuerzas Armadas, y, movimientos insurgentes, agrupados en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)⁵⁴- guerrilla-, por el otro. Esta lectura binaria del conflicto se ha sustentado principalmente en la identificación de los actores armados quienes participaron de violencia directa: el Ejército como brazo del aparato estatal fundado en 1871 y las fuerzas guerrilleras de izquierda, consideradas las principales opositoras armadas. No obstante, esta narrativa binaria invisibiliza la participación de otros actores cuyas

⁵³ En Guatemala existen dos grandes poblaciones, el pueblo indígena conformado por Mayas, Xinka y Garifuna (60%) y la población no-indígena: mestiza o conocida como ladina. Según Cojti (1997), en su obra “Ri Maya’ Moloj pa Iximulew: El Movimiento Maya”, explica que Guatemala es un Estado que está monopolizado y controlado por los Ladinos, quienes, a partir de varios proyectos nacionales como la castellanización o ladinización, practica la opresión lingüística y cultural, al imponer su cultura y prohibir la enseñanza y utilización de los idiomas no oficiales (22 comunidades lingüísticas Mayas).

⁵⁴ En este estudio es importante considerar que las fuerzas armadas insurgentes o guerrillas, aunque presentado como un movimiento guerrillero guatemalteco unificado en los Acuerdos de Paz Firme y Duradera, la mayor parte del periodo que duró el conflicto fueron grupos divididos. Según Sader (2007), existen dos etapas del movimiento guerrillero: la primera de 1962 a 1970, y la segunda, de 1972 a 1996. La insurgencia guatemalteca se originó con el levantamiento militar del 13 de noviembre de 1960, protagonizado por exoficiales del ejército que más tarde formarían el Movimiento Revolucionario 13 de noviembre (MR-13). En 1962, este grupo estableció vínculos con el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), lo que dio lugar a la conformación de las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), marcando el inicio de la primera etapa de la lucha guerrillera (1962-1970). Esta primera etapa se caracteriza por su relación con la revolución cubana (Padilla, 2013). A partir de 1972, comenzó una segunda etapa en la que surgieron nuevas organizaciones armadas – que operaban de manera separada - como el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) y una versión reorganizada del PGT (Padilla, 2013). No obstante, en 1982, en el contexto de la ofensiva militar estatal más violenta (1979-1983), estos movimientos decidieron conformar una alianza política y militar que representase al movimiento insurgente en su totalidad: la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), (Azpuru., *et al*, 2007). Esta Unidad representó al movimiento en los procesos posteriores de negociación y paz.

experiencias son importantes para entender el conflicto: las víctimas, en su mayoría Mayas (83%), quienes, aunque no formaron parte de ningún bando, fueron blanco de la violencia, especialmente por parte del Estado.

Por lo tanto, para comprender el conflicto armado en Guatemala, es necesario situarlo, en primer lugar, dentro de su panorama histórico desde una perspectiva multinivel que articule lo internacional, regional y nacional, que permite evidenciar cómo las dinámicas globales se relacionaron con procesos regionales y fortalecieron condiciones estructurales internas. En segundo lugar, es fundamental entender brevemente los principales factores – económicos, sociales, políticos- que configuraron el conflicto, para luego analizar su desarrollo y, sobre todo, su impacto devastador en los Pueblos Mayas. Solo a partir de este recorrido contextual, es posible aproximarse de manera situada al posterior proceso de paz.

Este escenario es difícil de entender sin tomar en cuenta la coyuntura internacional. El conflicto guatemalteco se inscribe dentro de la lógica de la Guerra Fría (1947-1991), en la cual América Latina fue un escenario estratégico de la confrontación ideológica y geopolítica entre la Unión Soviética y Estados Unidos. El Gobierno guatemalteco, se alineó con la política anticomunista de Washington en apoyo a las dictaduras militares en nombre de la lucha contra la expansión del comunismo (Valdés-Ugalde, 2019).

Según Padilla (2013), los años posteriores a 1954 se caracterizan “por la subordinación de nuestra política exterior a los grandes lineamientos marcados por Estados Unidos” (p. 119). En este marco, el Ejército guatemalteco recibió asesoramiento militar, logístico y financiero de los Estados Unidos, consolidando una política de contrainsurgencia – una doctrina de seguridad nacional- orientada a identificar al “enemigo interno”. Estas estructuras militares se fortalecieron e institucionalizaron la represión y legitimaron las violaciones sistemáticas de los derechos humanos - masacres, desapariciones forzadas y el uso de la tortura- como estrategia de control político y social.

En cuanto al contexto regional, el conflicto guatemalteco formó parte de un patrón más amplio de violencia política en Centroamérica, que incluyó las guerras civiles en El Salvador y Nicaragua. Así como en Guatemala, los conflictos armados no solo fueron una expresión de disputas internas, sino también una extensión de las tensiones geopolíticas de la dinámica de la Guerra Fría. Según la CEH (1999) y el Informe de Recuperación de memoria histórica (REHMI, 1998), la región fue escenario de una profunda polarización política y social, dentro de la cual, los movimientos revolucionarios cuestionaban los regímenes autoritarios impulsados por las políticas de Estados Unidos.

La coyuntura política nacional que dio paso al inicio del conflicto armado en Guatemala está relacionada al quiebre del proceso democrático y reformista inaugurado con la Revolución de Octubre de 1944. Durante esa década hasta 1954 con el gobierno de Jacobo Árbenz, el país vivió una apertura para transformaciones sociales, económicas y políticas que afectaron directamente los intereses de las élites nacionales y transnacionales, como el de la United Fruit Company. En este contexto, el gobierno de Estados Unidos – a través de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, siglas en inglés), promovió y ejecutó un golpe de Estado en 1954 que derrocó al actual presidente e instauró un régimen anticomunista encabezado por el coronel Carlos Castillo Armas.

Este golpe significó el fin de un proceso democratizador y marcó el inicio de un nuevo ciclo de autoritarismo y represión en Guatemala. Por lo tanto, desde el inicio de los sesenta, el Estado se reorganizó bajo una lógica contrarrevolucionaria surgida tras el golpe, cerró espacios de participación política y criminalizó toda forma de organización popular. Como lo explica Gómez Ramírez (2010),

Hay que resaltar que el origen político del conflicto se dio dentro del marco de la Guerra Fría; y se remonta al año 1954, cuando el coronel Carlos Castillo Armas, con el apoyo de la extrema derecha de Guatemala y del Gobierno de los Estados Unidos, a través de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) invadieron Guatemala, desde el vecino país de Honduras y derrocaron al presidente de turno, Jacobo Árbenz Guzmán I (Cullather, 2004). Ese mismo año, el coronel Castillo Armas fue electo Presidente de la República e inició un período de gobiernos liberales anticomunistas, que siguió la Política de Seguridad Nacional de los Estados Unidos (de lucha contención del comunismo); y cerraron los espacios políticos de participación democrática a los partidos de izquierda, dando paso a una crisis socio-política en Guatemala. Todo ello creó un malestar y por la cual surgieron movimientos revolucionarios. se convirtieron en el núcleo de las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), [...]” (Gómez Ramírez, 2010, p. 173-174).

En consecuencia, esta visión represiva del Estado alcanzó un nuevo hito con otro golpe de estado el 31 de marzo de 1963, conocido como “Los Trece Coroneles”. Este hecho representó un punto de inflexión en la historia política guatemalteca, puesto que, por primera vez, “el ejército como institución estatal asumió directamente el control del gobierno, suspendió el funcionamiento de los partidos políticos, derogó la Constitución de 1956 y trazó una estrategia contrarrevolucionaria de nuevo tipo” (Aguilera, *et al.*, 2020, p. 221-222). En paralelo al cierre del sistema político y a la creciente represión, se impulsó la formación de los primeros focos guerrilleros, que, según Falla (2020), eran compuestos por militares disidentes y sectores radicalizados influenciados por el triunfo de la Revolución Cubana en 1959.

Esta coyuntura nacional política también viene marcada por otros factores endógenos claves. En primer lugar, uno de los elementos más determinantes fue el problema de la tenencia de la tierra. Después del derrocamiento de Jacobo Árbenz y la reversión de su proyecto de

reforma agraria, se consolidó un modelo económico agroexportador que favoreció a la elite terrateniente y marginó a las comunidades indígenas y campesinas. Esta estructura latifundista profundizó la concentración de tierra fértiles en manos de un grupo pequeño, mientras que, de acuerdo con Aracely y Raymundo (2015) “aumentó el minifundio en las parcelas campesinas e indígenas, lo cual genera una creciente conflictividad, principalmente debido a los desplazamientos y a la apropiación indebida de tierras comunales y fiscales en varias regiones del país (p. 7)”.

Además de esto, las condiciones de vida marcadas por la pobreza, la exclusión del acceso a servicios básicos y la falta de oportunidades profundizaron las desigualdades sociales que afectaban, de manera estructural y sistemática a las comunidades indígenas. Como señala María del Rosario Toj (1990)

La situación de miseria, la falta de educación y salud y de otros servicios no son problemas sólo en las grandes plantaciones, sino son las condiciones generalizadas y relacionadas bajo las cuales los campesinos indígenas estamos sometidos desde hace muchos años. En este marco de explotación e impunidad, la historia, cultura y vida de los pueblos indígenas de Guatemala han sido sometidas desde la conquista española hasta nuestros días, a la depredación y violencia sin límites (Toj, 1990, p. 142)

No obstante, estos elementos políticos, económicos y sociales estuvieron -están-, a su vez, atravesados por lo que Cojtí (1997) denomina “colonialismo interno”⁵⁵. El Estado guatemalteco ha sido, desde su fundación, un aparato colonial que reproduce la subordinación del Pueblo Maya a través de políticas de asimilación como la castellanización y ladinización, que excluye la posibilidad de una ciudadanía plural (Cumes, 2008; Cojtí, 1997). En palabras de Bastos y Camus (1996),

Hay la existencia del colonialismo interno, donde dentro de las fronteras se da una relación de dominación de un pueblo sobre otro, negándoles a los mayas el derecho a la diferencia étnica. En el colonialismo se niega al otro o se niega el derecho a ser otro. En el caso específico, los mayas como nación diferente no existen, y si existen no tienen derecho a serlo. El Estado Nación no coinciden y se impone a los mayas la nacionalidad guatemalteca o el estado mono-nacional colonial ladino en una sociedad completamente heterogénea o multinacional (Bastos; Camus, 1996, p. 148-149).

⁵⁵ El concepto de colonialismo interno constituye una categoría analítica clásica del pensamiento crítico latinoamericano, desarrollada originalmente por pensadores como el sociólogo y politólogo Pablo González Casanova durante los años sesenta. El autor utilizó esta categoría para describir las dinámicas de opresión y explotación que el Estado ejerce sobre sus propias poblaciones subalternizadas. Por tanto, en esta investigación y la referencia por parte de Cojtí (1997), debe comprenderse como la contextualización y aplicación de este andamiaje analítico fundamental a la realidad concreta de Guatemala y no sugiere la autoría original de la categoría. En otras palabras, la mención a Cojtí (1997) en este apartado remite a la apropiación y aplicación específica de dicho marco para explicar las relaciones históricas de dominación, asimilación y violencia del Estado guatemalteco hacia los pueblos indígenas.

Este colonialismo, por su lado, utiliza el racismo como uno de sus instrumentos de dominación (Cojtí, 1997), dentro del cual, la figura del indígena⁵⁶ es convertida en un “otro” problemático, asociado con el atraso, la traición y la subversión. Para Ricardo Falla (2020), se creó un estereotipo que ayudó a masacrar a la comunidad indígena:

[...], a) que el indio es un ser vil y despreciable, cuya vida vale menos que la de una persona normal y puede eliminarse sin escrúpulos para salvar a la patria de un gran mal, como el comunismo; b) que el indio es por naturaleza traidor y mentiroso, de modo que aunque no esté mintiendo, el ladino sospecha que lo engaña y no hace falta comprobarlo, incluso si de esa sospecha depende la vida del indio; c) que el indio es como un niño, fácil presa del engaño por parte de otro (Falla, 2020, p. 249-271)

En complemento Bastos y Camus (1996) declaran que

Esa lógica lleva a los sectores dominantes a impulsar la destrucción masiva de la población indígena y al aniquilamiento de una de las grandes culturas en la historia de la humanidad: la cultura maya. [...], y lo hacen sin el menor cargo de conciencia, en la medida en que asimilada la misma ideología dominante que considera a los indios “inferiores” una “masa anónima” un “mal necesario” “una carga”, matar al indio o a una población entera de indios, no es, no puede ser, nada grave, nada inmoral, nada “malo”. Al contrario, si la población indígena es la culpable del atraso del país, su eliminación parcial o total de preferencia debe conllevar la modernización, el desarrollo, el progreso, [...]. (*Ibidem*, p. 116).

En este marco, la figura del indígena se convierte en un proceso que opera con una tecnología de poder que habilita y justifica la violencia. Durante el conflicto armado, esta construcción estigmatizante fue internalizada y reproducida por las élites políticas, militares y económicas del país y permitió justificar las masacres y el etnocidio del 83% de la población indígena Maya, puesto que fue percibido no solo como un ser inferior, sino como un potencial enemigo interno debido a su “atraso”. Esta exclusión es clave para entender las relaciones asimétricas con la población no-indígena donde estos son “los que deciden los aspectos importantes de su vida, dejándoles a su decisión únicamente los que no se oponen a sus intereses” (Bárceñas, 2019, p. 1).

En este sentido, hubo apropiación de tierras comunales, desplazamientos forzados, reclutamiento obligatorio e imposición de sistemas educativos ajenos, que, “en el peor de los casos, llevaba al Pueblo Maya a la exclusión, y en el mejor de los casos a la marginación” (Cojtí, 1997, p. 13). Las políticas estatales siguieron un proceso sistemático de negación de la diferencia, que tuvo como consecuencia la expresión de un etnocidio directo e indirecto (Bastos; Camus, 1996)

⁵⁶ Si bien en Guatemala la construcción de la otredad recae de manera protagónica sobre los pueblos indígenas debido a su amplia presencia demográfica e histórica, es necesario reconocer que el racismo como herramienta del colonialismo interno no es exclusivo de este grupo. En distintos contextos de América Latina, como ocurre marcadamente en Brasil, estas mismas lógicas de exclusión y dominación operan de forma estructural contra las poblaciones afrodescendientes.

los mayas son víctimas de un etnocidio directo e indirecto, en el primero de ellos, el irrespeto a su identidad cultural, estos e muestra en el sistema de enseñanza que no está en correspondencia con nuestros propios intereses y necesidades. Que es el derecho inalienable de transmitir su cultura en sus propias lenguas. Y la negación del uso de sus lenguas es otra forma de etnocidio directo. El etnocidio indirecto es sutil y oculto o el coercitivo o violento es el reclutamiento, el desplazamiento y las políticas represivas para pérdida de identidad cultural (*Ibidem*, p. 161).

Se trata, evidentemente, de un acto de etnocidio y genocidio⁵⁷, entendido como la eliminación física de un grupo étnico – en el caso guatemalteco, de veintidós pueblos Mayas- en la medida que los desplaza de todo lo que conforma su identidad cultural – su tierra, su lengua, su historia, sus costumbres- que son fundamentales para su coexistencia y continuidad como colectivo (Arias, 1983). Por esta razón, para comprender con mayor profundidad el impacto de estos factores, la siguiente subsección, se dedica a explorar el desarrollo del conflicto y, sobre todo, el impacto hacia las comunidades indígenas, especialmente Mayas.

3.2.1 El Conflicto desde la Cosmovisión Maya

“Nos ven como atrasados porque no entendemos el mundo como ellos; pero el problema es que no quieren aceptar que existen otros mundos”

Rigoberta Menchú, 1992

Será evidente que el conflicto armado interno en Guatemala dejó huellas profundas en el tejido social y espiritual del pueblo Maya. Más allá de la violencia visible de la represión, el genocidio, la marginación y el despojo constante, es importante en este trabajo destacar cómo el conflicto fue concebido y vivido desde su propia cosmovisión relacional. Esta perspectiva permite advertir que, al vivir en un pluriverso, el conflicto tendrá un significado diferente para cada actor. Para los Mayas, el conflicto en Guatemala se inserta dentro de un horizonte histórico más amplio. La experiencia bélica denota un proceso de larga duración que remite a la invasión y colonización:

Para nosotros son diferentes acontecimientos, desde la invasión perdimos tres cosas importantes: nos quitaron, nos quitaron la tierra, nos quitaron el derecho, nos quitaron la cultura, que es lo principal del hecho que sigan las mentiras hemos perdido, [...], no teníamos ladrón, aquí no existe matanza, aquí no existe dinero para robar, nadie

⁵⁷ Cabe aclarar que, para los pueblos indígenas y gran parte de la literatura crítica, estos actos trascienden el etnocidio para configurarse también como actos de genocidio. Arias (1983) documenta que el Estado, al asumir que la población indígena era inherentemente subversiva, implementó un genocidio y etnocidio a partir del arrasamiento total de sus aldeas y tierras productivas. Esta realidad fue comprobada por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999), la cual declaró que agentes estatales ejecutaron operaciones de genocidio contra el pueblo Maya, especialmente entre los años 1981 y 1983.

tiene dinero, todos tienen su cosecha, o sólo cambian sus cosechas unos a otros (Testimonio número 1 de Guía espiritual Maya, Ajq'ij, 2007)

“[...], desde la invasión, por ejemplo, verdad, ahí empezó el conflicto porque muchos dicen: la conquista, no es conquista, si fuera conquista hubiera sido: mirá que te amo, que te quiero; esa es una conquista, pero en este sentido vinieron a imponer una cruz, es una creencia, va pero si lo ponemos acá, no sé cómo se podría hacer la espada pero hagamos que esto sea una espada, verdad, o un puñal, crees en esto(señalando la cruz), o crees en esto(señalando el puñal, este te mata (la cruz) y este te mata (el puñal), las dos son armas, la única diferencia es que una es con la religión y esta que se conoce directamente como un arma, verdad, entonces desde esa invasión pusieron el cristianismo en sí, si crees en esta cruz, que es la cruz cristiana no te vas a morir, lo están matando a los abuelos, en ese sentido crees en otra creencia pero deja de hacer lo suyo, o sea, lo están matando espiritualmente y los que no quisieron creer en esto (la cruz) los mataron con esto (el puñal), los mataron físicamente, pero espiritualmente no, se fueron pero dejaron consejos, dejaron huellas, entonces a partir de ese punto yo creo que de ahí empezó el conflicto verdad, [...] (Testimonio número 2 de Guía Espiritual Maya, Ajq'ij, 2007)

Asimismo, lo recuerda la Comisión de Mayas de Guatemala (1991):

[..], hemos sido quienes hemos pagado y seguimos pagando el altísimo costo en vidas, de la lucha intestina que se libra en Guatemala; no solo de estos últimos 30 años, sino desde que llegaron los españoles a invadir esta Madre Tierra Maya desde hace casi 500 años. El conflicto no es de ahora, es una cadena de violencia que ha silenciado nuestra voz, pisoteado nuestra dignidad y despojado nuestro territorio, [...]. Esta lucha sigue siendo para sobrevivir como Pueblo e implica resguardar todo el legado material y espiritual acumulado en nuestra historia milenaria (COMG, 1991, p. 1, 3, 9)

Desde estas afirmaciones, el conflicto armado no es un episodio aislado. Por el contrario, constituye una continuidad histórica más amplia. Esto se debe a que, desde la relacionalidad, el pasado no es una etapa superada, sino una dimensión viva que se entrelaza con el presente y proyecta posibilidades hacia el futuro (Pinheiro, 2020). Los acontecimientos de la invasión siguen activos en la configuración de la vida actual, que, además de despojar territorios, ha fracturado la vida comunitaria y ha implicado una lucha contra las formas de vida propias. Esta memoria de larga data es fundamental, puesto que marca el inicio de un proceso de ruptura – relacional- que viene a sistematizarse con más fuerza en el conflicto armado desde 1962.

En este contexto, el conflicto armado interno en Guatemala fue solo un período de violencia extrema para la población guatemalteca, especialmente contra la población Maya. En un pluriverso, situarse en la vida de otros actores que basan su modo de ser, hacer y habitar en la relacionalidad invita a reconocer que el conflicto tuvo significados más profundos. Lo que a menudo se presenta o reduce a una confrontación de intereses, un fenómeno aislado y meramente humano, para los Mayas, el conflicto es entendido como una desarmonía en el equilibrio profundo del orden de la vida capaz de generar una ruptura en las relaciones cosmos-

individuo-naturaleza. Esta concepción de conflicto como desequilibrio, se tradujo en dimensiones concretas: el irrespeto a la vida – comunitaria y autoridades/guías espirituales-, irrespeto a la maternidad y a la niñez, la destrucción de la naturaleza; y, la imposición de estructuras externas.

Por lo tanto, el conflicto no solo fue una lucha política y militar entre el Gobierno y la guerrilla, sino también un enfrentamiento cultural y espiritual. Las comunidades Mayas se encontraron en medio de una guerra que no solo buscaba la victoria militar por el Estado Guatemalteco y las fuerzas armadas, sino también la desarticulación de sus estructuras sociales y culturales. Según Cojtí (1997), las políticas implementadas desde el Estado tratan a los indígenas como si fueran ladinos⁵⁸, en un proceso de homogenización que ignora y margina sus identidades y derechos específicos. En complemento, Smith (1991) explica que la “política general del Estado ha sido apuntar a los indígenas para el trabajo, ignorar sus tradiciones atrasadas, [...], y masacrar brutalmente a cualquiera que represente un desafío directo al dominio criollo o ladino” (p.31).

Esto se tradujo en acciones concretas de represión y exterminio durante los años más intensos del conflicto. En 36 años de conflicto, el 81% de las violaciones de derechos humanos, ocurrieron en los gobiernos presididos por los generales Romeo Lucas García (1978-1982) y Efraín Ríos Montt (1982-1983)⁵⁹, en cuya gestión se cometieron actos de genocidio, masacres al “enemigo interno” militarización de aldeas, políticas de tierra arrasada, y violencia física, sexual, psicológica contra hombres, mujeres y niños. Según la CEH (1999), la ideología racista – sobre que la vida del indígena vale menos- es uno de los rasgos que explica el por qué el 90% de estos actos ocurrieron en zonas rurales mayormente pobladas por Mayas. En actos de extrema crueldad, la CEH (1999) registró que el 83% de las víctimas fueron plenamente identificadas como Mayas - de los cuales 32% de ese total eran Mayas Quichés- y el 17% restante eran ladinas.

⁵⁸ El término “ladino” se utiliza para referirse a las personas que no se identifican como indígena, incluyendo mestizos, criollos y afrodescendientes.

⁵⁹ Romero Lucas García fue un militar y político que durante su presidencia intensificó las tensiones entre los movimientos revolucionarios y el gobierno. Por tanto, aumentó la represión y los abusos contra la población civil. En su gobierno, se implementó una política de genocidio, desaparición forzada y crímenes de lesa humanidad en la población Maya Ixil. Este episodio es conocido como el “genocidio Ixil”. Por otro lado, el militar Efraín Ríos Montt llegó a la presidencia tras el golpe de Estado contra García. Su mandato, es caracterizado por un fuerte componente político-religioso, por lo que, durante 17 meses, el general implementó una política de terrorismo de Estado, marcado por la militarización del campo a través de las Patrullas de Autodefensa Civil y la ejecución de las políticas de tierra arrasada., masacres y aldeas destruidas. Véase más Barcelona Centre of International Affairs (2025).

Desde la cosmovisión relacional, este ataque no solo se dirigió contra individuos. Por el contrario, fue en contra de los vínculos que sostienen la vida comunitaria, espiritual y natural. Como lo expresa un guía espiritual:

Pues, la verdad, antes de la guerra el pueblo estaba unido y respetaba mucho la ceremonia, los tiempos, los abuelos, a los padres, tienen mucho respeto entre ellos mismos, están unidos y trabajaban así, colectivamente, [...], todo tiene su respeto antes, pero cuando entró el conflicto armado así, se perdió todo porque el ejército ya no permitía, porque los abuelos, ellos hacen su ceremonia en los campos, así en el monte, entonces como entraron controlando todas las áreas y no dejaban de salir a los abuelos, entonces es ahí donde se perdió todo, los niños o los hijos ya no miran eso, en realidad es ahí donde la niñez perdió todo conocimiento, entonces el ejército en mucho causó ese daño, entonces donde el futuro ya desconocía todas las cosas, todas las cosas se perdieron, en caso de la guerra, entonces así está es el problema, porque antes se respetaba mucho, por las creencias y por haciendo cofradías, fiestas, todos, todas las personas a dejar sus diezmos, llevan maíz, frijol, toda clase de frutas, [...] (Guía espiritual Maya, Testimonio N. X, 2007, p 107).

Esta memoria de los guías espirituales Mayas permiten dimensionar la magnitud del irrespeto antes, durante y después del conflicto armado. En este episodio, el respeto fue vulnerado de manera sistemática mediante la desarticulación de los vínculos que aseguran la convivencia armónica. Esto evidencia que, lo que se quebró fue un orden vital mucho más profundo que necesita otro tipo de perspectiva para ser abordado.

En el informe Memoria del Silencio, se concluyó que los siguientes componentes marcaron la sociedad guatemalteca durante el “terrorismo de Estado” (Cojtí, 1997): (1) la represión y persecución generalizada contra líderes Mayas y no Mayas; (2) el cierre de espacio políticos; (3) la militarización del Estado y la sociedad a través de la Doctrina de Seguridad Nacional y las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC); (4) la noción del “enemigo interno” que va de la mano con la idea de que (5) el Pueblo Maya es enemigo colectivo del Estado; (6) la concentración territorial y despojo para las operaciones militares; (7) masacres: terror físico, psicológico y sexual; (7) políticas de tierra arrasada; (8) desplazamiento forzado; 9) violaciones de los derechos de existencia, integridad e identidad cultural de los pueblos indígenas (CEH, 1999).

Primero, en nombre de la denominada Doctrina de Seguridad Nacional⁶⁰ se creó una red de inteligencia militar para el control masivo a la población y el territorio: las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC)⁶¹. Las PAC fueron impulsadas por el general Lucas García, pero se

⁶⁰ La Doctrina de Seguridad Nacional hace referencia a las políticas orientada a identificar al “enemigo interno”, representado principalmente por la insurgencia, pero también por pueblos indígenas organizados y movimientos sociales. Estas políticas institucionalizaron la represión y legitimaron las desapariciones, los asesinatos y las violaciones de derechos humanos.

⁶¹ Según REMHI, las PAC fueron retomadas de los modelos anteriores en 1966 como los Escuadrones de la muerte que eran parte de la primera contraofensiva del Ejército contra la guerrilla.

constituyeron como aparato de represión y fuerza del Estado en el gobierno del general Efraín Ríos Montt. La principal “función” de estas patrullas paramilitares era involucrar a las comunidades rurales – Mayas- en la ofensiva antiguerrillera mediante el reclutamiento forzoso.

El informe del proyecto de recuperación de Memoria Histórica: “Guatemala Nunca más” (REMHI, 1998) expone que

La obligación de participar en las Patrullas de Autodefensa Civil desestructuró la vida comunitaria. Su estructura jerárquica siguiendo el modelo militar impuso unas nuevas formas de poder, normas y valores marcados por la posesión de las armas y el poder de coacción. Cualquier actividad social pasó a estar bajo control o supervisión directa o indirecta por parte del jefe de las PAC y por tanto del Ejército. El poder militarizado supuso una mejor posición social para algunos dentro de las comunidades, siendo utilizado en muchas ocasiones para beneficio personal. Se produjo una generalización del sistema de las PAC en toda el área rural, aunque no en todos los lugares tuvo las mismas características ni el mismo impacto comunitario (REMHI, 1998).

Además, Rosario Toj, 1990 añade que,

Nuestras comunidades y pueblos siguen sometidos a las Patrullas De Autodefensa Civil, estructura paramilitar de carácter antidemocrático. [...], cumplen acciones de represión en nuestras comunidades con el objeto de romper la unidad, cooperación y confianza que ha existido siempre entre los pueblos indígenas (Rosario Toj, 1990, p. 140).

Esta ofensiva provocó que las PAC fueran parte del 3.4% de asesinatos, del 2% de tortura y tratos crueles, del 1.82% de desaparición forzada, del 1.8% de detención irregular, y del 1.18% de amenazas (REMHI, 1998). Asimismo, a través de esta militarización, se desarrolló otro proyecto de control exacerbado de las comunidades rurales, como las aldeas estratégicas y/o aldeas modelo, en las cuales los gobiernos locales y regionales pasaban a desplazar a las autoridades tradicionales – como los *Ajq'ij/ Ajq'ijab* -, fomentar el uso generalizado de la violencia para la resolución de conflicto y normalizar el desprecio por la vida de los otros (CEH, 1999, p. 33-34).

Este modelo llegó a afectar a cerca de medio millón de mayas. Según el informe REMHI (1998), “Entre 50 mil y 60 mil personas vivieron en aldeas modelo, esto significa entre un 12,5% y un 2% de la población del altiplano⁶². En esas aldeas, el Ejército experimentó en el periodo 1982/86 su propio modelo de reorganización social para tener un control total de la población considerada base social de la guerrilla”. Estas aldeas modelo condicionaron a la población Maya a condiciones extremas como si fuesen “campos de concentración” (Esquivel, 1992). En complemento, para Rosario Toj (1990) este modelo impuesto en varias de sus comunidades fue

⁶² Muchas comunidades mayas habitaban el altiplano occidental y la Franja Transversal del Norte donde se llevaron a cabo estas prácticas.

la pieza maestra del control militar de las denominadas "áreas de conflicto", que permite tener un conocimiento exacto de la vida, la movilidad y producción de hombres, mujeres y niños, y un ejemplo de cómo en grandes zonas del país la autoridad civil ha sido sustituida por el poder militar, sin que haya sido necesario valerlo constitucionalmente (Toj, 1990, p. 140).

En efecto, la represión en las áreas rurales, dirigida para y con las comunidades Mayas, fue mucho más allá que el modelo anterior en amplitud y crueldad. Por sus condiciones de vida, la población Maya fue considerada "el enemigo interno y/o enemigo colectivo" del Estado (CEH, 1999). Como explica Gruner-Domic (2019), la percepción "de las comunidades Mayas como aisladas, no integradas a la nación por su diversidad de idiomas y bagajes culturales y pertenencias étnicas, significaba también que serían más receptivas a las ideas comunistas" (p. 77). Esta situación convirtió sus territorios en escenarios de guerra y sus cuerpos y espiritualidad en objetivos militares.

Para Arias (1983), la política del gobierno llevaba una lógica genocida y etnocida, puesto que

los indios eran todos subversivos porque o eran guerrilleros o apoyaban logísticamente a la guerrilla o simpatizaban con las acciones de aquéllos. 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. El genocidio consiste en que se recurre al arrasamiento completo de aldeas y de todo lo que se produce en las tierras que pertenecen a los habitantes de dichas aldeas (Arias, 1983, p. 113).

Por lo tanto, con la idea del enemigo, se dio inicio a la "Operación Ceniza" que afectó a la población indígena y rural (Bastos; Camus, 1996) que llevó a cabo ejecuciones individuales y colectivas de: quemar a las personas vivas, darles machetazos, decapitar, al desmembramiento, matar a golpes, asfixiar, estrellar niños contra paredes y piedras, abrir vientres, a la antropofagia, traicionar y matar a familiares, persecución, destrucción de la naturaleza, violaciones, entre otras (CEH, 1999). Estas prácticas se las ha denominado la política de "Tierra Arrasada", ya que, acarrió la matanza o al exterminio de comunidades, violando derechos de existencia, integridad e identidad cultural de los pueblos indígenas, especialmente Mayas.

De acuerdo con Falla (2020), esta política constaba de dos fases, "la primera de arrasamiento o "limpieza" sin intentos de controlar a la población, y la segunda, es de arrasamiento con intentos de controlarla" (p. 255). Por esta razón, esta operación devastó aldeas enteras – 600 aldeas-, destruyendo no solo las vidas y los hogares de los Mayas, sino también su patrimonio cultural y estructural comunitario. El Ejército y las PAC llevaron a cabo estrategias de destrucción masiva con el objetivo de despejar y evitar la reproducción de la vida y transmisión de la cultura de las comunidades Mayas (CEH, 1999; REMHI, 1998).

Esto demuestra que el conflicto operó como un ataque estructural a los lazos que garantizan la vida comunitaria. En consecuencia, el tejido social comunitario fue impactado en varios frentes. El primero se refiere a las masacres y exterminio de comunidades. Según, la CEH entre 1962 y 1996 se registraron 626 masacres, que representaron el 52% de las muertes documentadas durante el conflicto (CEH, 1999). En este marco, el irrespeto a la vida comunitaria se manifestó de manera particular contra la transmisión intergeneracional del conocimiento a través de los guías espirituales, *Ajq'ijab*. Como autoridades de la organización comunitaria, fueron perseguidos y asesinados durante el conflicto.

De acuerdo a un guía espiritual Maya (2007), su pérdida fue percibida como una fractura en la cual la existencia compartida quedó sin equilibrio y continuidad, puesto que además de la muerte se impusieron organizaciones sociales ajenas a su modo de vida:

Han matado muchos Ajq'ij's, incluso mi guía. Él fue perseguido por varios años y al final murió. Sin guía uno se siente perdido, como que le falta el camino. Eso pasó en muchas aldeas: mataron a los guías, a los ancianos, a los que nos aconsejaban, y la comunidad quedó como un árbol sin raíces." (Testimonio de Guía espiritual maya, 2007, p.105).

Entraron controlando nuestras comunidades, impusieron sus autoridades, trajeron otra forma de organización y de vida. La niñez perdió todo conocimiento, no hubo quién les enseñara, los jóvenes ya no conocen nuestras ceremonias ni nuestras historias. El ejército causó ese daño, persiguió a los guías espirituales, los mataron, destruyeron los lugares sagrados, y así se rompió todo lo que teníamos para vivir bien" (Testimonio de Guía espiritual maya, 2007, p.108)

Estos testimonios revelan que, en el objetivo de eliminar las comunidades desde sus raíces, se incluyeron todas estrategias de arrasamiento masivo. En este sentido, según el informe REMHI, el control militar buscó romper las actividades de carácter socio cultural y las expresiones de las creencias más profundas a través de la destrucción y profanación de lugares sagrados donde se vincula la divinidad y se realizan actividades espirituales de carácter colectivo.

Por lo tanto, estas matanzas colectivas estuvieron acompañadas de un segundo frente: la destrucción sistemática de bienes y elementos fundamentales para la vida comunitaria. En otras palabras, contra los lugares sagrados, su territorio, su espacio de reproducción del tejido vital. Esto incluyó la quema de viviendas, cultivos- cosechas (maíz)- animales domésticos, así como la devastación de la naturaleza, centros ceremoniales, lugares sagrados y símbolos culturales, entre ellos la vestimenta tradicional, que representó el 30% de los ataques. De acuerdo con el informe REMHI (1998),

la destrucción por el fuego connota un fuerte significado simbólico para la población indígena. Quemar realidades directamente vinculadas a la vida humana comporta la

destrucción de su *mwel* o su *dioxil*, el principio que permite, entre otras cosas, la continuidad de la vida. Así sucede, por ejemplo, con el maíz, las piedras de moler, y también con el cuerpo humano o cualquiera de sus elementos, por ejemplo, el cabello (REMHI, 1998).

Como recuerda Rigoberta Menchú (1992) “se burlaban de nuestras ceremonias y nos prohibían usar nuestro idioma”. Además,

Los soldados estuvieron quince días en la población, utilizando nuestra casa común, o sea, nuestra casa donde celebramos nuestra ceremonia, nuestras reuniones. La utilizaron como una casa de ellos. Vivieron allí. En la noche salían a la milpa a escarbar las papas sembradas, a cortar elotes o frijoles tiernos y comían muy bien. Cortaban los elotes que querían. Y para nosotros los indígenas, antes se tiene que hacer una ceremonia para probar el elote, fruto de la tierra y del trabajo de los campesinos. Era una violación en contra de nuestra cultura. Nosotros estábamos enojados pero nuestro enojo no lo enseñábamos porque eran noventa soldados y eran capaces de masacrar a todos (Menchú, 1985, p. 150)

Esto demuestra cómo la represión incluyó la negación de expresiones culturales esenciales. Asimismo, en casos documentados por el proyecto REMHI, incluso se perpetraron asesinatos en los espacios sagrados,

Entonces una señora de aquí como le llevaron un su hijo, entonces ella va detrás de ellos, entonces hay un montón de piedras donde rezan los antepasados allí, ella llegó a rezar y cabalmente allí estaban amarrados entre los árboles, allí le echaron fuego y prendieron fuego y después de allí los están quemando, su lengua y sus pies, y lo estaban castigando. Entonces tiraron los zapatos y al fin lo dejaron allá. Caso 6257, Caserío Tzalá, San Sebastián Coatán, Huehuetenango, s.f. (REMHI, 1998).

Tuvimos que dejar a los antepasados y los muertos, nos alejaron de lugares sagrados y también ya no se puede practicar, ya no se puede la religión, hubo un control militar, tuvimos que pedir permiso para salir a trabajar. Caso 567, Cobán, Alta Verapaz, 1981 en REMHI, 1998).

Esto permite comprender el hecho que las comunidades indígenas son concebidas como separadas de sus recursos naturales, de su esencia, de sus cuerpos interpretados como sagrados. Como consecuencia debilita su sentido de pertenencia e identidad como individuos y colectividad, lo que tiene como consecuencia el desequilibrio en sus relaciones. Esta forma de ver el conflicto, abre al debate otro tipo de actores importantes a ser considerados para pensarse una paz.

Además, tras estos atentados, el irrespeto a la vida se manifestó en un quinto y sexto frente más cruel y profundamente simbólico, puesto que son quienes representan la continuidad de la vida y a transmisión de la cultura de Pueblo Maya: la mujeres-maternidad y la niñez. La violencia contra las mujeres Mayas, particularmente, alcanzó dimensiones atroces, ya que fueron víctimas de múltiples violaciones a los derechos humanos, atravesadas por la intersección de género y etnia. El informe de la CEH se documenta que “una de cuatro víctimas

directas de las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia fueron mujeres” (p. 28).

La violencia ejercida contra las mujeres mayas, no fue aleatoria ni instrumental. Por lo contrario, respondió a una lógica de destrucción de los pilares que sostienen la vida. Las mujeres ocupan un lugar central en el tejido relacional comunitario como portadoras y cuidadoras de ciclos de reproducción material, espiritual y cultural.

Desde la cosmovisión maya, la maternidad humana y no humana se entiende como una fuente de vida, en la que se gesta un fruto que asegura la continuidad del pueblo. Por ello, la violencia contra mujeres embarazadas fue percibida como un ataque directo al orden de vida y al porvenir colectivo. El enañamiento contra las mujeres también tenía el impacto biológico y simbólico hacia los niños, puesto que ambos, al reproducir vida, abren las posibilidades de la continuidad de colectivos indígenas Mayas:

Mi hija no tenía delito, estaba embarazada de nueve meses. Dentro suyo llevaba la vida. Los soldados se la llevaron igual. Los soldados no respetan a nuestra gente. En su vientre llevaba la semilla a punto de dar cosecha, como la madre tierra (Testigo clave TC 591 de la CEH apud REMHI, 1998).

[...], las mujeres embarazadas le sacaron a los niños, esas cosas es también lamentable, recordar todas esas cosas ha, da , y dan ganar de, como que se siente uno que en el corazón sale, porque es lamentable, mataron muchas mujeres a niños, qué culpa tienen los niños porque imagínate un niño apenas ha de caminar , la vida del niño, su derecho es de educar, sobre nuestra cultura para que el aprenda a utilizar su ropa, y a ser un niño muy bonito, como que es el futuro, entonces a eso no respetaron ya, a eso le da uno sentimiento al ver eso, le da dolor de ver de eso, porque pasaba en las comunidades, muchas mujeres han pasado eso acá también, hay sentimientos, es inolvidable, porque eso está en la cabeza, está en el corazón, [...] (Testimonio de guía espiritual, 2007, p. 115)

El ataque contra la niñez no solo destruyó vidas y futuros inmediatos, sino que buscó impedir la reproducción de la comunidad como sujeto histórico y político:

también comenzaron a practicar lo que es el consumo de drogas, porque el mismo ejército también inició eso, para que la niñez se pierda también en ese lado, es lo que estamos viendo porque antes aquí nadie consumía droga, pero ahora ya hay muchos, cada tiempo también porque el mismo gobierno, para él eso es lo mejor que la niñez se pierda, porque para que no se organice la gente. (Testimonio de guía espiritual, 2007, p.109).

Por último, en un séptimo frente que emerge, es la asociación del desequilibrio y la ruptura de las relaciones con el irrespeto a la Madre Naturaleza. Como fue destacado, desde su cosmovisión, la Madre Tierra es un ser vivo y sagrado que da vida a la comunidad. En ella, el territorio es un espacio de reciprocidad y solidaridad compartida. En palabras de Silvel Elías (2003):

el territorio indígena constituye la referencia espacial de la identidad colectiva, es decir el espacio de pertenencia a un grupo y a una cultura (IWGIA, 1998). Es el

espacio histórico que simbolizan las relaciones afectivas con el pasado ancestral, y también el espacio vivido que en donde se han plasmado las huellas que dejan las relaciones afectivas y de contradicción entre los miembros de la comunidad. Es además el espacio simbólico que ha permitido la reproducción cultural del pueblo, es decir es el espacio de vida y de la madre naturaleza (Silvel Elías, 2003, p. 34)

Por tanto, la violencia ejercida especialmente por las políticas de tierra arrasada no fueron un daño colateral, al contrario, fue concebida como un daño a la vida e identidad colectiva que buscó desarticular los vínculos entre los pueblos. Como lo expresan los guías Mayas,

Se ha perdido todo eso, antes se vivía de otra forma, una forma de vivir con la naturaleza. No era que uno mandara sobre la tierra o sobre el agua, era que uno vivía junto con ellos. Se cuidaba el bosque, se cuidaba el agua, se cuidaba el aire. Se pedía permiso y se daba ofrenda. Ahora ya no, ahora se ve la naturaleza como una cosa que se puede usar y tirar, como si no sintiera, como si no tuviera vida (Guía espiritual maya, 2007, p.95).

Ya no respetan como antes, ahora explotan los cerros, sacan todo sin permiso, no respetan los altares sagrados. Antes, cuando uno llegaba a un cerro o a un lugar de agua, pedía permiso, se hacía ceremonia, se dejaba ofrenda. Ahora llegan y cortan, excavan, se llevan las piedras y la tierra, sin pensar que ahí hay dueños, que ahí hay vida. Eso es faltar al respeto a la Madre Tierra y a los abuelos que viven en esos lugares (Guía espiritual maya, 2007, p.104).

El conflicto, supuso una ruptura del pacto de respeto, reciprocidad y complementariedad de los humanos con la Madre Tierra. En las declaraciones de Guías Mayas en el conflicto en Guatemala, sin permiso a la Madre Tierra, no pudo haber equilibrio. Si uno corta un árbol sin pedir, si uno saca agua sin pedir, está provocando que se enoje, que venga enfermedad o desastre. Por eso ahora hay tanto problema: no se pide, no se agradece, no se devuelve nada.

Como sintetiza Rigoberta Menchú (1992),

Cuando se rompe el respeto con la Madre Tierra, se rompe también la paz en la comunidad, porque ya no se cumplen los compromisos con ella (Menchú, 1992, p. 18).

Estas prácticas reflejan un patrón de brutalidad y deshumanización – irrespeto a la vida y a la biodiversidad- ejercido de manera sistemática contra las comunidades Mayas. Desde una perspectiva relacional, el conflicto no puede reducirse a daños materiales. Por el contrario, constituyó una agresión al tejido vital que conecta a las personas entre sí, con sus comunidades y con la naturaleza como fuente de vida y provocó un desequilibrio. Además, reconocer esta red viva de relaciones entre humanos y no humanos nos invita a poner en primera instancia la idea de la paz relacional pluriversal: construir una Guatemala donde múltiples actores coexisten en equilibrio, reconocimiento, autodeterminación y respeto.

Por último, junto a esos irrespetos, la relacionalidad permite comprender que el desequilibrio no fue evidente porque la diferencia en la cuestión ontológica es demasiado

grande para poder verla. Desde esta perspectiva, la imposición de ideas individualistas y racionalistas constituyeron la otra dimensión que coadyuvó a la desarmonía y ruptura de las relacionales. Como señala Kajkoj Ba Tiul (2008), “el conflicto enfrenta a dos grupos humanos provistos de una concepción diferente del mundo y la vida, de una capacidad desigual en el manejo de la técnica y de un sistema de valores diferentes” (p. 78).

La imposición externa, primero deslegitimó las formas propias de vida religiosa, atacando los fundamentos de la espiritualidad maya. Como lo destacan los guías Mayas (2007)

Esas religiones van en contra de los Ajq'ijab. Nos dicen que no creamos en eso, que es del diablo, que quemar ocote es malo, que hablar con el fuego es pecado. Así nos han enseñado a los jóvenes, así les meten en la cabeza que nuestras costumbres no sirven. Antes la gente iba al cerro sin miedo, ahora algunos tienen vergüenza o miedo porque les dijeron que eso es brujería. Eso ha hecho mucho daño a nuestra espiritualidad (Testimonio de guía espiritual maya, 2007, p.106)

La persecución llevó incluso a la práctica clandestina de la espiritualidad, con graves consecuencia para la transmisión intergeneracional de la memoria y el conocimiento:

Nos decían ¡brujos!, que no se podía hacer ceremonia. Entonces se hacía a escondidas, de noche, en lugares donde no nos vieran. Pero eso no es lo mismo, porque uno necesita estar en el lugar sagrado, no en cualquier lado, [...], así se fue perdiendo también, porque los jóvenes no podían aprender, no podían ver (Testimonio de guía espiritual maya, 2007, p.94).

A la par, se suma la internalización de una ética expresada en la idea de “cada quien por sí mismo” que desarticula el circuito de pedir, agradecer, devolver y compartir que sostiene la vida comunitaria:

Estamos pensando en negocio, en enriquecernos, en qué sacamos de la Madre Naturaleza. Ya no pensamos en cuidar, en sembrar más de lo que tomamos, en compartir con la comunidad. Antes uno pedía permiso, devolvía algo, pensaba en que todos comieran. Ahora es cada quien por sí mismo, y si puede, saca todo para vender. Esa no es nuestra forma de vivir, eso vino de afuera y ahora está metido en nuestras cabezas.” (Testimonio de Guía espiritual maya, 2007, p.105–106).

Estos testimonios evidencian cómo los principios de relacionalidad que articulan vida y comunidad han sido desplazados por una lógica individualista. No obstante, la individualidad va de la mano con la imposición de una racionalidad que, al desconocer la interdependencia de los Mayas, fractura su equilibrio. En esta línea, Demetrio Cojtí (1990), denuncia que dicha lógica se internalizó en una política sistemática de homogenización que niega la pluralidad,

Para ellos, Guatemala debe ser una sola etnia, una sola cultura, un solo idioma. El Ladino, el idioma del Ladino, la cultura Ladina, ése debe ser el idioma Y la cultura oficial del país. ¿Y los Mayas? Los Mayas son parte del pasado, los mayas deben desaparecer, los Mayas son causa de nuestro retraso, los Mayas solo son residuos ~el pasado. Estas son en términos generales las políticas que se han formulado (Cojtí en el foro maya y candidatos 1990, p. 32).

En este sentido, la imposición de una cosmovisión ajena a la realidad multicultural de Guatemala erosionó las bases de la propia cosmovisión Maya. Esto fue percibido cuando las fuerzas de seguridad comenzaron a masacrar a la población y a aplicar políticas de tierra arrasada, acciones que mataron a sus líderes comunitarios, mujeres y niños, así como en la destrucción de templos ceremoniales y del maíz, elementos centrales de la identidad comunitaria (REMHI, 1998).

Entender el conflicto armado en Guatemala desde esta cosmovisión permite situar la violencia y enfrentamiento armado más allá de sus causas políticas, militares, económicas, sociales o culturales. Su forma de vida ofrece un marco interpretativo propio e incorporarlo implica ampliar otros enfoques analíticos al reconocer la pluralidad de experiencias, saberes y ontologías que atraviesan este periodo. Esta manera de comprender, por su parte, incide directamente en las formas en que el Pueblo Maya exigió su forma de paz.

Si bien el conflicto armado fue vivido como un profundo desequilibrio relacional, las posibilidades de organizarse colectivamente y proyectar demandas propias se vieron condicionadas por el contexto político nacional y regional, obligando a los movimientos indígenas a adaptar sus estrategias de articulación para lograr, eventualmente, insertar sus propias visiones en el proceso de paz. A partir de mediados de la década de 1980, comenzó a configurarse un escenario político distinto que, aunque no detuvo de inmediato la violencia, abrió un camino, primero, para la democratización, y, después para la construcción de paz. Para Gómez Ramírez (2012),

Fue hasta el año de 1986 cuando el ambiente político nacional empezó a cambiar al ser electo presidente de La República el Licenciado Marco Vinicio Cerezo Arévalo, que marcó el inicio de gobiernos civiles en el poder. A nivel regional, a través de las Reuniones de Esquipulas I de 1986 y Esquipulas II de 1987, comenzó un proceso democratizador y pacificador en la región centroamericana (Ramírez 2012, p. 174)

En Guatemala, la transición del régimen militar a un gobierno civil, permitió la apertura de espacio para la participación política y fortaleció a la sociedad civil como actor clave. Este proceso fue respaldado por la aprobación de la Constitución de 1985, que, por primera vez, reconoció la existencia de los pueblos indígenas y su derecho a la identidad cultural⁶³(Cojtí, 2020). Este contexto constituyó un avance político y simbólico de la realidad multiétnica del

⁶³ Según Bastos y Camus (1996) “la cuestión indígena, [...], en la constitución, por primera vez se reconoce el derecho de las personas y de las comunidades a su identidad cultural de acuerdo a sus valores, su lengua y sus costumbres art 58, admitiendo la realidad multiétnica del país, sin embargo, solo dedicará 5 artículos del 66-70 a las comunidades indígenas, dentro del capítulo de derechos sociales. Estos se refieren a la protección de los grupos étnicos, sus tierras y cooperativas, el traslado de trabajadores migrantes y finalmente se traslada a su regulación a leyes específicas” (p. 54).

país, e influyó en la organización de movimientos Mayas para crear nuevos márgenes de acción para articular una paz en el espacio político

Desde una perspectiva relacional, la democratización significó un cambio institucional y la apertura de un espacio de reconfiguración de vínculos. Este nuevo entramado político y social sentó las bases para que la construcción de paz se entendiera más allá del cese de hostilidades: como un proceso amplio de reconstrucción del tejido roto por la violencia. Por lo tanto, si bien este apartado levantó la interpretación del conflicto armado en Guatemala desde la cosmovisión Maya, sus concepciones de paz serán abordadas en el siguiente apartado.

3.3 EL PROCESO DE PAZ: DIVERSAS NOCIONES DE PAZ DESDE ABAJO Y CON LA TIERRA

La diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios, y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y los conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor (De Sousa Santos, 2018, p. 14)

Este capítulo recoge la afirmación del autor en la medida en que permite ilustrar la idea del pluriverso como horizonte para repensar la paz desde la diversidad en el caso guatemalteco. En Guatemala, este concepto adquiere rostro y voz en el pueblo Maya y sus demandas en el proceso de paz. Al hablar de la paz desde el pluriverso, no se trata de sumar a los Mayas dentro de un modelo establecido, por el contrario, busca abrir el espacio a esa divergencia de mundos y reconocerlos como fuentes de conocimiento y de práctica. Este capítulo permite mostrar que las propuestas y demandas de los pueblos Mayas son un ejemplo concreto de alternativas de vida basados en la relacionalidad.

Partiendo de esta premisa, el proceso de paz en Guatemala fue uno de los más complejos y lentos de América Latina (Sader, 2007), puesto que, además de extenderse durante siete años y abarcar cuatro gobiernos y tres comisiones negociadoras, se enfrentó al desafío de “transformar” una sociedad llena de diversidad de actores y que históricamente es marcada por la exclusión, la violencia y la injusticia. En este marco, el proceso de paz fue un campo para hacer visible otros fundamentos legítimos de una paz que acarrea reconocimiento, el respeto a la Madre Tierra y la autonomía.

En este sentido, el análisis se centra en la agencia Maya y sus propuestas dentro del proceso de paz organizada en dos fases que permiten dar visibilidad a sus estrategias y demandas a lo largo del tiempo. Esta cronología responde a los modos en que las comunidades indígenas Mayas se articularon frente a la dinámica del conflicto armado y el diálogo nacional. Por lo tanto, la primera fase (1985-1994) corresponde a la apertura democrática y a la emergencia de organizaciones Mayas, las cuales hicieron públicas sus demandas específicas de paz y reclamaron su inclusión como actores legítimos en el diálogo nacional a partir de folleto divulgado a nivel nacional titulado “Rujunamil Ri Ma Yab' Amaq' Derechos Específicos Del Pueblo Maya” del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala/ Rajpopi' Ri Mayab' Amaq (COMG).

La segunda fase (1994-1996) marca la entrada formal- aunque parcial- de los pueblos Mayas en mesas paralelas de negociación y la materialización de sus propuestas expuestas en el documento de la COMG y otro denominado “Identidad y derechos de los pueblos indígenas: propuesta para las negociaciones de paz Gobierno-URNG: qasaqalaj tzij, qakemoom tzij, qapach'u um tzij (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada)” coordinado por la Organización del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA⁶⁴, 1994), en la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) en 1995 como parte del Acuerdo Final de Paz firme y duradera firmado en 1996.

3.3.1 Primera Fase

A pesar de las presiones, a inicios de los ochenta, comienza un punto de inflexión en Guatemala en dos frentes. El primero, la agudización del conflicto armado interno, y, el segundo, la toma de conciencia Maya (Falla, 1978; Arias, 1983, Bastos; Camus, 2004). El “ser Maya” muestra un cambio en la manera en que los pueblos indígenas Mayas se hacían presentes en la vida política guatemalteca, transitando de formas de resistencia pasiva y de reivindicación cultural a expresiones organizativas visibles, activas y con clara agencia política. Como lo destaca Bastos (2013) “el término político, Pueblo Maya, entendido como una entidad histórica,

⁶⁴ Es importante recordar y aclarar la distinción operativa y temporal entre estas dos organizaciones indígenas Maya. La COMG surgió a inicios de los años noventa como un esfuerzo autónomo para demostrar el alcance organizativo del pueblo Maya y estructurar un documento base sobre sus derechos históricos. En contraste, la COPMAGUA fue constituida en 1994, respondiendo específicamente a la apertura del proceso formal de diálogo entre el Gobierno y la URNG, con el fin de unificar y canalizar las demandas indígenas hacia la mesa de negociación. Su alcance, el contexto sociopolítico y sus objetivos como organizaciones serán abordados en detalle más adelante en este mismo capítulo.

preexistente al Estado de Guatemala, amerita una serie de derechos propios para permanecer dentro de este Estado” (p. 69).

Esta autoidentificación, adquirió fuerza en 1982, tras sus primeras formulaciones de un nuevo modelo de Estado. Más allá de denunciar la opresión y la violencia, los Mayas imaginaron un Estado federal y popular que reconociera la diversidad étnica y cultural en contraste con el proyecto ladino de Estado-nación homogéneo:

Los autores de este documento estiman por su lado, que la solución federal a la cuestión de las nacionalidades es la única solución viable y moderada. Ella se opone a la vez al mantenimiento de la hegemonía abierta o solapada de la nación ladina sobre las nacionalidades indias, y a la substitución de esa hegemonía por la de la nacionalidad mayance. La solución federalista es la única solución viable porque además de significar igualdad de derechos y poderes entre las comunidades india y ladina es la única que concuerda relativamente con los lineamientos del proyecto político indio contemporáneo, obliga a los ladinos asumirse y comportarse como nación pueblo sin necesidad de indianizarse. Además, es la fórmula que da estabilidad política porque mantiene la diversidad étnica en la unidad estatal mediante la descentralización (Anónimo, 1982, p. 18)⁶⁵.

La propuesta federalista presentada sostiene que la única vía viable para resolver la cuestión de las nacionalidades es un Estado que reconozca la diversidad en un marco de unidad estatal mediante la descentralización. En otras palabras, el documento demandaba en cierta medida el reconocimiento y la aceptación de un Estado plurinacional. En este sentido, se podría garantizar la igualdad de derechos y poderes entre las comunidades indígenas y ladinas, al mismo tiempo que se evitaba la continuidad de una hegemonía ladina por una indígena.

En este marco, la demanda Maya es una expresión máxima de sus compromisos relacionales de reconocimiento de un país compuesto por múltiples pueblos en una condición de coexistencia compartida. El federalismo Maya presentado, al plantear la igualdad de comunidades indígenas y ladinas sin la necesidad de homogenización, refleja la lógica *both/and* en la cual la divergencia no debe ser asimilada o eliminada, sino respetada y reconocida como opuestos complementarios. De este modo, lo federal y popular trasciende la concepción

⁶⁵ Esta cita forma parte del artículo “Guatemala: de La Republica Burguesa Centralista a la Republica Popular Federal en 1982 donde no tiene autor formal. Como lo explica Demetrio Cojtí “Este artículo fue publicado hacia 1982. Fue elaborado por mayas que participaron dentro de las organizaciones guerrilla y por mayas que simpatizaron con la guerra revolucionaria pero que no se involucraron dentro de las mismas” (<https://cojticuxil.pro/publicaciones-especiales/73-guatemala-de-la-republica-burguesa-centralista-a-la-republica-popular-federal>). Asimismo, en una transcripción realizada por Belinda Ramos Muñoz, Directora de la Revista Eutopía en la Universidad Rafael Landívar, la editora recalca que “El documento específico que transcribimos es parte de la colección de documentos del Centro de Documentación de la Fundación Manuel Colom Argueta (FDMCA). Está mecanografiado, y en la primera página, escrito a mano, se indica que corresponde al año 1985, y no aparece firmado por ningún autor u organización, [...]” Véase más en: MUÑOZ, Belinda Ramos. Contexto y fecha del documento: “Guatemala de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal”. **Revista De Investigación Y Proyección Eutopía**, 2024, no 1, p. 179-213.

atomista del Estado moderno y se acerca a una visión de un entramado de mundo plurales, dinámicos y en constante (re)articulación.

Contrario a otros años, esta propuesta anticipó uno de los debates centrales que marcaría la posterior transición democrática en Guatemala. En 1984 durante el gobierno del general Mejía Vítores, el Ejército quería otra forma de sostener a la insurgencia a través de la institucionalidad política (CEH, 1999), por lo que, anunció decretos electorales para facilitar las elecciones de la Asamblea Nacional Constituyente en el mismo año⁶⁶. A partir de esto, se elaboró la nueva constitución de 1985 como pionera en la región al reconocerle a la población indígena – Maya, Xinka y Garífuna- “un lugar en la nación”, declarando a Guatemala como un país pluriétnico, multicultural y multilingüe⁶⁷.

La constitución, además de reconocer la diversidad étnica y cultural, le asignó al Estado la regulación y protección de derechos humanos y del medio ambiente (Art. 3,4, 46 y 97) y la incorporación de nuevas normativas para la protección al patrimonio natural y cultural (Art. 60, 61 y 64). En este marco, se abrió un espacio político, que, de acuerdo con Bastos y Camus (2004) produjo una fase de consolidación del movimiento maya como actor dentro de la nación. El resultado de esta apertura permitió que se convocara a elecciones presidenciales.

Tras quince años de gobiernos militares, en 1986 se declaró a Vinicio Cerezo como primer presidente civil (1985-1990). Este gobierno se caracterizó por dos cuestiones: (1) gobernó junto con los militares para la “continuación de la guerra por la política” (CEH, 1999, p. 212); y, (2) inauguró un periodo de transición estatal en el que el discurso comenzó a incluir la defensa de los derechos humanos y la reconciliación nacional como un llamado a la paz. No obstante, desde la perspectiva del Maya-Kaqchikel Demetrio Cojtí (1997), solo fue un paso de dictaduras militares a las democracias civiles coloniales.

En paralelo a estos avances internos, los presidentes centroamericanos llevaron a cabo reuniones para poner fin a los conflictos armados internos en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. En 1986, se firmó el Acta de Esquipulas I cuyo objetivo fue contribuir a la solución política de la crisis regional y promover la democracia en Centroamérica. Este esfuerzo se cristalizó en 1987 con la firma de Esquipulas II denominado como el “Procedimiento para el

⁶⁶Para la CEH (1999) la nueva Constitución Política “aunque tiene su origen en los objetivos de readecuación de la estrategia de la Institución Armada, representa en la actualidad el más importante instrumento legal para la consolidación del proceso democrático en Guatemala” (p. 206).

⁶⁷ La consideración de Guatemala como un país multiétnico, pluricultural y multilingüe en la Constitución de 1985 representaba una novedad, pero no se trató de un reconocimiento de principio ni de carácter fundacional. La propuesta quedó relegada a algunos artículos secundarios y no configuró una definición central del Estado, aunque abrió un margen para el reconocimiento social y político limitado. (CEH, 1999).

establecimiento de una paz firme y duradera en Centroamérica” que estableció los compromisos concretos para la solución negociada a los conflictos.

Según Ramírez (2012, p. 174 apud Rodríguez, 2006, p. 1), “los presidentes se comprometieron a iniciar un diálogo político en cada país para impulsar la democracia; otorgar amnistía a los insurgentes; establecer una Comisión Nacional de Reconciliación; y exhortar el cese de hostilidades”⁶⁸. Para Guatemala, esta segunda declaración fue un mecanismo para alcanzar la paz por medios políticos (Azpuru *et al.*, 2007), ya que constituyó un antecedente inmediato de los encuentros entre el gobierno y la URNG⁶⁹, y consolidó la vía negociada a través del diálogo como la única alternativa a la transformación del conflicto.

Tras Esquipulas, con el nuevo gobierno había aflorado una presión política hacia la consecución de la paz. Por lo tanto, siguiendo estos procedimientos, se dio inicio a la conformación de la Comisión Nacional de Reconciliación (CNR), liderada por la Iglesia católica a cargo del monseñor Rodolfo Quezada Toruño (CEH, 1999). En este marco, a finales de 1989, la CNR promovió un Diálogo Nacional que “buscaba generar un espíritu de conciliación en una sociedad que aún estaba en guerra y que recién había retornado a la democracia” (Peralta, 2013, p. 195). Las reuniones se desarrollaron entre los actores armados no estatales (URNG), la CNR, empresas privadas, grupos sociales y partidos de oposición⁷⁰.

En consecuencia, como resultado de una reunión celebrada en Noruega en 1990, presidida por Rodolfo Quezada Toruño y los dirigentes de la URNG, se firma el primer Acuerdo Básico para la Búsqueda de la Paz por Medios Políticos, el cual abre paso para iniciar el proceso de paz en Guatemala. De acuerdo con la CEH (1999), esta fase planteó dos opciones de contenido de las negociaciones. El primero se refiere a un proceso tradicional de cese al fuego,

⁶⁸ El instrumento jurídico comprende varios preámbulos “asumir plenamente el reto histórico de forjar un destino de paz para Centroamérica; el compromiso a luchar por la paz y erradicar la guerra; hacer prevalecer el diálogo sobre la violencia y la razón sobre los rencores; dedicar a las juventudes de América Central, cuyas legítimas aspiraciones de paz y justicia social, de libertad y reconciliación, han sido frustradas durante muchas generaciones, estos esfuerzos de paz; y colocar al Parlamento Centroamericano como símbolo de libertad e independencia de la reconciliación a la que se aspiraba en Centroamérica” Véase más en: COSTA RICA; EL SALVADOR; GUATEMALA; HONDURAS; NICARAGUA. (1987). **Acuerdo de Esquipulas II: Procedimiento para establecer la paz firme y duradera en Centroamérica**. Guatemala, 2020, p. 1.

⁶⁹ Según lo declaran Azpuru *et al.*, (2007) el compromiso de los gobiernos consistía en abrir un proceso de diálogo con los distintos grupos de oposición política interna, incluyendo a aquellos que se habían acogido a la amnistía. En ese marco se realizó, en 1987, el primer encuentro “informal” entre delegados del gobierno y del Ejército de Guatemala con la URNG.

⁷⁰ Dentro del inicio de este Diálogo desarrollado por la CNR, no hubo una apertura a las organizaciones indígenas (Maya, Xinka y Garifuna), o solo instituciones Mayas. Los principales actores eran los partidos políticos, movimientos populares, sectores sociales y religiosos, empresas privadas y la Iglesia Católica (Jonas, 2013; CEH, 1999). De hecho, de acuerdo con la Comisión del Esclarecimiento Histórico (CEH), la URNG a través de su documento “Carta Política por la Salvación Nacional” reforzó involucrar a nuevos actores – indígenas Maya- al diálogo.

desmovilización, desarme e incorporación de las fuerzas insurgentes; y, el segundo aborda las causas estructurales del conflicto.

En este mismo contexto, comenzaron a visibilizarse las organizaciones indígenas, especialmente Mayas, como actores políticos con agencia propia. Como fue expuesto en la sección anterior, los Mayas han experimentado un desequilibrio y ruptura de sus relaciones que los ha afectado sistemática y continuamente a nivel físico y cultural a lo largo de la historia. A pesar de esto, el Pueblo Maya apostó desde sus territorios y procesos organizativos integrando trece organizaciones indígenas⁷¹, de las cuales tres eran exclusivamente Mayas: la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), el Centro Educativo y Cultural Maya Cholsamaj, y Demetrio Cojtí Cuxil⁷².

A diferencia de otras instancias, las instituciones Mayas centraron sus esfuerzos en el reconocimiento cultural, lingüístico y político del Pueblo Maya, apostando por vías legales, pacíficas y dentro de marcos internacionales. Como lo afirma Cojtí (1997),

[el movimiento Maya], es Legalista y Respetuoso de los derechos humanos: La forma en que el movimiento considera luchar por los derechos nacionales del Pueblo Maya es la forma legal y pacífica, es decir, en el marco de las leyes y posibilidades del Estado liberal. Recurre principalmente a las movilizaciones y acciones permitidas por la Constitución Política y por los Convenios Internacionales relativos a Derechos Humanos. Los cambios en la Constitución Política los realiza en y con los parámetros previstos por la misma Constitución, [...] existen indicios de entendimiento posible entre los Mayas de diferentes tendencias cuando se trata de defender intereses comunes (*Ibidem*, p. 24).

En este sentido, estas organizaciones marcaron un punto de inflexión al colocar en la esfera pública temas de carácter étnico-cultural. Estas movilizaciones pueden ser percibidas como un proyecto ontológico-político que parte desde su experiencia histórica y sus valores culturales mantenidos y recreados por siglos. Los Mayas fueron reclamando e impulsando con sus propios recursos, la construcción de una autonomía y autodeterminación como pueblo, el cual, según Bárcenas (2019), quería “transformar lo nocivo del mundo occidental ofreciendo a cambio lo mejor del suyo” (p.7).

La estrechez de los mecanismos formales y la falta de apertura formal hacia la participación en las reuniones del llamado Dialogo Nacional, hicieron que las organizaciones indígenas Mayas, optaran por estrategias de diferentes escalas y dimensiones para ser

⁷¹Las organizaciones populares indígenas eran: CUC, GAM, CONAVIGUA, CONDEG, CERJ, CCPP, CPR, Sectores Surgidos y Coordinadora Majawil Qij. En este caso, la última organización tenía en sus bases más integrantes indígenas, por lo tanto sus actividades fueron relacionadas con el rescate de la cultura Maya a través de las ceremonias y los festivales de música y traje (Bastos; Camus, 1996)

⁷² Bastos y Camus (1996) afirman que ek Dr. Demestrio Cojtí Cuxil es considerado uno de los portavoces más conocidos del pensamiento Maya. Es un intelectual cuyas construcciones han sido divulgadas y discutidas en los distintos medios de comunicación. De esto, se lo ha podido considerar una “institución”.

escuchadas. En el ámbito educativo, la ALMG jugó un papel central al impulsar la revitalización lingüística y el reconocimiento oficial de las 21 lenguas Mayas, cuestionando por su parte, la hegemonía del castellano como única lengua del derecho, la justicia y la educación⁷³ (Smith, 2007).

Por su parte, Mayab' Nimajay- Cholsamaj, desde 1988, desplegó un proyecto educativo y cultural que vinculó la preservación de la espiritualidad, la música y el traje tradicional como un esfuerzo por reconocer y reivindicar su forma de vida colectiva como un derecho a gobernarse por sí mismo. En opinión de Bárcenas (2019), “es en estos [nuevos] métodos de lucha y el cambio de objetivo donde se pueden encontrar alternativas para la pacificación, no solo de los pueblos y las comunidades indígenas, sino también del país” (p. 5-6).

De hecho, para el movimiento Maya, la paz viene con la

instauración de un orden étnico libre y justo, el que debe estar acorde a los intereses conjugados de los Pueblos Maya y Ladino. Estos intereses se refieren a tres campos: el mejoramiento de la situación social del Pueblo Maya, la autonomía cultural de cada una de las comunidades étnicas y la autonomía relativa del Pueblo Maya en el plano político (Cojtí, 1997, p. 33-34).

En consecuencia, los métodos de lucha se orientaron a fortalecer las estructuras comunitarias, la revitalización de valores culturales y la construcción de autonomías con sus propios recursos “mostrando que se puede vivir en paz, si se privilegia el bien común sobre los intereses particulares” (Bárcenas, 2019, p. 7). Por tanto, en una dimensión política, primero, abrieron un foro de discusión para la participación de candidatos a la presidencia para hablar sobre la cuestión indígena Maya,

El Foro del Pueblo Maya y los Candidatos a la Presidencia de la República, realizado en 1990, constituyó un hito en la movilización política de los Mayas. Como expresión de existencia, presencia y lucha (COMG, 1991), el Pueblo Maya, organizado por cuarenta organizaciones convocó a los candidatos presidenciales a un debate público. Este espacio permitió, por primera vez, que líderes y profesionales Mayas unieran públicamente sus demandas para “corregir lo que han dejado de hacer [los Ladinos] para lograr la paz en Guatemala” (Coyoy, 1990, p. 20)⁷⁴.

⁷³ En otras palabras, según Carol Smith (2007) “la discriminación comienza por el idioma, puesto que es el castellano la lengua de la ley, la que se habla en el juzgado, la que utiliza la prensa, la que se emplea en la escuela, donde la minoría india que logra acceder a ella recibe educación en castellano y en la cual se le enseña una historia en la que de hecho no se reconoce (p. 81).

⁷⁴ Si bien en este trabajo no se examinan de manera directa las intervenciones realizadas en el Foro del Pueblo Maya y los Candidatos a la Presidencia de la República (1990), dichas declaraciones no se omiten, en tanto constituyen el fundamento del documento del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) “Rujunamil ri Mayab' Amaq' (Derechos Específicos del Pueblo Maya)” (1991). Dado que este último sistematiza y recoge las demandas expresadas en el Foro, el análisis sobre cuál era su paz se concentra en este.

Las reivindicaciones se orientaban hacia la autonomía y no hacia la asimilación (Cojtí, 1990), puesto que “no somos una raza, un grupo, una etnia y mucho menos un grupo minoritario, sino somos Pueblos, somos naciones, con derecho a un autogobierno, a una autogestión y un derecho a un territorio que se nos ha quitado” (Cajas, 1990, p. 67). Esta movilización mostró cómo su cosmovisión permeaba sus discursos orientando sus propuestas hacia el reconocimiento de la diferencia y diversidad en Guatemala.

Por lo tanto, a partir de la elección de Serrano Elías⁷⁵ como nuevo presidente de Guatemala y la firma del Acuerdo de Querétaro o Acuerdo Marco del Proceso de Negociación para el logro de la Democracia funcional y participativa⁷⁶ entre la URNG y el Gobierno en 1991, las organizaciones indígenas Mayas se unifican en el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG)⁷⁷ para exigir participar en el diálogo nacional para garantizar su divergencia como comunidades⁷⁸, argumentando que ambos actores “hacen por los Mayas, para los Mayas, pero sin los Mayas” (COMG, 1991).

Las comunidades indígenas, especialmente Mayas, siempre apoyaron el Diálogo Nacional para la negociación del Acuerdo de Paz. No obstante, su desacuerdo se enfocó en lo que significaba la paz para ellos en relación con lo que habían vivido durante el conflicto armado y, sus cosmovisiones y modos de vida. En este contexto, con la noción de que, en los últimos 40 años, “los Mayas vienen cobrando mayor luz y conocimiento acerca de su pasado, su presente, y resurge activamente con la esperanza de forjar su propio porvenir” (COMG, 1991), el Consejo dio a conocer el documento titulado “Rujunamil Ri Mayab' Amaq' (Derechos Específicos del Pueblo Maya), el cual recoge de fuente directa los anhelos de paz del Pueblo Maya en términos de derechos⁷⁹ y demandas a la autonomía territorial, política, cultural, lingüística y educativa.

⁷⁵ De acuerdo a la CEH, el presidente Serrano Elías, presentó la Iniciativa para la Paz total de la Nación, permitiendo las reuniones directas entre la URNG y su gobierno.

⁷⁶ En esta reunión ambas partes discutieron las agendas de negociación: temas operativos y sustantivos. Los primeros corresponden al cesar al fuego y la incorporación de grupo en armas a la vida civil. Los segundos se relacionan a la problemática interna del país: colonialismo, derechos humanos, reconciliación nacional y la inclusión del tema sobre “identidad y derechos indígenas” (Ramírez, 2012; Bastos, 2013)

⁷⁷ En su interior están 15 organizaciones, entre ellas: el Centro de Documentación e Investigación Maya (CEDIM), la Editorial Cholsamaj, la Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Intergal (COCADI) y la ALMG

⁷⁸ La Dra. Cristina Rojas utiliza la expresión “garantizar su divergencia como comunidades” en la formulación del capítulo étnico en el caso colombiano donde se reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes. En este trabajo se retoma esta formulación porque resulta pertinente para comprender cómo, en el caso guatemalteco, las organizaciones mayas también reivindican la autonomía y la diferencia como condiciones necesarias para la paz.

⁷⁹ En el marco de la cosmovisión Maya, lo que se entiende como “derecho” – en la conceptualización occidental- hace referencia al principio de respeto. El derecho – respeto- indígena constituye el eje fundamental de su modo de vida y está basando en responsabilidades y solidaridades colectivas. Este principio se extiende a la cultura ancestral, a la costumbre, autogestión, a la Madre Tierra y a la comunidad, entre otros aspectos.

Es imprescindible recoger de fuente directa los anhelos de paz del Pueblo Maya. Para el tratamiento de los problemas que le afectan, se hace necesario cada vez más insistir y hacer valer los métodos del dialogo, la negociación para la consecución de la paz, en un marco de buena voluntad, inteligencia y respeto mutuo. Ya no queremos más métodos de inconsulta y manipulación, ya no queremos seguir siendo sujetos de violencia, intolerancia y fuerza, como ha sido tradicional hasta ahora en Guatemala, donde queda sepultada la inteligencia por la mentira, el engaño y el egoísmo personal o de grupo, [...] (COMG, p. 14-15)

[...], Ahora que entre el Gobierno de la Republica y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, se ha logrado abrir un espacio político para tratar de buscarle una solución pacífica, negociada y de buena fe a los graves problemas que aquejan a Guatemala, es totalmente justo y necesario que las partes asistentes al Dialogo, por un lado escuchen la voz de los Mayas, y tomen en cuenta las más sentidas aspiraciones de este Pueblo, y por otro, se haga efectiva la participación de los representantes del Pueblo Maya para plantear sus demandas (*Ibidem*, p. 20).

Fue precisamente a través de este espacio que los indígenas Mayas lograron posicionarse como sujetos activos del diálogo, donde la práctica de paz es una exigencia de reconocimiento ontológico, epistémico y político, en la cual *Maya* significa especificidad cultural y *pueblo* se refiere a sus derechos políticos como colectivos (Bastos; Camus, 2003). En esta línea, el folleto Rujunamil Ri Mayab' Amaq' formula una definición propia de paz desde la cosmovisión maya, que parte del “principio fundamental de respeto mutuo y coexistencia pacífica, dejando en consecuencia, sepultadas a su firma paso, las discriminadoras y paternalistas ideas de asimilación, integración, exterminio, racismo y etnocidio, etc, que justifican sistemas opresivos contra los Pueblos” (COMG, 1991, p. 21).

Las concepciones mayas de la paz se fundamentan en su modo de vida basado en la relacionalidad, dentro de la cual, se piensa en la construcción continua de acciones que acarreen al equilibrio entre el cosmos, el individuo y la naturaleza. Bajo esta perspectiva, la paz es una práctica cotidiana en la que tanto el conocimiento como la existencia individual se configuran como procesos colectivos. En este contexto, la paz debe implicar respeto y reciprocidad hacia la vida comunitaria, manifestado en la coexistencia compartida y en la complementariedad entre seres humanos y no humanos.

De este modo, las demandas y derechos presentados por los Mayas, deben entenderse como un horizonte plural de paces orientadas al bienestar del individuo en íntimo vínculo con su comunidad y su relación armónica con la naturaleza. Por tanto, a continuación, se detallan las distintas expresiones de estas visiones de paz como condición para una Guatemala verdaderamente democrática e incluyente.

3.3.1.1 La paz es respeto hacia la diversidad y diferencia: Coexistir en pluriversalidad:

La movilización Maya evidencia cómo su cosmovisión orientaba propuestas que desafiaban la homogeneidad cultural del Estado guatemalteco. Su planteamiento central consistió en afirmar la pluriversalidad en Guatemala como un país conformado por múltiples pueblos con lenguas, conocimiento, espiritualidad y prácticas culturales diversas. En consecuencia, uno de los principales aportes fue colocar que la paz debía fundarse en la coexistencia de la diversidad y la diferencia de múltiples mundos y formas de vida. En ese marco, los Mayas colocaron sus reivindicaciones en términos de autonomía cultural, lingüística y educativa.

Con el objetivo de recuperar la capacidad de decidir sobre su vida colectiva en un marco social más amplio, los Mayas exigieron la co-oficialización de sus culturas en igualdad de condiciones a la ladina o mestiza a partir de la administración de espacios institucionales propios:

1. Reconocer a los Mayas el derecho a la autonomía cultural, la que implica el derecho a organizar libremente la educación y formación cultural de sus miembros y el derecho de administrar sus Instituciones culturales, deportivas, sociales, religiosas y económicas
2. Reconocer a la cultura Maya el mismo estatus que a la cultura Oficial. Por ahora y, de hecho, la cultura Oficial es la cultura Ladina y la cultura Maya solamente es considerada y tratada como doméstica, exótica, folclórica y de simple atracción turística
3. Reestructurar los Ministerios implicados en la preservación y desarrollo de la cultura, de manera que presupuestaria, orgánica y estructuralmente desarrolle las dependencias, para atender las culturas propias de Guatemala. El Pueblo Maya tiene derecho de disponer de dependencias públicas para atender sus necesidades culturales.
4. Dotar a cada comunidad lingüística Maya de su propia radioemisora para que tenga un medio de expresión y de autopreservación. Asimismo, se le debe reconocer y viabilizar el derecho a organizar sus propias emisiones radiales y tener participación (en número de horas) en los canales de televisión.
5. Implementar medidas urgentes y necesarias para favorecer la edición y publicación de libros, revistas y periódicos en idiomas Mayas. Debe favorecerse también la industria del cine, el disco, las bibliotecas, los museos y todas las formas de expresión cultural Maya.
6. Crear una comisión multipartita y permanente, con representación de los Mayas, del Gobierno y de entidades internacionales, cuya función sea preservar los bienes de la cultura Maya.
7. Declarar todos los centros ceremoniales Mayas como bienes de utilidad y necesidad pública. (COMG, 1991, p. 25-26).

Desde el pluriverso como enfoque relacional, estas demandas permiten reconocer que la realidad no es un mundo único, homogéneo y universal, por el contrario, es un entramado de múltiples mundos que buscan interacción y reconocimiento. Por tanto, los planteamientos de oficializar sus lenguas, garantizar la educación desde sus propios espacios y oficializar sus culturas, responde a esta última visión en la medida que cada uno de estos puntos constituye

una práctica de vida, un mundo, que debe tener condiciones de posibilidad para convivir y dialogar con otros.

Para que esto sea posible, la cuestión lingüística fue especialmente significativa, puesto que evidenciaba la necesidad de transformación de las estructuras del Estado guatemalteco. Al exigir oficializar sus lenguas al mismo nivel del castellano, así como el uso obligatorio de estas lenguas en la educación, la justicia y los servicios públicos, subrayaron la responsabilidad del Estado sobre la preservación activa de esta diversidad. Como lo señala la COMG:

1. Oficializar los idiomas Mayas a nivel de cada comunidad lingüística.
2. Hacer obligatorio el aprendizaje y uso de los idiomas Mayas a los funcionarios de servicios públicos ubicados en regiones con población Maya. Los funcionarios públicos que no pertenecen a la comunidad lingüística en que prestan sus servicios, deben poseer el conocimiento y manejo corriente del idioma propio de dicha comunidad.
3. Impartir justicia en el idioma Maya de acuerdo a la comunidad lingüística donde se procese al encausado.
4. Utilizar la lengua Maya de cada comunidad lingüística como lengua docente en los programas de educación.
5. Implementar económicamente el funcionamiento de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, por ser la entidad rectora para la codificación y normalización de la escritura de los idiomas Mayas y respetar su autonomía.
6. Implementar programas de emergencia para contribuir al rescate de las comunidades lingüísticas en vías de extinción (Xinkas, Itzaes, Tekos, etc.), [..] (COMG, 1991, p. 23-24)

Con ello, se ratifica que la paz requiere la institucionalización efectiva de la diferencia como principio de igualdad. Reconocer la importancia de la lengua en cada comunidad y en todo el territorio, asegura que cada pueblo pueda existir plenamente sin ser subsumido a un marco homogéneo. Como una afirmación onto-política relacional, garantizar su uso en espacios tanto administrativos como judiciales y educativos, permitiría ser un vehículo de la memoria histórica, de comunicación y transmisión de saberes colectivos.

Asimismo, el propio planteamiento lingüístico, abrió paso hacia la autonomía educativa como otra cuestión fundamental para repensar la paz en Guatemala. En efecto, resultó indispensable demandar espacios – instituciones- de reproducción de conocimientos focalizada en el ámbito escolar y universitario, puesto que para los Mayas, responden a un lugar que acarrea la cosmovisión, la memoria colectiva y la transmisión de tradiciones y saberes (Cojtí, 1990). En consecuencia, exigieron la creación de subsistemas educativos propios, la sistematización de las ciencias y saberes mayas y el reconocimiento del derecho a formar maestros bilingües:

1. Reestructurar el Ministerio de Educación para que presupuestaria, orgánica y estructuralmente desarrolle los subsistemas de educación del Pueblo Maya, Ladino, Xinka y al Garífuna. El Pueblo Maya debe disponer y decidir sobre sus propias

escuelas en los diversos niveles de la enseñanza escolar, personal bilingüe y propio material didáctico.

2. Sistematizar la enseñanza de las ciencias, la tecnología, las artes y la filosofía Maya, en sus distintos niveles. El alumno Maya debe conocer y aprender desde su propia cosmovisión ya que el perfil y las directrices del Estado, reflejan otros valores y otra visión del mundo.

3. El Estado debe reconocer el derecho del Pueblo Maya de disponer de sus propias escuelas para la formación de Maestros Bilingües para todos los niveles y especialidades de la labor escolar, [..].

5. Afianzar la participación de la Academia de las Lenguas Mayas en todos aquellos proyectos nacionales o extranjeros que se relacionan con la materia de su competencia.

6. Apoyar legal y económicamente las iniciativas del Pueblo Maya, en relación a promover instituciones del nivel medio y superior que buscan el estudio de la cultura, la formación de profesionales y científicos Mayas, para fortalecer la democracia en Guatemala (COMG, 1991, p. 24-25).

A estos planteamientos, Rigoberta Menchú en su discurso en el Premio Nobel de La Paz (1992) los denomina “unidad en la diversidad”, dentro de la cual los diferentes pueblos – Indígena, negro y ladino- deben buscar en esa diversidad la guatemalidad. Estas demandas del pueblo Maya, expresan y enmarcan una paz en donde la imposición de un orden homogéneo, de la mano con la asimilación que se había consolidado bajo la lógica del proyecto moderno/colonial, no era viable. Por el contrario, el reconocimiento de la pluriversalidad de Guatemala como un país conformado por múltiples pueblos con cosmovisiones, lenguas, prácticas culturales y espirituales diversas, era necesario para convivir en condiciones de respeto e igualdad.

Desde un marco ontológico relacional, esta forma de ver la paz se justifica por su práctica de vida basada en la complementariedad y coexistencia en interdependencia. En contraste con el compromiso atomista/individualista – que concibe a los actores como entidades fijas y aisladas-, la relacionalidad Maya entiende que el reconocimiento de las comunidades que son diferentes y diversas es necesario porque las entidades se constituyen a través de sus vínculos con otras. La demanda de cooficializar las culturas y lenguas mayas, así como de crear instituciones educativas propias responde al ejercicio de la paz relacional como autonomía, en donde se sostiene la posibilidad de ser plenamente sin dejar de estar en interacción con los otros pueblos.

Asimismo, frente a la lógica dualista y excluyente, que establece jerarquías binarias, las demandas de la COMG responden hacia lo que se denomina both/and, en donde la diferencia se convierte en la base constitutiva de la vida social y política, como condición necesaria para vivir en equilibrio y armonía entre los pueblos que conforman Guatemala. Por tanto, esto exige que se reconozca al Estado como un espacio plurinacional, en el cual distintas ontologías-

expresadas en lenguas, prácticas educativas y espirituales- puedan sostenerse en las mismas condiciones que otras comunidades.

No obstante, desde la matriz relacional maya, esta reivindicación de un Estado plurinacional y el respeto a la diversidad sociocultural resultan insuficientes si se conciben de manera aislada de su base, espacio y/o territorio. La superación de la lógica dualista e individualista trascienden el ámbito humano para abarcar la interdependencia y complementariedad constitutiva entre el entorno natural y las entidades no humanas.

De esta manera, de manera indisociable, alcanzar el equilibrio y la armonía también demanda pensar en el respeto profundo hacia la Madre Tierra, la naturaleza y el territorio. Por consiguiente, el siguiente apartado aborda la exigencia de la autonomía territorial, la cual se presenta como la condición espacial y espiritual necesaria para sostener estas múltiples ontologías y garantizar la reproducción de modos de vida en el pluriverso.

3.3.1.2 La paz es respeto hacia la Madre Tierra: la autonomía territorial

Una parte muy importante de las luchas semánticas y materiales por la paz por parte de los indígenas Mayas, se centra en la naturaleza, específicamente en lo que denominan de Madre Tierra y territorio. Desde su modo de vida relacional, las comunidades mayas han pensado la relación de paz con territorio porque es un ser vivo con memoria, donde se entrelazan lo sagrado y lo cotidiano y donde los humanos y no humanos participan en una red de interdependencia.

De acuerdo al Maya-K'iche' Alfredo Tay (1990), la importancia de las demandas territoriales se debe a que "cada comunidad a lo largo del territorio guatemalteco, tiene su lugar sagrado. Allí se reúnen nuestros abuelos que conocen los secretos más antiguos de nuestra cultura, allí dirigen el culto al Dios del maíz, la materia prima, poseedora de la riqueza, dueña de la tierra, dueña del agua, de la madera y de la sangre de los Mayas" (p. 21). Desde esta perspectiva, sus demandas expresan una concepción de la paz inseparable de la vida colectiva en cuestiones de pervivencia cultural y ecológica:

1. Reconocer nuestros derechos territoriales como Pueblo Maya, por ser los legítimos pobladores del territorio que ahora ocupa el actual Estado guatemalteco.
2. Reestructurar la actual división político-administrativa del país, que responda a las necesidades del Pueblo Maya y no solo a intereses del Estado guatemalteco actual.
3. Reconocer a nuestro Pueblo una Autonomía de tipo territorial, ya que, al estar agrupados en espacios fácilmente delimitables, nos permite ejercer la autonomía en diversos ámbitos de nuestra vida como Pueblo
4. Reconocer el derecho a la propiedad, tenencia y usufructo vitalicio de la tierra, sea esta colectiva o individual y dotar de tierras a los carentes de ella.
5. Reconocer y hacer efectivo el derecho de controlar y utilizar los recursos naturales renovables y no renovables.

Estas declaraciones enfatizan que el reconocimiento de los territorios es indispensable para un proyecto de paz más inclusivo en sus propios términos. Este planteamiento permite cuestionar el modelo que concibe a la tierra como objeto de explotación, al mismo tiempo que propone la relación armónica con la Madre Tierra en la medida que busca garantizar los derechos territoriales. En otras palabras, exigen una autonomía territorial que se vincule no solo al acceso a la tierra, sino también a la posibilidad de administrar y cuidar el territorio como un espacio relacional donde se entretujan sus vínculos humanos, espirituales y naturales.

Esta concepción desafía el compromiso antropocéntrico moderno que coloca al ser humano como único centro. En cambio, propone una visión posthumana en la cual los territorios, montañas, ríos y plantas son actores con derechos y agencia. Los derechos colectivos exigidos por los Mayas, también requiere garantizar las condiciones de organizar la vida a partir de la interdependencia radical entre la comunidad y el territorio para que los no humanos puedan continuar sosteniendo la vida de los humanos.

Además, estas demandas desestabilizan la dimensión historicista moderna/colonial que ubica a los pueblos indígenas en una temporalidad “atrasada”, en la medida que los Mayas sitúan al territorio como fundamento de continuidad histórica y cultural y reclaman el derecho a inscribir su pasado, presente y futuro desde sus ritmos. En este caso, no existiría “retraso” sino continuidades distintas que merecen autonomía para proyectarse en futuros compartidos.

Sin embargo, esto no sería posible sin una demanda en el acceso efectivo a la tierra, entendido como recurso económico y base vital de existencia cultural. Según la COMG (1991), se plantea la necesidad de “hacer realidad el derecho al acceso individual y colectivo a la tierra, ya que es el espacio físico-económico vital para la supervivencia y base para la reproducción de la cultura Maya” (p. 28). En este sentido, los Mayas propusieron humanizar la economía. Esto significaría que la paz en armonía con la tierra también debe vincularse con la redistribución y gestión justa y ecológicamente relacional de los recursos naturales indispensables de la vida colectiva:

[..], 5. Humanizar la economía. En una sociedad donde existen grandes diferencias económicas entre los grupos sociales que la componen, la redistribución de la riqueza es uno de los mecanismos para conseguir el bien común. El Estado debe practicar las políticas que favorezcan el bien común y no el bien de grupos privilegiados.

[...], 7. Adoptar las medidas necesarias para que el uso de los recursos naturales sea racional ecológicamente y justo socialmente, y así evitar la destrucción del medio ambiente (*Ibidem*, p. 28).

El énfasis en la humanización implica priorizar la reproducción de la vida comunitaria y los ciclos ecológicos sobre la lógica de beneficio y crecimiento individual y sin límites. Este énfasis busca transformar la organización económica en función del bien común y la

convivencia armónica con la Madre Tierra, que forma parte de su forma de vida en equilibrio. En esta perspectiva lo humano y no humano cohabitan en interdependencia y reciprocidad, garantizando la continuidad ontológica y material de la red de vida.

Desde el enfoque pluriversal, esta demanda de humanización y gestión relacional de los recursos postula que resulta inviable consolidar una paz estructural si se perpetúa una violencia ontológica contra la Madre Tierra. Bajo el prisma relacional y pluriversal, la autonomía territorial se redefine de manera operativa como una herramienta política y jurídica orientada a proteger la coexistencia simétrica de múltiples mundos que son interdependientes entre sí.

Pensar la paz desde la Tierra y el territorio es enfocarse en la reciprocidad y complementariedad cósmico-ecológica donde cada actor – humano y no humano- es reconocido como un agente político activo indispensable para la sanación comunitaria y la sutura del tejido vital desequilibrado por el conflicto armado. En otras palabras, es esta inseparabilidad en el modo de vida que constituye una ética radical de: el cuidado de la tierra es el cuidado del ser humano, y su devastación implica la propia destrucción. En este sentido, la Madre Tierra simboliza la continuidad de la existencia en todas sus formas, integrando el tiempo a través de sus ciclos vitales, la salud mediante su provisión, y la espiritualidad como eje articulador del mundo, el espacio y la vida misma.

De igual manera, la exigencia del Pueblo Maya de controlar y administrar su territorio inscribe un horizonte analítico y operativo para los Estudios para la Paz, en la medida de que plasma la necesidad imperativa de transitar de una paz liberal – individual, racional, antropocéntrica- hacia una paz pluriversal, de respeto hacia la alteridad que abraza de manera indivisible la dimensión humana como la no humana. Asimismo, esta profunda conexión plasma pensar en una paz situada, donde el lugar pasa a ser reconocido como un entramado vital y espiritual que sostiene la memoria y la existencia colectiva.

No obstante, la defensa del territorio y el respeto hacia la Madre Tierra resultan inviables en la práctica si las comunidades no tienen las herramientas políticas y legales para gobernar su propio espacio. Por tanto, el siguiente subapartado explora la reivindicación de la autonomía política y jurídica para materializar y blindar su horizonte de paz.

3.3.1.3 La paz es respeto hacia la autodeterminación del pueblo: la autonomía política y jurídica

Para comprender el alcance de estas exigencias, resulta indispensable establecer una distinción conceptual entre autodeterminación y autonomía. Si bien estas categorías derivan de

la gramática política internacional moderna, han sido reapropiadas estratégicamente por los movimientos indígenas para exigir el respeto a sus modos de vida. Por su parte, la primera noción constituye el derecho originario y el principio político rector que garantiza a los pueblos la libertad frente a subordinaciones externas (Polanco, 1997); y la segunda, por otro lado, representa la traducción práctica, institucional y territorial de dicho derecho; es el régimen concreto de autogobierno.

Comprender esta articulación entre el derecho originario y su ejercicio institucional permite dimensionar el postulado central de este apartado: la paz requiere que el principio de no subordinación se traduzca en el reconocimiento pleno de sus propias formas de organización y justicia. Es por esto que, en 1990, Demetrio Cojtí demandó contemplar el autogobierno y autogestión de los Mayas en su destino político y jurídico.

De acuerdo con Bastos y Camus (1996), la máxima expresión de las reivindicaciones planteadas por la COMG fue buscar el derecho a la diferencia y a la paridad, donde el primero lleva a la autonomía política sobre base territorial, y, el segundo a conseguir una igualdad y dignidad en todas las instituciones a nivel estatal. En este contexto, las demandas mayas visibilizan la necesidad de reconocer formas plurales de autoridad, normatividad y representación política.

De cara a esto, los Mayas explicitaron:

1. Reconocer nuestro derecho a la autonomía política, que garantice al Pueblo Maya participar en la construcción de su propio destino.
2. Establecer la representación del Pueblo Maya en el Congreso de la República y en todas las asambleas electas. Cada comunidad lingüística debe tener una representación acorde a su importancia numérica, las minoritarias deben tener, al menos, un representante en todas las asambleas electas del Estado.
3. Instituir la participación de representantes Mayas en todos los organismos del Estado que tengan a su cargo la formulación de políticas, programas y proyectos en referencia al desarrollo material y espiritual de los Mayas, [...] (COMG, 1991, p. 22).

Esta formulación refleja, desde una lógica relacional y pluriversal una paz que no puede sostenerse si se niega la existencia de diversas formas de organización política dentro de un mismo Estado. La exigencia de la necesidad de restituir la capacidad de decisión colectiva sobre asuntos que influyen en la continuidad de la vida comunitaria, responde a su modo de vida relacional en la medida en que su identidad y su supervivencia como pueblo dependen de sus relaciones concretas – tierra, ancestros, comunidad. En otras palabras, la posibilidad de autovisibilizar sus normas y políticas, debe ser una condición mínima para que sus relaciones sigan existiendo y transformándose.

Por tanto, garantizar condiciones institucionales de representación política, habilita a que los pueblos actúen como sujetos colectivos capaces de reproducir sus saberes, decisiones y

relaciones que, de otro modo, son excluidas de la administración centralizada y ladinizada. En este contexto, esas demandas están en relación con su propuesta de autonomía jurídica que asegura que la vida interna de las comunidades debe regirse por sus propios principios consuetudinarios. A diferencia de la jurisdicción estatal moderna – cuya racionalidad es punitiva, individualista y asimilacionista- el derecho Maya busca la reparación del daño, la sanación del tejido social y la reintegración comunitaria.

Para materializar este sistema normativo como ejercicio central de su autodeterminación, la COMG demandó “1. Reconocer constitucionalmente la autonomía del Pueblo Maya. 2. Reformar la Constitución política en lo referente al artículo que oficializa únicamente el idioma español, a efecto de que también se co-oficialicen los idiomas Mayas a nivel de sus propias comunidades lingüísticas” (*Ibidem*, 1991, p. 23).

Asimismo, esta reivindicación por el respeto a su normatividad propia exigió de manera simultánea reconocer la pluralidad de normativas que estructuran la vida cotidiana de sus comunidades. Por ello, para este pueblo, es importante “reconocer, respetar y promover el desarrollo del Derecho Maya, cuya expresión sobresaliente es la costumbre que regula la vida cotidiana de los Mayas en la actualidad, así como de los órganos u organismos que hacen aplicación de dicho derecho” (*Ibidem*, p. 23), puesto que el derecho es una práctica viva que emerge de las relaciones y busca restaurar la armonía y el equilibrio colectivo.

En la perspectiva relacional, las normas son prácticas relacionales que reproducen modos de existencia, ya que ordenan la convivencia, sostienen obligaciones recíprocas y situadas. Este derecho dota de validez operativa a las decisiones comunitarias y reclama normar la vida de acuerdo a una ontología distinta. De allí también la relevancia de la demanda de “implementar la administración de Justicia alternativa y paralela en los idiomas Mayas de cada comunidad lingüística y que esta, este a cargo de los órganos u organismos de las propias comunidades” (*Ibidem*, p. 23).

El acercamiento al sistema jurídico, desde los Mayas, se vincula al acceso a la justicia con el reconocimiento de los lenguajes, cosmovisiones y autoridad propia, que buscan restaurar los vínculos dañados entre el cosmos, la comunidad y la Madre Tierra. Abrazar la base constitutiva de la diferencia en la comunidad al juzgar en los diferentes idiomas mayas, es una condición que garantiza una paz distinta en la cual se puede persistir, dialogar y cocrear formas de vida. En otros términos, ambas propuestas rompen con el “único centro de autoridad” y plantean un horizonte plural de relaciones a nivel político y jurídico en termino de relaciones

de coexistencia para garantizar la autodeterminación de los distintos actores en el territorio guatemalteco.

En consecuencia, la exigencia de autodeterminación que se traduce en autonomía política y jurídica es un pilar estructural para repensar los Estudios para la Paz en la medida que permite desarticular la idea de imponer un marco universalista, estadocéntrico y punitivo que excluye la alteridad. Al tomar en cuenta la matriz relacional que entiende la paz como coexistencia armónica y simétrica de múltiples mundos, la autonomía es la condición material e institucional necesaria que permitía a estas diversas ontologías existir y sostenerse.

En otras palabras, al dotar a las comunidades de la arquitectura institucional para ejercer su derecho consuetudinario y proteger su tejido socioterritorial, se garantiza una convivencia basada en el respeto a la diversidad. En consecuencia, los Estudios para la paz experimentan un giro necesario, en el cual la construcción de paz deja de entenderse como la integración de los pueblos originarios a la jurisdicción ordinaria, para definirse como el respeto y la coexistencia paritaria de múltiples sistemas de justicia y autogobierno.

Finalmente, para comprender la trascendencia integral de las propuestas del Pueblo Maya, el siguiente subcapítulo abordará cómo y dónde estas exigencias lograron materializarse políticamente durante la segunda fase del proceso de paz.

3.3.2 Segunda Fase:

Reconforta esta creciente atención, aunque llegue 500 años más tarde, hacia el sufrimiento, la discriminación, la opresión y explotación que nuestros pueblos han sufrido, pero que gracias a su propia cosmovisión y concepción de la vida han logrado resistir y finalmente ver con perspectivas promisorias. Cómo, de aquellas raíces que se quisieron erradicar, germinan ahora con pujanza, esperanzas y representaciones para el futuro.

Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz, 1992

En cierta medida, el documento presentado por la COMG en 1991 buscó romper con los discursos hegemónicos dominantes mediante los cuales se habían planteado un camino para la consecución del objetivo universal de la paz⁸⁰, planteado por varios sectores políticos externos. No obstante, solo después de tres años, se reanudaron las negociaciones de manera

⁸⁰ Como fue explicado en el segundo capítulo, dentro del escenario internacional, prevalece un tipo de paz universal, la paz liberal, que ha sido utilizada en la práctica y discurso para imponer ciertos protocolos o leyes ajenos al escenario interno donde prevalece o existió un conflicto.

significativamente diferente en el sentido de establecer una agenda y cronogramas claros (Jonas, 2013), buscando la participación de todos los sectores de la sociedad.

En consecuencia, tan pronto como se dio a conocer el inicio de la fase directa de las negociaciones entre el Gobierno y la URNG en 1994, los pueblos indígenas manifestaron su importancia en participar de forma directa en las mesas de negociación. Este interés, como ya se ha demostrado en los capítulos anteriores, responde a la exigencia de que sus demandas sean escuchadas y el Pueblo Maya sea reconocido de forma protagónica como colectividades políticamente activas en el proceso de paz.

En este año, se suscribió en México el “Acuerdo Marco para la Reanudación del Proceso de Negociaciones entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca”. Este escenario permitió la creación de la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC): mesas de diálogo paralelas para abrir la participación de todos los sectores no gubernamentales para que sean parte esencial en la consecución de la paz y el proceso de reconciliación.

La ASC se organizó en once grupos sectoriales diferentes y se le asignaron cinco temas sustantivos. De los más importantes para esta investigación es sobre los Derechos e Identidad de los Pueblos Indígenas (Peralta, 2013; Jonas, 2013), y las Reformas Socioeconómica y Agraria, especialmente “sobre todos los puntos referentes a la autonomía del pueblo indígena y las demandas sobre tierra y territorio histórico” (Rostica, 2007, p. 78).

Este nuevo espacio de “Diálogo Nacional” enfrentó un nuevo actor más organizado de la vida “democrática”: los Mayas (Bastos, 2007). Sin lugar a dudas el momento de clivaje que permitió su incidencia y materializó su participación directa fue la conformación de la Coordinadora de Organizaciones Mayas (COPMAGUA)⁸¹. Su creación dentro de la ASC abrió un nuevo capítulo en la historia nacional guatemalteca, puesto que era “la primera vez que se les reconoce como actores independientes dentro de la institucionalidad creada alrededor del proceso de paz” (Bastos y Camus, 2003).

Para Bastos y Camus (2004), la participación de las organizaciones mayas dentro la COPMAGUA como un sector más de la vida política guatemalteca era un “reconocimiento a la actividad desplegada desde finales de la década anterior y una oportunidad de lograr los objetivos por los que llevaban tiempo luchando: su reconocimiento como Pueblo y la participación activa en la definición de las políticas derivadas de ello” (p. 8).

⁸¹ El Pueblo Maya de Guatemala reúne en la COPMAGUA al menos 200 organizaciones individuales indígenas, especialmente Mayas (RACHEL Sieder, 1997).

Su enorme esfuerzo para participar en este proceso y llevar sus problemas Mayas a mesas paralelas de discusión con otros actores de la sociedad civil y al Diálogo Nacional demuestra una vitalidad diferente de pluriverso que debe enmarcarse en lo que se ha dado llamar la búsqueda de un diálogo entre diferentes mundos con diversas perspectivas de lo sucedido durante la confrontación armada.

Por lo tanto, con la entrada a las negociaciones, los indígenas empezaron a retomar sus raíces de resistencia, a valorar y darle fuerza a su vida comunitaria, y a exigir al Estado el reconocimiento y participación en la vida política desde/con sus propias formas. Por esto, la COPMAGUA, redactó una propuesta conjunta para que fuera discutida en la mesa de negociaciones – formal- entre el Gobierno y la URNG, titulada “Qasaqalaj Tzii, Qakemoon Tzii, Qapach’uum Tzii (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada)”⁸².

Bastos (2007) destaca que este documento refleja “la asunción común de una ideología plasmada en la idea de un pueblo maya que reclama reconocimiento, disfrute de derechos culturales y algún grado de autogobierno o autonomía” (p. 202). Asimismo, representa un consenso de demandas como tierra, idiomas y espiritualidad: ofrecen sus valores culturales entre los que predominan el ser colectivo sobre el individual, la solidaridad, el respeto a la naturaleza, el bien común para el bienestar de todos (Bárceñas, 2019).

Como sujetos colectivos de derechos, los indígenas Mayas destacaron que su propuesta para llegar a la paz anhelada, *era una expresión viva de su cosmovisión y de su forma de entender la vida colectiva*. Desde su perspectiva, los derechos están intrínsecamente vinculados a la armonía, equilibrio y la coexistencia. Esta comprensión, se expresa de manera clara en el documento elaborado por la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala, cuando señala que:

Los Mayas no vemos en ningún momento la desvinculación de nuestros derechos ni de ningún aspecto de nuestra vida. Por lo tanto, los derechos económicos, políticos, sociales y culturales que se presentarán en el presente documento están entrelazados. Así mismo, la unidad entre la mujer y el hombre es la base para mantener el equilibrio y armonía en nuestro Pueblo, de ahí que los derechos que planteamos es para todos los mayas sin distinción alguna (COPMAGUA, 1994, p. 8).

⁸² Cabe señalar que la propuesta presentada por la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) para la negociación del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas retoma sustancialmente el contenido de un documento analizado anteriormente por la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COMG) sobre derechos indígenas. Dado que ambos textos son coincidentes en sus planteamientos y propuestas centrales, en este trabajo no se ha optado por examinar el texto de la COMG, en la medida en que permite evidenciar con mayor claridad la noción de paz.

Esta afirmación expresa una concepción relacional de los derechos que se distancia de los enfoques modernos-liberales propuestos por actores como el Gobierno y la URNG. Desde su cosmovisión, su forma de ver la paz, fragmenta la idea de que la vida social es una esfera separada y de jerarquizar los derechos en función de las prioridades políticas, económicas, sociales o culturales. Los derechos, desde su cosmovisión maya, forman parte de una trama de enredos que articula todas las esferas que afectan al individuo y colectivo.

Desde el pluriverso como enfoque relacional, la paz se entiende como un proceso continuo de mantenimiento de armonía entre las relaciones. Específicamente, la referencia entre la unidad entre mujer y hombre no se interpreta como categorías binarias modernas. Por el contrario, es una expresión del principio de complementariedad e interdependencia donde la vida social en todas sus esferas no puede fragmentarse sin afectar el equilibrio colectivo.

Esta afirmación se profundiza cuando el Pueblo Maya define explícitamente qué entiende por derechos:

Es el conjunto de facultades inalienables e indivisibles que nos permiten actuar, decidir y desarrollarnos de acuerdo a nuestra vida y a nuestra cosmovisión como Pueblo Maya, conjugados con los principios de igualdad, la armonía, la paz, la justicia, la fraternidad en el marco del respeto de las diferencias (COPMAGUA, 1994, p. 17).

En conjunto, ambas citas destacan que los derechos no son atributos individuales desvinculados a la vida diaria⁸³. La insistencia en la indivisibilidad de estos y en el respeto de las diferencias cuestiona todo tipo de orden impuesto por el proyecto moderno-colonial. Proponer que los derechos son facultades que solo adquieren sentido en relación con la vida en comunidad y los principios que sostienen las relaciones representa una propuesta de paz situada orientada a que se reconozca su identidad como Pueblo, puesto que esta “es la forma que tienen de comprenderse a sí mismos y sus relaciones con la naturaleza, otros Pueblos y las que se dan entre sus miembros: los valores que la desarrollan, instituciones que construye y su forma específica de organización económica, política, social y cultural” (COPMAGUA, 1994, p. 16).

En otras palabras, la propuesta Maya buscó plasmar la realidad colectiva que consiste en un modo de comprender, actuar y sentir en el mundo y las formas de vida de cada pueblo. La paz es poder vivir en los territorios heredados por ancestros, con la comunidad, con la tierra, con los dioses y consigo mismos.

⁸³ Esta perspectiva se articula con la crítica histórica que los pueblos indígenas sostienen frente al régimen liberal de derechos humanos. Como advierte Sheryl Lightfoot (2016), los pueblos originarios mantienen una postura crítica frente al entendimiento hegemónico de los derechos humanos, el cual se basa estrictamente en el individuo. Desde la cosmovisión indígena, la colectividad precede siempre al sujeto individual, por lo que los derechos no son atributos personales aislados, por el contrario, emanan de la pertenencia y el sostenimiento de la colectividad.

En consecuencia, mediante este esfuerzo, las comunidades indígenas lograron la inclusión de un acuerdo que afirmó y reconoció los derechos y la identidad como aspectos integrales del proceso de paz. En 1995, en México, el Gobierno de Guatemala y la URNG, firmaron el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), que reconoce explícitamente los derechos colectivos – específicos- de seis millones de indígenas y la naturaleza multiétnica, culturalmente plural y multilingüe de Guatemala (Sieder, 1997).

Para Dary (2013), “el hecho de reconocer públicamente la identidad de los pueblos indígenas implicó que, formalmente, el Estado dejó de ver la diversidad como un problema” (p. 136), y que, lo excepcional del Acuerdo es que se pudo plasmar su modo de vida relacional en la medida en que se acordó en 5 puntos⁸⁴:

crear, ampliar y fortalecer las estructuras, condiciones, oportunidades y garantías de participación de los pueblos indígenas, en el pleno respeto de su identidad y del ejercicio de sus derechos. Se puntualiza que todos los asuntos de interés directo para los pueblos indígenas deben tratarse por y con ellos (AIDPI, 1995, p. 2).

Las partes, primero, reconocieron la identidad de los pueblos indígenas, ya que afirman que la negación sistemática de esta ha sido fuente central de la exclusión, discriminación y violencia. Esta identidad como una condición colectiva, construida históricamente y transmitida en generaciones, se presenta como una condición necesaria para la paz firme y duradera y no como una concesión cultural. Reconocer formalmente esto expresa el compromiso del Estado y la sociedad de respetar y promover propias formas de organización social, espiritual, económica, lingüística y cultural de acuerdo a su cosmovisión, en la que la armonía social solo es posible cuando se admite la interdependencia y autonomía entre pueblos.

De esta forma, el siguiente punto incorpora la “Lucha contra la discriminación”, expresando que la violencia se ha manifestado durante siglos en la exclusión y negación de derechos hacia la diferencia. En este punto, se explicita: a) la lucha contra la discriminación legal y, de hecho; b) los derechos de la mujer indígena; y, c) los instrumentos internacionales como: la Convención Internacional para la eliminación de todas las formas de discriminación racial, el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989, y el Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos indígenas.

Considerar esto implica que el Estado guatemalteco acepta que la discriminación contra los pueblos indígenas existe, es estructural y ha operado sin sanción en la práctica cotidiana. La

⁸⁴ No es objeto de este trabajo desarrollar un análisis de cada uno de los contenidos del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. El interés de esta sección se limita a identificar cuáles de las propuestas formuladas por las organizaciones mayas a lo largo del proceso de negociación fueron incorporadas y formalizadas en el acuerdo. En ese sentido, el examen se orienta a evidenciar la materialización de dichas demandas.

paz pasa a concebirse como un proceso de transformación de relaciones históricamente desiguales. Así mismo, al visibilizar los derechos de la mujer indígena y los instrumentos internacionales, el texto pone en contraste que se requiere una perspectiva de género y pluralidad ontológica en la construcción de una paz firme y duradera.

En tercer lugar, la propuesta Maya insistió en que su cultura es un sistema vivo de conocimientos, valores y prácticas fundamentales para su vida. Por esto, en el acuerdo se reconoce los derechos culturales como derechos colectivos, incluyendo el respeto a) idioma; b) nombres, apellidos y toponimias; c) espiritualidad; d) templos, centros ceremoniales y lugares sagrados-templos y centros ceremoniales situados en zonas protegidas por el Estado como arqueológicas – lugares sagrados; e) uso del traje; f) ciencia y tecnología; g) reforma educativa; y, h) medios de comunicación masiva.

La importancia de que el Gobierno se comprometa con estos pilares se debe a que la continuidad cultural es una condición para la reconstrucción de sentidos, memorias y prácticas que fueron violentadas e interrumpidas por la colonización, el racismo y el conflicto armado. Por su parte, fortalecer el respeto hacia el idioma, los nombres y toponimias, parte de la imposición del castellano y la ladinización como mecanismos de dominación y despojo simbólico. Recuperar su esencia es “(re)hacer existir” la memoria histórica y territorial que expresan vínculos espirituales y conocimientos situados.

Además, al explicitar sobre los templos, centros ceremoniales y lugares sagrados, se manifiesta la relevancia de no separar la naturaleza, los humanos y el territorio, puesto que son espacios vivos de relacionalidad. Esto va de la mano con el interés de incorporar el uso del traje como símbolo de proteger la dignidad cotidiana y el derecho a existir visiblemente sin miedo. Desde un enfoque pluriversal, este punto refuerza la pluralidad de saberes como una coexistencia de onto-epistemologías, dentro de la cual los saberes mayas como agricultura, salud, astronomía o gestión de territorio son reconocidos como parte del conocimiento socialmente válido.

En cuarto lugar, la paz, dentro de la propuesta maya, está estrechamente relacionada a la justicia social, por lo que se estableció compromisos para garantizar el acceso de los pueblos indígenas a derechos civiles, políticos, sociales y económicos. En este sentido, se abordaron a) marco constitucional; b) comunidades y autoridades indígenas locales; c) regionalización; d) participación a todos los niveles; e) derecho consuetudinario; y, f) derechos relativos a la tierra de los pueblos indígenas: Regularización de la tenencia de la tierra de las comunidades indígenas, tenencia de la tierra y uso y administración de los recursos naturales, restitución de

tierras comunales y compensación de derechos, adquisición de tierras para el desarrollo de las comunidades indígenas, y, protección jurídica de los derechos de las comunidades indígenas.

En este punto, un aspecto particularmente significativo es el reconocimiento de los derechos relativo a la tierra. Como un elemento central de la identidad, vida económica, espiritualidad y reproducción cultural de los pueblos indígenas, se estableció compromisos para la regularización de la tenencia de la tierra comunal y la protección jurídica de su territorialidad. El conjunto de medidas refleja que sin respeto al territorio indígena no puede conseguirse una paz entre los pueblos.

Por último, como quinto artículo, el acuerdo establece la creación de comisiones paritarias para garantizar que los compromisos asumidos se traduzcan en acciones concretas. Los espacios institucionales es un lugar de coexistencia de diversas perspectivas, intercambio y diálogo y seguimiento entre representantes del Estado y los pueblos indígenas. Este apartado incorpora la idea de que la paz puede sostenerse cuando se crean mecanismos que permitan el encuentro, la negociación y el equilibrio entre mundos diferentes.

CONCLUSIONES PARCIALES

El capítulo tres permitió evidenciar que la cosmovisión relacional Maya se erige como una matriz ontológica que se fundamenta en la interdependencia radical entre el cosmos, la Madre Tierra y el tejido comunitario. Desde esta perspectiva, la noción de paz se instituye como un estado dinámico de equilibrio, armonía, respeto y complementariedad, y el conflicto se categoriza como una alteración profunda de la vida, una ruptura del equilibrio entre las relaciones individuo – espíritu y Madre Naturaleza. Estas nociones exigen mecanismos de restauración diversos y centrados en su cosmovisión que busquen reparar los vínculos dañados en la red de vida.

A partir de esto, el análisis del conflicto armado guatemalteco, representa un periodo histórico en donde existe una transgresión estructural al orden originario y un atentado directo contra la pluriversalidad existente en Guatemala. El conflicto y su violencia sistémica son comprendidas como un desequilibrio absoluto en las relaciones, lo cual fragmentó la continuidad comunitaria, vulneró la dignidad de los sujetos humanos y la sacralidad del territorio.

En consecuencia, la investigación presentó las reivindicaciones ontológicas y política surgidas desde las bases comunitarias a través de la COMG durante las etapas del proceso de paz. La primera etapa examinó la propuesta temprana frente al modelo asimilacionista del

Estado y después se explicaron las demandas de paz de los indígenas Maya en términos de derechos/autonomías.

Por tanto, se expuso el concepto de paz como respeto a la diversidad. La consolidación de ésta demanda el reconocimiento epistémico y ontológico del “otro”, en el cual se establezca una coexistencia como modelo sociopolítico que legitima la multiplicidad de mundos y formas de ver-ser-conocer y habitar Guatemala. Asimismo, se evidencia que la construcción de paz efectiva resulta inviable sin el reconocimiento de la naturaleza como sujeto vivo y con agencia. De este modo, la autonomía territorial se consolida como un requerimiento ético y material indispensable para garantizar la reproducción de la vida y el ecosistema relacional Maya.

De igual manera, se analizó la paz como sinónimo de autodeterminación. Para que exista una Guatemala libre y justa, se posiciona un cierto grado de soberanía como instrumento político y jurídico ineludible para el ejercicio de autogobierno, la administración de justicia consuetudinaria y la coexistencia cultural.

Por último, la segunda etapa describió de manera concreta los puntos generales en los cuales lograron materializarse las demandas indígenas. El apartado expuso y detalló en qué aspectos específicos las reivindicaciones propuestas por los indígenas Maya fueron incorporadas y/o plasmadas formalmente en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), como resultado del proceso de paz en 1995.

CONCLUSIONES FINALES

Para finalizar este trabajo de investigación, es oportuno volver al problema propuesto en la parte introductoria enunciado de la siguiente forma: ¿Cómo la instrumentalización del pluriverso como enfoque relacional desde la cosmovisión del pueblo Maya puede ampliar las agendas de investigación de los Estudios para la Paz? A partir de este problema, se puede visibilizar que la instrumentalización del pluriverso como enfoque relacional, articulada desde la cosmovisión del pueblo Maya, amplía de manera estructural las agendas de investigación de los Estudios para la Paz al desestabilizar la hegemonía ontológica del «Mundo-uno» y proveer un marco analítico descentralizado y no binario.

La investigación concluye que esta perspectiva puede operar a través de la ruptura y expansión onto-epistémica, la redefinición analítica de conflicto, y, la operatividad política para la construcción de paz. En primer lugar, la instrumentalización del pluriverso demuestra que la cosmovisión Maya no constituye una mera variante cultural asimilable dentro de un sistema universal occidental. Por el contrario, es una matriz onto-epistémica legítima y completa. Al integrar una lógica de relacionalidad radical, los Estudios para la Paz logran superar el reduccionismo inherente a la paz liberal - históricamente centrada en el antropocentrismo, la mediación del Estado-nación y la pacificación institucional – y colocan dentro de la agenda la preservación y el equilibrio de la vida, reconociendo la validez analítica de las interdependencias y complementariedad entre humanos, Madre Tierra (naturaleza) y el cosmos.

En segundo lugar, el enfoque relacional Maya, transforma la manera en que la disciplina califica el conflicto entre dos formas complementarias y profundas: (1) el conflicto es entendido como un desequilibrio relacional; y, (2) el conflicto como ontológico. Desde la primera dimensión, se origina como una ruptura de los vínculos interdependientes que sostienen la trama de la vida, lo cual genera desarmonía y destrucción directa sobre la Madre Tierra y el tejido comunitario. Bajo esta óptica, la transformación del conflicto exige y demanda un proceso de paz integral de reparación, respeto y cuidado de los vínculos que han sido dañados.

Desde la segunda dimensión, el conflicto se origina estructuralmente por la divergencia en las formas de ser, conocer y existir en el mundo. Con esta perspectiva, se permite concluir que las violencias contrainsurgentes desplegadas durante el conflicto armado en Guatemala (1962-1996), así como las tensiones estructurales durante el proceso de paz no fueron exclusivamente disputas político-ideológicas o por el control del Estado, sino conflictos ontológicos.

De este modo, las agendas de investigación, tienen que incorporar metodologías y marcos críticos-analíticos capaces de examinar de manera integral cómo los conflictos contemporáneos operan como proyectos de aniquilación o marginalización de mundos relacionales. Ambas dimensiones visibilizan por qué las exigencias de paz emanadas desde la cosmovisión indígena maya trascienden “la idea de democracia, derechos humanos, libre mercado”, que subyace el modelo de paz liberal.

Específicamente, las agendas deben estar obligadas a estudiar los mundos involucrados dentro de un determinado conflicto, en particular, si existen comunidades indígenas que ejercen resistencia fundamentada en la defensa de su vida colectiva y territorial, puesto que, para estas cosmovisiones, el entramado socio-natural, territorial y ancestral no constituye un conjunto de recursos materiales en disputa ni una simple variable geopolítica, sino el fundamento ontológico indivisible que sostiene su existencia. Reconocer esta dimensión resulta imperativo para que los Estudios para la Paz trasciendan las lógicas del proyecto moderno-colonial, asumiendo que la verdadera transformación de la conflictividad exige garantizar el equilibrio y la coexistencia radical de esta multiplicidad de mundos.

En tercer lugar, la cosmovisión maya instrumentaliza el pluriverso como enfoque relacional al transformar la concepción de la paz. Ésta pasa a entenderse y reconfigurarse como un proceso de constante reequilibrio relacional, que exige un respeto hacia la Madre Tierra, la colectividad, la autodeterminación y autogobierno del pueblo; y hacia la diversidad y diferencia. Al evidenciar que los Mayas siempre tuvieron una agencia activa – aunque siempre excluidos de procesos formales- se demuestra que la inclusión de otras perspectivas dota a la investigación y práctica de la paz, de nuevas categorías para diseñar y evaluar mecanismos de transformación pacífica de conflictos.

En otras palabras, el enfoque para construir la paz dejan de ser exclusivamente estatales y/o institucionales y pasan a referirse a elementos concretos como: (1) la autonomía territorial como una herramienta política y jurídica para proteger la coexistencia de mundos; (2) la humanización de la economía que prioriza la reproducción de la vida comunitaria y los ciclos ecológicos sobre el crecimiento individual y privado; y (3) el reconocimiento de la pluralidad de saberes y espacios vivos de relacionalidad, donde la naturaleza y los humanos son indivisibles y complementarios.

Asimismo, el estudio de caso coloca que la imposición de una paz universal, ya no va de la mano con las realidades que se vivieron durante el conflicto. Por el contrario, al encontrarse en un escenario con diferentes actores y ontologías divergentes, las agendas de

investigación deben transitar hacia marcos analíticos que reconozcan la multiplicidad de mundos. Esto implica que la paz no puede fundamentarse en acuerdos políticos entre Estados, sino que demanda cimentarse en un diseño institucional y epistémico donde coexistan realidades múltiples bajo acuerdos que reflejen la pluralidad de actores y sus respectivas demandas que estén de acuerdo a sus formas de ver, conocer, hacer y habitar el territorio.

Ante esto, también es oportuno discutir otras consideraciones finales en correspondencia con los objetivos específicos trazados. Sobre la perspectiva relacional y el pluriverso como ruptura ontológica, se concluye que la superación del paradigma occidental – caracterizado por el individualismo, el dualismo, antropocentrismo, racionalismo e historicismo- exige otro enfoque como el de la ontología relacional. Este enfoque alternativo fundamenta su operatividad al desplazar sus categorías para situar en el centro del análisis a la interconexión y la interdependencia ineludible de todos los seres, así como incorporar enfoques posthumanos, concepciones de múltiples históricas-temporalidades y conceptos como el sentipensar como bases analíticas válidas para decodificar la(s) realidad(es).

El marco teórico de la investigación demuestra que el pluriverso opera como una matriz onto-epistémica con aplicabilidad directa. Esta perspectiva dota a la disciplina de categorías no dualistas que resultan indispensables para entender realidades complejas. El pluriverso, al ser un concepto y/o una práctica no occidental abandona la idea hegemonía del “Mundo-Uno” – universal y única- y reconoce la operatividad y coexistencia de una multiplicidad de mundos. En este sentido, se consolida como una profunda ética de investigación que exige una apertura epistémica. Al integrar la matriz relacional, se buscó desafiar la narrativa “universal” y “singular” de los Estudios para la Paz, en la medida que garantizó un compromiso analítico que visibilice y otorgue agencia a otras formas legítimas de concebir la vida y los sujetos humanos y no humanos que históricamente han sido marginados y/o excluidos del pensamiento del proyecto moderno-colonial.

Respecto a la reconfiguración de la paz y el conflicto desde el pluriverso como enfoque relacional, la investigación concluye que el modelo hegemónico de la paz liberal representa severas limitaciones operativas y metodológicas debido a su naturaleza estándar y coercitiva. Al operar bajo una matriz universalista que impone un único modelo de orden social e institucional, este paradigma invisibiliza y margina las ontologías locales presentes en los territorios. Esto hace imperativo el ejercicio de pensar y transitar hacia otra forma de ver y/o hacer la paz. La transición analítica hacia una paz relacional pluriversal, (1) exige integrar

cosmovisiones y realidades de todos los sujetos, (2) ejerce un proceso continuo de cuidado y reparación de las relaciones, y (3) asegura que la diferencia sea respetada y legítima.

Bajo este enfoque, también se redefine el conflicto. Éste deja de concebirse como una disputa de poder y se entiende como un desequilibrio entre las relaciones. En consecuencia, las estrategias convencionales de resolución resultan ineficaces, puesto que ignoran la fractura onto-epistémica subyacente. Se evidencia que abordar el conflicto desde la relacionalidad exige metodologías capaces de reconocer que lo que está en juego es la coexistencia de múltiples mundos frente a lógicas históricas de asimilación. En el contexto de Guatemala, por ejemplo, la agencia Maya buscó transitar hacia una paz que opere desde abajo – con ellos- y con la Tierra.

Por último, en cuanto a las reflexiones relacionales sobre el conflicto armado y el proceso de paz en Guatemala se concluye empíricamente que la cosmovisión del Pueblo Maya (K'iche', Q'eqchi', Tz'utujil y Mam, entre otros) materializa de manera pragmática y situada los postulados teóricos del pluriverso en el contexto guatemalteco. Desde esta matriz onto-epistémica, la relacionalidad se expresa en la interconexión indisoluble e interdependiente entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos. A diferencia de los enfoques del proyecto moderno-colonial, la cosmovisión maya concibe a la Madre Tierra como un sujeto vivo, sagrado y activo, con el cual se establecen vínculos éticos de reciprocidad, respeto y complementariedad. Esta articulación demuestra que el pluriverso es una realidad operativa que dota de legitimidad empírica a actores con cosmovisiones alternativas

El estudio de caso revela que la movilización y participación del pueblo Maya — particularmente evidente en las dinámicas del Diálogo Nacional— trascendió la mera reivindicación de derechos civiles o el reclamo de inclusión en la matriz del Estado-nación. Constituyó, en su esencia, la defensa de un proyecto ontológico integral fundamentada en la relacionalidad inquebrantable entre el territorio, los ancestros y la comunidad. Esto subraya la importancia ineludible de incorporar a los actores locales y comunitarios en el análisis del conflicto y en el diseño de los procesos de paz.

Los hallazgos materializan la propuesta teórica en exigencias históricas y operativas concretas. Por esto, el análisis de estas demandas revela que, para el pueblo Maya, la paz se estructura sobre tres pilares inseparables: (1) la paz es el respeto hacia la diversidad y la diferencia, lo cual exige coexistir en pluriversalidad; (2) La paz es el respeto hacia la Madre Tierra, materializado en la exigencia inalienable de la autonomía territorial; y, (3) la paz es el respeto hacia la autodeterminación del pueblo, que se traduce en la necesidad de una autonomía política y jurídica.

En primer lugar, la investigación concluye que las demandas mayas rechazan categóricamente la asimilación violenta del Estado ladinizado. Por el contrario, al fundamentarse en el principio relacional del both/and exigen una paridad política y epistémica radical, ya que respetar la alteridad significa reconocer al Estado como un espacio plurinacional donde la diferencia coexiste en sus propios términos.

En segundo lugar, el análisis demuestra que, en la matriz relacional maya, el territorio trasciende la concepción moderna de "recurso natural". Éste se erige como un entramado vivo, espiritual y multidimensional. La autonomía territorial se confirma como la condición material y espiritual indispensable para garantizar la reproducción física y ontológica de los modos de vida comunitarios. En este sentido, el caso maya interpela a los Estudios para la Paz al demostrar que resulta onto-epistémica y materialmente imposible consolidar una paz humana sin garantizar, simultáneamente, el equilibrio socioecológico.

En tercer lugar, el estudio revela que, para conseguir una paz integral, se requiere del reconocimiento del derecho consuetudinario Maya y sus estructuras de autogobierno para el ejercicio pleno de su autodeterminación. En otras palabras, al analizar las propuestas históricas articuladas por las organizaciones Mayas -como la exigencia de un reconocimiento constitucional del autogobierno, la co-oficialización de sus idiomas y, fundamentalmente, la implementación de un sistema de justicia paralelo basado en el Derecho Consuetudinario-, se concluye que el pueblo Maya no pretendía una inclusión subordinada o de asimilación dentro de la estructura del Estado, sino que exigía el desmantelamiento de su monopolio mononormativo y monocultural.

En este sentido, reconocer la agencia histórica de los pueblos indígenas resulta fundamental para dimensionar la complejidad del conflicto, el cual se libró en la defensa misma de sus mundos y sus modos de vida. Por ende, repensar la paz exige adoptar un enfoque multinivel que valore la participación directa de estos actores, garantizando que los mecanismos de construcción de paz reflejen la pluralidad, la importancia del territorio, y aseguren la vida de muchos mundos.

Finalmente, para cumplir con el propósito central, orientado a las agendas de investigación en los Estudios para la Paz, se propone repensar desde el pluriverso como enfoque relacional otro tipo de disputas contemporáneas, especialmente los conflictos socioambientales. Desde la perspectiva relacional, el objetivo analítico radicaría en evaluar empírica y metodológicamente los actuales conflictos territoriales y extractivistas, de manera particular, la

defensa y resistencia de las comunidades afectadas tras la imposición de modelos de desarrollo que fracturan el equilibrio de la red viva de relaciones.

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

ARZOBISPADO DE GUATEMALA. Informe Recuperación De Memoria Histórica: Guatemala: Nunca Más (REMHI). Tomo I: Impactos de la violencia. Guatemala, 1998.

ARZOBISPADO DE GUATEMALA. Informe Recuperación De Memoria Histórica: Guatemala: Nunca Más (REMHI). Tomo II: Los mecanismos de violencia. Guatemala, 1998.

COCHOY, M. F. *et al.* **RAXALAJ MAYAB' K'ASLEMALIL: Cosmovisión maya, plenitud de la vida.** Ciudad de Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2006.

COJTÍ CUXIL, Demetrio. **Ri Maya' Moloj pa Iximulew: El Movimiento Maya (en Guatemala).** Guatemala: Cholsamaj, 1997.

COMISIÓN DEL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH). Guatemala Memoria del Silencio. Tomo I: Causas y Consecuencias del enfrentamiento armado interno. Guatemala, 1999.

COMISIÓN DEL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH). Guatemala Memoria del Silencio. Tomo III: Las Violaciones de los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia, 1999

COMISIÓN DEL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH). Guatemala Memoria del Silencio. Tomo IV: Consecuencias y Efectos de la Violencia, 1999

COMISIÓN DEL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH). Guatemala Memoria del Silencio. Conclusiones y Recomendaciones, 1999

CONSEJO DE ORGANIZACIONES MAYAS DE GUATEMALA (COMG). **Derechos específicos del pueblo maya.** Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, 1991.

COPMAGUA. Qasaqalaj Tz'ij, Qakemoon Tz'ij, Qapachh uum Tz'ij. **Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada.** Coordinadora de Organizaciones Mayas de Guatemala, 1994.

COSTA RICA; EL SALVADOR; GUATEMALA; HONDURAS; NICARAGUA. (1987). **Acuerdo de Esquipulas II: Procedimiento para establecer la paz firme y duradera en Centroamérica.** Guatemala, 2020.

GUATEMALA. Gobierno de la República; UNIDAD REVOLUCIONARIA NACIONAL GUATEMALTECA. Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI). Ciudad de México, 31 mar. 1995.

GUATEMALA: DE LA REPUBLICA BURGUESA CENTRALISTA A LA REPUBLICA POPULAR FEDERAL. Guatemala, 1992.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). **Resultados del XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda.** Guatemala: INE, 2018. Disponible en: https://censo2018.ine.gob.gt/archivos/resultados_censo2018.pdf Acceso en: 25 mar. 2026.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). **XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación 2002.** Guatemala: INE, 2002. Disponible en: <https://www.ine.gob.gt/docs/default-source/censo-de-poblacion-y-vivienda/publicaciones-y-anuarios/2002/sintesis-censal-2002.pdf> Acceso en: 25 mar. 2026.

IWGIA - GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS. **El Mundo Indígena 2023**. Copenhague: IWGIA, 2023.

MENCHÚ, R. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació mi conciencia**. México: Siglo XXI editores, s.a. de c.v., 1985.

MENCHÚ, R.; GRAVE, A. F. C. Prólogo. En: COCHOY, M. F. *et al.* **RAXALAJ MAYAB' K'ASLEMALIL: Cosmovisión maya, plenitud de la vida**. Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2006. p. 13–15

MENCHÚ, Rigoberta. Nobel Lecture (Spanish). **Nobel Peace Prize 1992**. Disponible en: <<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1992/tum/26034-nobel-lecture-spanish/>>. Acceso en: 5 mar. 2026.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. *Una Agenda para la Paz: Diplomacia preventiva, establecimiento de la paz y mantenimiento de la paz*. Nueva York, 1992.

SEMINARIO PERMANENTE DE ESTUDIOS MAYA (SPEM). *Informe sobre el Foro del Pueblo Maya y los Candidatos a la Presidencia de Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj, 1991.

TOJ, M, del R. Situación de los Pueblos Indígenas. Presentación ante el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas. En: **Boletín Asuntos Indígenas**. Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 1990. p. 139–144.

TOVAR, M.; CHAVAJAJ, M. Las bases y fundamentos del derecho indígena del pueblo maya. En: **Boletín Asuntos Indígenas: Bolivia-Ecuador-Guatemala-Venezuela-El Pacífico**. [s.l.] Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2000. p. 18–32.

FUENTES SECUNDARIAS

ACHARYA, A.; BUZAN, B. **Non-Western international relations theory: Perspectives on and beyond Asia**. London & New York: Routledge, 2010.

ADHIKARI, M. Non-Western engagement in peace processes and the rise of 'hedging' by elites in conflict-affected states. **Cambridge review of international affairs**, v. 37, n. 3, p. 338–360, 2023.

ADJEI, M.; HANCOCK, L. E. Local Peacebuilding. En: RICHMOND, O. P.; VISOKA, G. (Eds.). **The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies**. Cham, Suiza: Springer Nature, 2022. p. 751–763.

AGUILERA, G.; IMERY, J. R.; RIVAS, E. T. Dialéctica del terror en Guatemala. En: MONZON, A. S. (Ed.). **Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo**. Buenos Aires: CLACSO, 2020. p. 209–229.

ALEJO, E. T. **Lecturas para la descolonización: taqpachani qhispiyasipxañani**. Bolivia: Plural Editores, 2005.

ARACELY, Cecilia.; RAYMUNDO, Marcos. Derechos de los pueblos indígenas en Guatemala. **Red Internacional de Derechos Humanos**, p. 1–11, 2015.

ARIAS, Arturo. **El movimiento indígena en Guatemala, 1970-1983**. Asociación de Trabajadores de la Cultura de Guatemala (ATCG), 1983. p. 62-119.

ARIFÍN-CABO, Pressia. **Prácticas tradicionales maya de resolución de conflictos en los territorios K'iche, Tzutujil y Kaqchikel**. Guatemala: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), 2011.

ARIFÍN-CABO, Pressia. **Prácticas Tradicionales Maya de Resolución de Conflictos en los Territorios K'iche, Tz'utujil y Kaqchikel. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit**, Alemania. p. 1–25, 2011.

ATAY, A. D. Keynote Lecture of the Cultural Studies '18 Conference: A Relational Ontology for Peace. En: ÖZTÜRK, Ö.; YAYINLARI, D. (Eds.). **II. International Conference on Cultural Studies Cultural Studies '18 Conference Proceedings**. Estambul: Firuzağa Mah., 2018. p. 6–13

AZPURU DE CUESTAS, D. et al. **Construyendo LA Democracia En Sociedades Posconflicto: UN Enfoque Comparado Entre Guatemala Y El Salvador**. 1. ed. Ottawa, ON, Canada: International Development Research Centre, 2007.

BARASH, D. P.; WEBEL, C. P. **Peace and conflict studies**. London: Sage Publications, 2021

BÁRCENAS, Francisco. **Pueblos y comunidades indígenas, violencia y alternativas de paz**. Barcelona: Instituto Catalán Internacional por la Paz, p. 8, 2019.

BASTOS, S. Los Mayas en Guatemala: La construcción de un actor y una acción política. En: ÁLVAREZ ARAGÓN, V. et al. (Eds.). **Guatemala: Historia reciente (1954-1996): Tomo III: Pueblos Indígenas, Actores Políticos**. Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales-FLACSO, 2013. p. 59–103.

BASTOS, Santiago. La construcción de la identidad maya en Guatemala: Historia e implicaciones de un proceso político. **Desacatos**, 2007, no 24, p. 197-214.

BASTOS, Santiago.; CAMUS, Manuela. **Quebrando el Silencio: Organizaciones del pueblo maya y sus demandas 1986-1992**. Guatemala: FLACSO, 1996.

BASTOS, Santiago; CAMUS, Manuela. **El movimiento maya: una mirada en perspectiva**. FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Guatemala, 2004.

BLANEY, D. L.; TICKNER, A. B. Worlding, ontological politics and the possibility of a decolonial IR. **Millennium Journal of International Studies**, v. 45, n. 3, p. 293–311, 2017.

BLANEY, D. L.; TROWSELL, T. A. Recrafting International Relations by Worlding Multiply. **Uluslararası İlişkiler Konseyi İktisadi İşletmesi**, v. 18, n. 70, p. 45–62, 2021.

BLASER, M. Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. **Current anthropology**, v. 54, n. 5, p. 547–568, 2013.

BLASER, M. Proyectos de vida. En: KOTHARI, A. et al. (Eds.). **Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo**. la Ciudad Condal, España: Icaria, 2019. p. 408–411.

BOEGE, V. Hybrid Political Orders and Hybrid Peace. In: RICHMOND, O. P.; VISOKA, G. (Eds.). **The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies**. Cham, Switzerland: Springer nature, 2022. p. 551–561.

BRIGG, M. Relational and essential: Theorizing difference for peacebuilding. **Journal of intervention and state building**, v. 12, n. 3, p. 352–366, 2018.

BRIGG, M. Relational peacebuilding: promise beyond crisis. En: DEBIEL, T.; HELD, T.; SCHNECKENER, U. (Eds.). **Peacebuilding in Crisis: Rethinking paradigms and**

practices of transnational cooperation. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2016. p. 56-71.

BRIGG, M.; WALKER, P. O. Indigenous Approaches to Peace. En: RICHMOND, O. P.; VISOKA, G. (Eds.). **The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies.** Cham, Suiza: Springer International Publishing, 2022. p. 594–600.

BROWN, M. A. The spatial turn, reification and relational epistemologies in ‘knowing about’ security and peace. **Cooperation and conflict**, v. 55, n. 4, p. 421–441, 2020.

BURMAN, A. La ontología política del vivir bien. En: DE MUNTER, K.; MICHAUX, J.; PAUWELS, G. (Eds.). **Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos.** La Paz: Plural Editores, 2017. p. 155–173.

CANO CONTRERAS, E. J.; PAGE PLIEGO, J. T.; ESTRADA LUGO, E. I. J. La construcción de la noción de Cosmovisión Maya en Guatemala. **Revista pueblos y fronteras digital**, v. 13, p. 1–29, 2018.

CELIQUETA, Gemma. ¿Mayanización, indigeneidad o mestizaje? Clasificaciones étnicas y diversidad en Guatemala. **Revista de dialectología y tradiciones populares**, v. 70, n. 1, p. 101–118, 2015.

CHAKRABARTY, D. **Postcolonial Thought and Historical Difference.** Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHANDLER, D. Relational Sensibilities: The End of the Road for ‘Liberal Peace’. En: CHADWICK, W.; DEBIEL, T.; GADINGER, F. (Eds.). **Relational Sensibility and the ‘Turn to the Local’: Prospects for the Future of Peacebuilding (Global Dialogues 2).** Duisburg: Basis-Druck, 2013. p. 19–27.

CHECA, D. Estudios para la paz: Una disciplina para transformar el mundo. **Political science series**, p. 11–24, 2014.

COGAN, M. S.; SAKAI, H. Introduction: Toward Bespoke Peacebuilding. En: COGA, M. S.; SAKAI, N. (Eds.). **Alternative Perspectives on Peacebuilding: Theories and Case Studies.** Cham, Suiza: Springer Nature, 2022. p. 1–25.

CONDORI, M. C. Memoria y reconstitución. En: ZAPATA, C. (Ed.). **Intelectuales indígenas piensan América Latina.** Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2007. p. 285-310.

COURTHEYN, C. Peace geographies: Expanding from modern-liberal peace to radical trans-relational peace. **Progress in human geography**, v. 42, n. 5, p. 741–758, 2017.

CUDWORTH, E.; HOBDEN, S. Posthuman International Relations: Complexity, Ecology and Global Politics. In: CHANDLER, D.; MÜLLER, F.; ROTHE, D. (Eds.). **International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies and New Approaches.** Cham, Switzerland: Springer International Publishing, 2021. p. 233–250.

CUMES, A. Desigualdad Social y Diversidad cultural. En: DE LOS REYES, I. (Ed.). **La construcción de comunicación intercultural aplicada: propuesta intercultural y sistema de indicadores para la adecuación de proyectos, programas y políticas a la realidad plural de Guatemala y su incidencia en las desigualdades estructurales de carácter cultural.** Guatemala: El Librovisor, 2008. p. 25–43.

CUSICANQUI, S. R. **Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.** Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, S. R. **Un mundo Ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis.** Buenos Aires: Tinta Limon, 2018.

DARBY, P.; PAOLINI, A. J. Bridging international relations and postcolonialism. **Alternatives (Boulder, Colo.)**, v. 19, n. 3, p. 371–397, 1994.

DARY, Claudia. Capítulo XIV: El Estado y los indígenas: Del indigenismo al multiculturalismo. En: VIRGILIO, Álvarez Aragón *et al.* (Eds.). **Guatemala: Historia reciente (1954-1996): Tomo III: Pueblos Indígenas, Actores Políticos.** Guatemala: FLACSO, 2013. p. 105–167.

DE CONING, C. Adaptive peacebuilding. **International affairs**, v. 94, n. 2, p. 301–317, 2018.

DE LA CADENA, M. **Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds.** Durham and London: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, M.; BLASER, M. Introduction: Pluriverse. En: DE LA CADENA, M.; BLASER, M. (Eds.). **A world of many worlds.** Durham and London: Duke University Press, 2018. p. 1–22.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia.** 2. ed. Mineápolis, MN, Estados Unidos de América: University of Minnesota Press, 1987.

DELGADO GUERRERO, F. J.; COBO ENCALADA, M. G. Diversas relaciones, varias realidades: reconstruyendo la relación con la naturaleza a través de un lente relacional. **El Outsider**, v. 7, 2022.

DEMARIA, F. et al. El pluriverso, Horizontes para una transformación civilizatoria. **Revista de Economía Crítica**, v. 29, p. 46–66, 2019.

DÍAZ POLANCO, Héctor. **La rebelión zapatista y la autonomía.** México: Siglo XXI Editores, 1997.

DUROCHER, B. El contexto de los fenómenos agrarios en Guatemala. En: NASSAR, C. C. et al. (coord.). **Tierra, identidad y conflicto en Guatemala.** Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA, 2003. p. 17–70.

EARLY, John D. **La estructura y evolución demográfica de un sistema campesino: la población de Guatemala.** Miami: Cirma-Plumsock Mesoamerican Studies, 2000.

EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN). **CUARTA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA.** Disponible en: <<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>. Acceso em: 26 abr. 2025

ESCOBAR, A. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. **Walek'eru: Revista de investigación en cultura y desarrollo**, 2012

ESCOBAR, A. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. **Revista de antropología social**, v. 21, p. 23–62, 2012.

ESCOBAR, A. Transition Discourses and the Politics of Relationality: Toward Designs for the Pluriverse. En: REITER, B. (Ed.). **Constructing the pluriverse: The Geopolitics of Knowledge.** Durham and London: Duke University Press, 2018. p. 63–90.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.** Medellín: UNAULA, 2014.

ESCOBAR, A.; OSTERWEIL, M.; SHARMA, K. **Relationality: An emergent politics of life beyond the human**. [s.l.] Bloomsbury Publishing, 2024

ESCOBAR, Arturo. **Pluriversal politics: The real and the possible**. Durham and London: Duke University Press, 2020.

FALLA, R. Masacres de la selva: Ixcán (1975-1982). En: MONZON, A. S. (Ed.). **Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo**. Buenos Aires: CLACSO, 2020. p. 249–271.

FERNANDEZ, M.; GUERRA, L. Peacebuilding and Postcolonial Subject. En: RICHMOND, O. P.; VISOKA, G. (Eds.). **The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies**. Cham, Suiza: Springer Nature, 2022. p. 1046–1056.

FITZGERALD, G. Pluriversal Peacebuilding - Postcolonial Hierarchies Encyclopedia Entry. **Postcolonial Hierarchies**, p. 1–13, 2024.

FOUCAULT, Michel. **Practicing criticism**. In: KRITZMAN, Lawrence D. (Ed.). *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings 1977–1984*. New York: Routledge, 1988. p. 152–156.

GALTUNG, J. Introduction: peace by peaceful conflict transformation – the TRANSCEND approach. En: WEBEL, C.; GALTUNG, J. (Eds.). **Handbook of Peace and Conflict Studies**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2007. p. 14–35.

GALTUNG, J. Peace studies and conflict resolution: the need for transdisciplinarity. **Transcultural psychiatry**, v. 47, n. 1, p. 20–32, 2010.

GALTUNG, J. Violence, peace, and peace research. **Journal of peace research**, v. 6, n. 3, p. 167–191, 1969.

GARCÍA, José. Identidad maya y globalización. **Estudios de cultura maya**, 2006, vol. 27, p. 73-97.

GARCÍA, P. **El genocidio de Guatemala: a la luz de la sociología militar**. [s.l.] Sepha, 1998. Disponible en:

<https://www.derechoshumanos.net/libros/GenocidioGuatemala.htm#INDICE>

GNOTH, A. *et al.* Relational peace - the nature of peace determined by the relations between actors. **PEACES**, v. 1, n. 2, p. 99–129, 2022.

GOMEZ RAMÍREZ, S. V. Implicaciones de los acuerdos de paz de 1996 de Guatemala en la balanza comercial, 1996-2006. **Revista de relaciones internacionales estrategia y seguridad**, v. 7, n. 2, p. 171–190, 2012.

GRAF, W.; KRAMER, G.; NICOLESCOU, A. Counselling and training for conflict transformation and peace-building: the TRANSCEND approach. En: WEBEL, C.; GALTUNG, J. (Eds.). **Handbook of Peace and Conflict Studies**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2007. p. 123–143.

GRUNER-DOMIC, Sandra. **Guatemala: del conflicto armado al genocidio**. México: Foreign Affairs Latinoamérica, v. 19, n. 3, p. 75–79, 2019.

GUAJÁN, V.; PRIETO, M. Intelectuales Indígenas en Ecuador hablan y escriben mujeres Kiwchas. **Nueva Sociedad**, 2013.

- GÜRSÖZLÜ, F. Pluralism, Identity, and Violence. En: MOSES, G.; PRESBEY, G. (Eds.). **PEACE PHILOSOPHY AND PUBLIC LIFE: Commitments, Crises, and Concepts for Engaged Thinking**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Rodopi, 2014. p. 93–108.
- HERNANDEZ SAMPIERI, R. *et al.* **Metodología de la investigación**. Santiago, MacGraw Hill, 2003.
- HERNÁNDEZ, T. L. A. **Cosmovisión Maya y Elementos Esenciales del Sistema de Justicia del Pueblo Maya K'iche'**. Guatemala: La Asociación AJKEMAB' RECH K'ASLEMAL-Tejedores de Vida, 2014.
- INAYATULLAH, N.; BLANEY, D. L. **International relations and the problem of difference**. London, England: Routledge, 2004.
- JABRI, V. Ontology, relationality and an alternative reading of 'difference'. **Journal of international political theory**, v. 19, n. 3, p. 345–352, 2023.
- JARSTAD, A.; SÖDERSTRÖM, J.; ÅKEBO, M. Introduction: conceptualizing and studying relational peace practices. En: JARSTAD, A.; SÖDERSTRÖM, J.; ÅKEBO, M. (Eds.). **Relational peace practices**. Mánchester, Inglaterra: Manchester University Press, 2023. p. 1–27.
- JEONG, H.-W. **Peace and conflict studies: An introduction**. Londres, Inglaterra: Ashgate Publishing, 2000.
- JOSEPH, J. Beyond relationalism in peacebuilding. **Journal of intervention and statebuilding**, v. 12, n. 3, p. 425–434, 2018.
- KAVALSKI, E. **The guanxi of relational international theory**. 1. ed. Londres, Inglaterra: Taylor & Francis, 2018.
- KAVALSKI, E.; HOBDEN, S.; CUDWORTH, E. Epilogue: Beyond the anthropocentric partitioning of the world. In: KAVALSKI, E. *et al.* (Eds.). **Posthuman Dialogues in International Relations**. New York, NY: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2018. p. 277–289.
- KOTHARI, A. *et al.* Introducción. En: KOTHARI, A. *et al.* (coords.). **Pluriverso: un diccionario para el posdesarrollo**. Barcelona: Icaria editorial, 2019. p. 35–58.
- KURKI, M. Relating to relational worlds. In: EDKINS, J. (Eds.). **Routledge Handbook of Critical International Relations**. London: Routledge, 2019. n. 11531, p. 65–76.
- KURKI, M. Relational revolution and relationality in IR: New conversations. **Review of International Studies**, [s. l.], p. 1–16, 2021.
- KURKI, M. Relational revolution and relationality in IR: New conversations. **Review of international studies**, v. 48, n. 5, p. 821–836, 2022.
- KURKI, M. Traversing webs: Reflections on relational theory and international relations. **New Perspectives**, v. 30, n. 2, p. 189–197, 2022.
- KURKI, M. **International Relations in a Relational Universe**. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press, 2020.
- LATOUR, B. **War of the worlds: What about peace?** Chicago: Prickly Paradigm, 2002.

LAU, U.; SEEDAT, M. Towards relationality: interposing the dichotomy between peace and violence. **Suid-Afrikaanse tydskrif vir sielkunde [South African journal of psychology]**, v. 43, n. 4, p. 482–493, 2013.

LEDERACH, J. P. **Construyendo la paz: reconciliación sostenible en sociedades divididas**. España: Bakeaz; Gernika Gogoratuz, 1998.

LEDERACH, J. P. **Un Marco Englobador Para La Transformación De Conflictos Crónicos**. España: Gernika Gogoratuz, 1994.

LEDERACH, John Paul. **Building peace: sustainable reconciliation in divided societies**. Washington, DC: United States Institute for Peace, 1997.

LEHNER, D. Pluriversal and Relational Pedagogies for Peace(s). **Jornal of Peace education and social justice**, v. 17, n. 1, p. 47–61, 2023.

LEÓN, C. Hacia una posible superación de la metahistoria de lo latinoamericano. En: WALSH, C. E. (Ed.). **Pensamiento crítico y matriz (de) colonial**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2005. p. 111–134.

LIGHTFOOT, S. **Global Indigenous Politics: A Subtle Revolution**. Abingdon: Routledge, 2016.

LING, L.H.M; PINHEIRO, C. M. South-South talk. In: TICKNER, A. B.; SMITH, K. (EDS.). **International relations from the global south: Worlds of difference**. Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2020. | Series: Wording beyond the West: Routledge, 2020.

LÓPEZ, C. M. **Los “Popol Wuj” y sus epistemologías: las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito**. Ecuador: Editorial Abya Yala, 1999.

LUITJENS, M. Resilience and Peace. En: RICHMOND, O. P.; VISOKA, G. (Eds.). **The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies**. Cham, Suiza: Springer Nature, 2022. p. 1280–1293.

MAC GINTY, R. Indigenous peace-making versus the liberal peace. **Cooperation and conflict**, v. 43, n. 2, p. 139–163, 2008.

MAC GINTY, R. What do we mean when we use the term ‘local’? Imagining and framing the local and the international in relation to peace and order. En: DEBIEL, T.; HELD, T.; SCHNECKENER, U. (Eds.). **Peacebuilding in Crisis: Rethinking paradigms and practices of transnational cooperation**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2016. p. 193–210.

MAC GINTY, R. **Everyday Peace: How So-called Ordinary People Can Disrupt Violent Conflict**. United States of America: Oxford University Press, 2021.

MAC GINTY, R. **International peacebuilding and local resistance: Hybrid forms of peace**. 1. ed. Basingstoke, Inglaterra: Palgrave Macmillan, 2011.

MACAS, L. El Movimiento Indígena: Aproximaciones a la comprensión del desarrollo ideológico político. **Tendencia: Revista Ideológico política**, p. 60–69, 2004.

MACAS, L. INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. En: ALMEIDA, I. et al. (Eds.). **El levantamiento Indígena visto desde sus protagonistas**. Quito, Ecuador: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. ILDIS., 1992. p. 17–37.

- MALETTE, S.; STOETT, P. Posthumanist international relations and ecopolitics. In: CHANDLER, D. et al. (Eds.). **Posthuman Dialogues in International Relations**. New York, NY: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2018. p. 109–127.
- MAMANI, E. T. La lengua aymara como esencia del mundo andino. En: ZAPATA, C. (Ed.). **Intelectuales indígenas piensan América Latina**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2007. p. 45–73.
- MATUL, D. Somos un Solo Corazón: Cultural Maya Contemporánea. San José, Costa Rica: **Liga Maya International**, 1994.
- MOULIN, C. Narrative. In: MHURCHÚ, A. N.; SHINDO, R. (Eds.). **Critical Imaginations in International Relations**. London: Routledge, 2016. p. 136–152
- MUCIA BATZ, J. JUNRAQAN, cosmovisión y los números mayas. **Guatemala CA**, 1997.
- MUÑOZ, B. R. Contexto y fecha del documento: “Guatemala de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal”. **Revista De Investigación y Proyección Eutopía**, 2024, no 1, p. 179-213.
- MUÑOZ, Belinda Ramos. Contexto y fecha del documento: “Guatemala de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal”. **Revista De Investigación Y Proyección Eutopía**, 2024, no 1, p. 179-213.
- MUÑOZ, F. A. La paz imperfecta. **Editorial Universidad de Granada**, p. 1–36, 2001.
- NEWMAN, E.; LI, F. Liberal Peacebuilding in a Transitional International Order. En: RICHMOND, O. P.; VISOKA, G. (Eds.). **The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies**. Cham, Suiza: Springer Nature, 2022. p. 741–751.
- NORTHRUP, T. A. The Dynamic of Identity in Personal and Social Conflict. In: KRIESBERG, L; NORTHRUP, T; THORSON, S. **Intractable Conflicts and Their Transformation**. Syracuse: Syracuse University Press, 1989. p. 55-82.
- OLIVEIRA, G. C. Estudos da Paz: origens, desenvolvimentos e desafios críticos atuais. **Carta Internacional**, vol. 12, no 1, p. 148-172. 2017.
- OSLENDER, U. Local Aquatic Epistemologies among Black Communities on Colombia’s Pacific Coast and the Pluriverse. En: REITER, B. (Ed.). **Constructing the pluriverse: The Geopolitics of Knowledge**. Durham and London: Duke University Press, 2018. p. 137–151.
- PADILLA, L. A. Guatemala: relaciones internacionales y contexto geopolítico mundial, 1954-1996. En: FIGUEROA IBARRA, C. et al. (Eds.). **Guatemala: Historia reciente (1954–1996). Tomo IV**. Guatemala: FLACSO, 2013. p. 97–143.
- PAYERAS, M. **Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca: ensayos étnicos 1982-1992**. Guatemala: Magna Terra editores, 2010.
- PERALTA, Gabriel. Capítulo XXI: La Sociedad Civil y el Proceso de Paz en Guatemala. En: ARAGÓN, Virgilio Álvarez *et al.* (Eds.). **Guatemala: Historia reciente (1954–1996). Tomo IV -Proceso de Paz y Contexto Internacional**. Guatemala: FLACSO, 2013. p. 193–221.
- PETERSON, R. T. Violence as the Conflictual Denial of Social Being: A Relational Approach. En: MOSES, G.; PRESBEY, G. (Eds.). **Peace Philosophy and Public Life: Commitments, Crises, and Concepts for Engaged Thinking**. Ámsterdam, Países Bajos: Editions Rodopi B.V, 2014. p. 111–135.

PORTILLO, M. F. **Desequilibrio En La Relación Naturaleza-Hombre, Como Consecuencia Del Conflicto Armado Interno, Desde La Cosmovisión Maya En La Perspectiva De Ajq'ij's Sobrevivientes**. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007.

PRIETO, M.; GUAJÁN, V. Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas. **Nueva Sociedad**, 1 may 2013. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/intelectuales-indigenas-en-ecuador-hablan-y-escriben-mujeres-kichwas/>

PUGH, M.; COOPER, N.; TURNER, M. Introduction. En: PUGH, M.; COOPER, N.; TURNER, M. (Eds.). **Whose Peace? Critical Perspectives on the Political Economy of Peacebuilding**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Palgrave MacMillan, 2008. p. 1–10.

QIN, Y. **A relational theory of world politics**. New York: Cambridge University, 2018.

QUEREJAZU, A. Cosmopraxis: Relational methods for a pluriversal IR. **Review of International Studies**, [s. l.], p. 1–16, 2021.

QUEREJAZU, A. Encountering the pluriverse: Looking for alternatives in Other worlds. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 59, n. 2, 2016.

QUIJANO, A.; WALLERSTEIN, I. Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System. **International Social Science Journal**, v. 134, n. 4, 1992.

RAMÍREZ, S. V. G. Implicaciones De Los Acuerdos de Paz de 1996 de Guatemala en la Balanza Comercial, 1996-2006. **Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad**, p. 171–190, 2012.

REITER, B. Introduction. En: REITER, B. (Ed.). **Constructing the pluriverse: The Geopolitics of Knowledge**. Durham and London: Duke University Press, 2018. p. 1–19.

RICHMOND, O. P. A genealogy of peace and conflict theory. En: RICHMOND, O. P. (Ed.). **Palgrave Advances in Peacebuilding**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Palgrave Macmillan, 2010. p. 14–38.

RICHMOND, O. P. Liberal Peace and Its Critiques. In: RICHMOND, O. P.; VISOKA, G. (Eds.). **The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies**. Cham, Switzerland: Springer International Publishing, 2022. p. 715–733

RICHMOND, O. P. **Peace in international relations**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2020.

RICHMOND, O. P.; MITCHELL, A. (EDS.). **Hybrid forms of peace: From everyday agency to postliberalism**. Houndmills/New York: Palgrave Macmillan, 2012.

RODRIGUEZ IGLESIAS, A. A Decolonial Critique of the Liberal Peace: Insights from Peace Practices of Ethnic People in Colombia. **Revista de Paz y Conflictos**, p. 199- 223., 2019.

ROJAS, C. Contesting the colonial logics of the international: Toward a relational politics for the pluriverse. **International Political Sociology**, v. 10, , p. 369 382, 2016.

ROSTICA, Julieta Carla. Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural. **Política y cultura**, 2007, no 27, p. 75-97.

- SANCHES, M. R. Viagens da teoria antes do pós-colonial. In: SANCHES, M. R. (Org). **Malhas que os Impérios tecem: Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa, Portugal: EDIÇÕES 70, LDA., 2011. p. 9–11.
- SÁNCHEZ-MIDENCE, L. A.; VICTORINO-RAMÍREZ, L. Guatemala: Cultura Tradicional y Sostenibilidad. **Agricultura, sociedad y desarrollo**, p. 297–313, 2012.
- SANTA-BARBARA, J. Reconciliation. En: WEBEL, C.; GALTUNG, J. (Eds.). **Handbook of Peace and Conflict Studies**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2007. p. 173–186.
- SANTA-BARBARA, J. Reconciliation. En: WEBEL, C.; GALTUNG, J. (Eds.). **Handbook of Peace and Conflict Studies**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2007. p. 173–187.
- SCHNECKENER, U. Peacebuilding in crisis? Debating peacebuilding paradigms and practices. En: DEBIEL, T.; HELD, T.; SCHNECKENER, U. (Eds.). **Peacebuilding in Crisis: Rethinking paradigms and practices of transnational cooperation**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Routledge Member of the Taylor and Francis Group, 2016. p. 1–21.
- SELBY, J. The Political Economy of Peace Process. En: PUGH, M.; COOPER, N.; TURNER, M. (Eds.). **Whose Peace? Critical Perspectives on the Political Economy of Peacebuilding**. Nueva York, NY, Estados Unidos de América: Palgrave Macmillan, 2008. p. 11–30.
- SHILLIAM, R. Non-Western thought and international relations. In: SHILLIAM, R. (Ed.). **International relations and non-western thought: Imperialism, colonialism and investigations of global modernity**. London, England: Routledge, 2010b. p. 11.
- SIEDER, Rachel. Reframing citizenship: Indigenous rights, local power and the peace process in Guatemala. En: SIEDER, Rachel; WILSON, Richard (Eds.). **Negotiating Rights: The Guatemalan Peace Process**. London: University of Sussex, 1997. p. 66–74.
- SIMANGAN, D. “Peaces of the Puzzle”: Mapping the Trajectories of Three Decades of Peacebuilding Scholarship En: COGA, M. S.; SAKAI, N. (Eds.). **Alternative Perspectives on Peacebuilding: Theories and Case Studies**. Cham, Suiza: Springer Nature, 2022. p. 55–81.
- SMITH, L. T. **Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples**. Londres, Inglaterra: Zed Books, 1999.
- SOLANO, X. L. Breve introducción a los tres tomos. En: LEYVA, X. J. et al. (Eds.). **Prácticas otras de Conocimiento(s): entre crisis, entre guerras**. México: Taller Editorial La Casa del Mago, 2018. p. 23–36.
- SPIVAK, G. C. Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía. En: CUSICANSQUI, S. R.; BARRAGÁN, R. (Eds.). **Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad**. La Paz, Bolivia: Ediciones Aruwiwiri; Editorial Historias, 1997. p. 247–279.
- STENGERS, I. The Cosmopolitical Proposal. En: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Eds.). **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. p. 994–1004.
- STRATHERN, M. Opening up relations. En: DE LA CADENA, M.; BLASER, M. (Eds.). **A world of may worlds**. Durham and London: Duke University Press, 2018. p. 23–52.

STRÖMBOM, L.; BRAMSEN, I. Agonistic peace: advancing knowledge on institutional dynamics and relational transformation. **Third world quarterly**, v. 43, n. 6, p. 1237–1250, 2022.

TANABE, J. A Holistic Peace: Buddhism and Liberal Peace. En: COGAN, M. S.; SAKAI, H. (Eds.). **Alternative Perspectives on Peacebuilding: Theories and Case Studies**. Cham, Suiza: Springer Nature, 2022. p. 131–163.

TÁVARA, G.; BRINTON LYKES, M.; CROSBY, A. Standing in between: The healing Praxis of Mayan women intermediaries in post-genocide Guatemala. **Women & therapy**, v. 41, n. 1–2, p. 30–51, 2018.

TICKNER, A. B.; QUEREJAZU, A. Weaving worlds: Cosmopraxis as relational sensibility. **International Studies Review**, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 391–408, 2021.

TICKNER, A. B.; SMITH, K. (Eds.). **International relations from the global south: Worlds of difference**. Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2020. | Series: Wording beyond the West: Routledge, 2020.

TICKNER, A.; TROWNSELL, T.A: Differing about difference: an introduction. In: TROWNSELL, T. A. et al. Differing about Difference: Relational IR from around the World. **International Studies Perspectives**, [s. l.], v. 22, n. 1, p. 25–64, 2021.

TIUL, Kajkoj Ba. La Imagen de la Otedrad y la Dificultad para articular las concepciones de participación individual y colectiva. En: CANEK-OBSERVATORIO CULTURAL; DE LOS REYES, Isaac (coord.). **La construcción de comunicación intercultural aplicada: propuesta intercultural y sistema de indicadores para la adecuación de proyectos, programas y políticas a la realidad plural de Guatemala y su incidencia en las desigualdades estructurales de carácter cultural**. Guatemala: El Librovisor, 2008. p. 71–89.

TOVAR, M. **Perfil de los pueblos: Maya, Garífuna y Xinka de Guatemala**. Guatemala: Proyecto de Asistencia Técnica Regional (RUTA); Banco Mundial; Ministerio de Cultura y Deportes (MICUDE), 2001.

TROWNSELL, A. T. **Robust Relationality: Lessons from the ontology of complete interconnectedness for the field of International Relations**. 2013. P. 475. Tese (Doctor of philosophy in International Relations)- Faculty of the School of International Service, American University, Washington, D.C, 2013.

TROWNSELL, T. et al. **Recrafting international relations through relationality**. Disponível em: <<https://www.e-ir.info/2019/01/08/recrafting-international-relations-through-relationality/>>. Acesso em: 19 jun. 2024.

TROWNSELL, T.; BEHERA, N. C.; SHANI, G. Introduction to the Special Issue: Pluriversal relationality. **Review of International Studies**, p. 1–14, 2022.

TUCTUC, S. G. C. La Etnomedicina En Chajul: Una Cultura, Una Cosmovisión. En: GALEOTTI, F. R. G. (Ed.). **Cosecha de Memorias: La Memoria cultural de la sociedad Ixil**. Guatemala: ADESCA, CEMCA, USCG, 2013. p. 5–26.

TZUL, G. Sistemas de gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida. En: MONZÓN, A. S. (comp.). **Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo**. Buenos Aires: CLACSO, 2020. p. 83–121.

- VALDÉS-UGALDE, José Luis. Operación PBSUCCESS: el golpe final. In: VALDÉS-UGALDE, José Luis. **Estados Unidos. Intervención y poder mesiánico: la guerra fría en Guatemala, 1954**. México: Siglo XXI Editores, 2019. p.271-325.
- VERRAN, H. The Politics Of Working Cosmologies Together While Keeping Them Separate. En: DE LA CADENA, M.; BLASER, M. (Eds.). **A world of may worlds**. Durham, NC, Estados Unidos de América: Duke University Museum of Art, 2018. p. 112–131.
- VIDAL, M. A. V. **Una propuesta de construcción de paz desde las resistencias indígenas del sureste mexicano**. España: Universitat Jaume I, 2019.
- WIMMER, A.; SCHILLER, G. Methodological nationalism and beyond. Nation-state building, migration and the social sciences. **Global Networks**, v. 2, n. 4, p. 301–303, 2002.