

¿Qué pasa con las ciencias sociales en la construcción del proyecto político de la interculturalidad?

What happens to the social sciences in the construction of the political project of interculturality?

Laura González C.*

Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador

tierrayflores@gmail.com

ORCID: 0009-0009-6567-128X

Citar como: González C., L. (2025). ¿Qué pasa con las ciencias sociales en la construcción del proyecto político de la interculturalidad? *Desde el Sur*, 17(3), e0074.

RESUMEN

La implementación de la interculturalidad se dificulta a nivel educativo, dadas las raíces occidentales del mundo académico. El objetivo de este trabajo fue analizar el rol de las ciencias sociales, disciplinas provenientes de un mundo eurocéntrico, en la construcción de este proyecto político. La metodología usada es cualitativa. Para el análisis se seleccionaron tres casos del ejercicio profesional, en los que cientistas sociales se encontraron con información que no cabe en los cánones de la cientificidad. Se realizó un análisis discursivo de los casos. Como resultado se encontró la necesidad de los investigadores de convertir la información primaria, a fin de que quepa en los parámetros dominantes. Se concluyó que existen mecanismos de poder constantes en el ejercicio para lidiar con la información que no es antropocéntrica, objetiva o materialista, lo que genera grandes limitaciones para la construcción de la interculturalidad.

PALABRAS CLAVE

Ciencias sociales, descolonización, América Latina

* Autor corresponsal: Laura González C., Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.
Correo: tierrayflores@gmail.com

SUMMARY

The implementation of interculturalism is difficult at the educational level, given the Western roots of the academic world. The objective of this work was to analyze the role of the social sciences, disciplines originating from a Eurocentric world, in the construction of this political project. The methodology used is qualitative. For the analysis, three cases from professional practice were selected in which social scientists encountered information that does not fit the canons of scientificity. A discursive analysis of the cases was conducted. The result was the need for researchers to convert primary information to fit the dominant parameters. It was concluded that there are constant power mechanisms in the practice of dealing with information that is not anthropocentric, objective, or materialistic, generating significant limitations for the construction of interculturalism.

KEYWORDS

Social sciences, decolonization, Latin America

Introducción

Tal como lo señal Catherine Walsh, la interculturalidad debe ser planteada como un principio ideológico y organizador que permite «pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición diferente, tanto del conocimiento como de existencia, apuntando a la descolonialidad» (2007, p. 31). En su construcción está implícito el diálogo intercultural, «es decir, la comunicación y la interacción equitativa y horizontal entre personas, preocupaciones y propuestas de soluciones desde miradas y saberes distintos, cultural y naturalmente» (Zambrano y Arteaga, 2024, p. 18). Siendo una apuesta política de gran relevancia, es importante analizar la complejidad que implica su construcción en todos los ámbitos, y en este ensayo se busca responder lo que acontece particularmente en el campo de las ciencias sociales. Debido a que es una rama del saber que ha tenido gran relevancia en los distintos procesos históricos que hemos vivido en el mundo, es necesario preguntar: ¿qué pasa con las ciencias sociales en el proyecto político de la interculturalidad? Si, por un lado, como sociedades en constante cambio y búsqueda de mejores horizontes, anhelamos un porvenir entretejido interculturalmente, bajo los términos que señala Walsh; por otro lado, ¿qué pasa cuando usamos una herramienta como las ciencias sociales, de carácter eurocéntrico, para construir este futuro?

Para empezar esta discusión es necesario recordar que no se puede hablar de nuestras realidades (sureñas) sin tener en cuenta la colonialidad del poder, es decir, la clasificación social instaurada en el mundo sobre la idea raza, una construcción mental que permea varias formas de poder, incluyendo la racionalidad eurocéntrica que empieza con la llegada de los españoles (Quijano, 2014); un suceso político que ha permitido la institucionalización de un hecho que hoy definimos como la matriz occidental para la existencia. La institucionalidad que se ha construido a raíz de la instauración de la colonialidad del poder en estas tierras va más allá del campo conocimiento. Lo que presenciamos son un conjunto de ideas, prácticas, instituciones, lineamientos y demás, que nos señalan cómo relacionarnos con todo. Es como un sendero preestablecido que nos indica cómo actuar e interactuar con cada elemento que nos rodea.

Al ingresar en los procesos formales educativos nos bautizan con las ideas básicas del quehacer científico: ¿cuáles son seres vivos versus los objetos inertes? Por un lado, se coloca a aquello que nace, crece, reproduce y muere; y, por otro, se enlista aquello que no cumple con estas características. Una simple pregunta que representa el inicio de un largo proceso de separación entre los seres humanos y lo que se ha concebido como la naturaleza. Esta frase, que puede parecer muy inocente, es una idea-piedra angular que sostendrá y legitimará la intervención de una ingeniería extractivista conducida por seres humanos, que considerarán que solo están tratando con rocas muertas y sin ningún valor, porque no afectan en nada a la vida. Sin duda alguna, es un proceso complejo de comprender, y las razones por las cuales hemos llegado a estas condiciones históricas son ajenas a este trabajo. Sin embargo, sí nos interesa partir de una premisa para efectos de la discusión: vivimos en una institucionalidad que reproduce una sola forma de existir.

La existencia debe ser entendida como el tiempo que tenemos de vida en calidad de pasajeros de este planeta. En este sentido, la colonialidad del poder, que llegó hace más de 500 años y que se ha ido fortaleciendo con el triunfo de los capitales eurocéntricos (simbólicos, económicos, culturales, etc.), representados en la figura del hombre blanco europeo (Segato, 2016), ha logrado crear un sentido de existencia que está presente en las instituciones propias de la modernidad y que usamos actualmente para organizar la vida. Así, por ejemplo, desde la escuela nos educan para distinguir entre lo vivo y lo muerto, como sinónimo de lo relevante e irrelevante, y cuando adultos, nos vemos en contacto con instituciones como la del Estado, que nos dice que los asuntos de salud se resuelven con el respectivo ministerio de salud y los temas económicos, con los de economía.

Entre uno y otro caso, podría existir un gran distanciamiento; sin embargo, hay algo que los conecta profundamente y esto es la matriz occidental de la existencia. Tanto las escuelas, como el Estado, como muchas empresas, e instituciones religiosas reflejan características de una forma de ver la vida que vino con la conquista: las ideas relativas a la muerte de la naturaleza que se han institucionalizado con la ciencia dominante (Merchant, 1989); una dualidad ontológica en la que uno de los pares es superior al otro (Escobar, 2013); la división de la vida en ramas con fines de control social, como la economía, las leyes, la educación, etc.; un proceso atomizador en la construcción del conocimiento, que ha permitido la institucionalización de ramas de saberes que parecen muy distantes entre sí; entre otras. Siendo una especie de árbol que creció por todos lados y cuya sombra cobija muchos, si no todos, los aspectos de la vida como la conocemos, es que podemos hablar de una matriz occidental de existencia.

Se constituye en una matriz porque es una fuente de emanación. Aunque no estemos conscientes de todo su poder y alcance, es capaz de cobijar todos los aspectos de nuestra vida; es occidental, porque viene con los procesos de conquista europeos a nuestras tierras y la consecuente colonialidad el poder; y es de existencia, porque nos ha conllevado a relacionarnos con la vida en un solo sentido. Desde aquí se nos señala, por ejemplo, cómo y cuál es la relación con todo lo que nos rodea, lo visible y lo invisible, lo que es realmente válido y funcional de todas nuestras experiencias; todo, por supuesto, de forma sutil y bajo los lineamientos geopolíticos imperantes. Siendo una suerte de molde que va encasillando el deber-ser de la humanidad, es que podemos señalar que es una matriz que busca determinar nuestra existencia. Una institucionalidad que nos llueve a diario y que nos convierte en consumidores de ideas que, por lo general, no nacen de estas tierras, y si nacen aquí, suelen reproducir los moldes establecidos por la matriz occidental de existencia. Recordemos, pues, lo manifestado por Foucault en cuanto al poder: a veces no se sabe quién lo tiene, pero es claro quién no lo tiene (1992).

En este escenario, las instituciones educativas provenientes de esta matriz también forman parte del mapa político que habitamos y que reflejan sus parámetros para tratar los conocimientos. Por ello, en las universidades latinoamericanas priman los lineamientos eurocéntricos, que se consideran como conocimientos universales, en tanto que el pensamiento del sur queda reducido a un saber localizado (Walsh, 2007). Además, los saberes eurocéntricos —entre ellos, las ciencias sociales— han perpetuado la misión civilizadora iniciada hace más de 500 años (Lander, 2000).

Veamos algunas características de las ciencias sociales considerando su proveniencia de una cuna eurocéntrica y que son fundamentales para

el presente ensayo. Es importante tratar el tema del positivismo como una de las piedras angulares de su constitución. Cuando ingresamos a la universidad para estudiar ciencias sociales, uno de los primeros textos que debemos revisar, casi a modo de bautizo, es *Las reglas del método sociológico* de Émile Durkheim. En este texto, este autor nos da su bendición señalando:

Nuestra regla no implica, pues, ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo que pide es que el sociólogo se ponga en estado mental en que se encuentran los físicos, los químicos, los fisiólogos cuando se adentran en una región todavía inexplorada de su campo científico (2001, p. 18).

En su libro de 200 páginas, Durkheim explica detenidamente cómo se debe observar una partícula de la realidad que él se dio por llamar «hecho social». Un pedacito de materia que hay que separar del resto de lo que le rodea, observar, analizar, escudriñar y demás acciones del método científico. Este acto disectivo es fundamental para comprender una de las grandes limitaciones de las ciencias sociales y es la mutilación de la realidad a ser observada. Lo que puede ser concebido desde el mundo eurocéntrico como el éxito en la depuración de una forma de conocimiento, en las realidades latinoamericanas es una gran limitación. Porque qué profesional, en el trabajo de campo, no se ha topado con otros elementos que no caben en el «hecho social», como los milagros, los espíritus, la fe, los muertos que hablan, por mencionar algunos.

Por otro lado, las ciencias sociales nacen del capital simbólico del mundo letrado. Eduardo Kingman (2006) describe las relaciones de poder en la institucionalización de la higiene, el ornato y la policía en la ciudad de Quito. Allí señala:

no podemos perder de vista que las universidades dependían de sus haciendas para poder funcionar y que muchos de los profesores universitarios y hombres de letras eran, en primer lugar, terratenientes o formaban parte de órdenes religiosas propietarias de grandes haciendas (Kingman, 2006, p. 34).

El mundo de las letras ha sido un capital muy importante, que a su paso ha creado grandes asimetrías entre quienes lo poseen y los que no. Aun con la universalización de las instituciones educativas y, con ellas, el acceso global al mundo de las letras, la inserción en este campo sigue siendo un capital simbólico. Ahora la diferencia radica en que, aunque ahora la mayoría de la población sepa leer, existe una suerte de especialización en el conocimiento que reproduce la jerarquía del mundo letrado, pero con nuevas dimensiones. Las diferencias y exclusiones se siguen

reproduciendo en el mundo educativo, con base en relaciones jerárquicas entre urbano/rural, varón/mujer, privado/público (Pease *et al.*, 2021).

Esto explica por qué en la praxis antropológica, al llegar a las comunidades, a veces parece que una se presentara con una corona invisible. Es una relación automática de poder que se traduce en actos de generosidad de la comunidad para con los antropólogos. Esto sucede particularmente en sectores de escasos recursos, en los que el antropólogo/a, aunque pertenezca a la academia, se observa como un miembro de alguna instancia superior que puede traer algún beneficio a la comunidad. El poder adjudicado al profesional no es más que un producto de su paso por el mundo de las letras, pero en una escala superior, como es la universidad.

Otra de las características de las ciencias sociales en su relación a la matriz occidental de existencia es la limitación del pensamiento a «lo social», al que se ven limitados sus miembros. Puede parecer irónica esta observación; sin embargo, es muy importante comprender que la mirada positivista se junta a la necesidad de fragmentar la realidad para comprenderla y, como resultado, nos vemos obligados a observar todo como tajadas de un pastel. Porciones que deben separarse en su totalidad para que no se contaminen entre sí, y que, a su vez, estas partes, al formar un conjunto, deben separarse de sus pares para que el pastel en cuestión se constituya en sí en una unidad independiente del resto de alimentos.

Usamos esta metáfora simplemente para resaltar el punto de que, en el esfuerzo por depurar el hecho social, hay cosas que pasan en la realidad y atraviesan muchos de los campos cognitivos preestablecidos en la colonialidad que nos habita. Tal es el caso, por ejemplo, de la relación de muchas mujeres con las plantas. Las plantas, que pueden ser observadas como medicinales, también permiten el establecimiento de una relación con su espíritu; en muchos casos, esta interacción se complejiza cuando estas plantas pertenecen a una montaña que se considera sagrada y, peor aún, cuando se comprende que estas plantas se comercializan para el sustento de la familia. De igual forma sucede en el mundo de las mujeres indígenas que venden sus artesanías en escenarios urbanos, como las shi-pibas en Lima provenientes de la Amazonía, para quienes la elaboración artesanal se constituye en un proceso de transmisión de energía a nivel espiritual (Vigil Oliveros, 2025).

En estos casos, salud, botánica, espiritualidad, economía y mucho más son elementos presentes de forma transversal, pero que en la ritualidad de las ciencias sociales se deben fragmentar o describir de forma global desde el campo etnográfico. Un nivel de observación que mantiene un distanciamiento con la integralidad de la experiencia. Si bien Durkheim

aisló un poco de la información que nos rodea y la nombró como hecho social, desde el sur que habitamos debemos preguntarnos si esto es suficiente para analizar nuestra existencia a presente y a futuro. Cabe recordar que esta división en el proceso de producción de conocimientos responde también a la división que posee la universidad como institución social. Una fragmentación que responde al modelo alemán humboldtiano y plantea una «universidad dividida en facultades con el propósito de formación e investigación en las ciencias» (Echeverry-Mejía, 2021).

Los elementos aquí descritos son una pequeña antesala para reflexionar sobre tres casos en los que científicos sociales se han visto en la necesidad de transformar la información obtenida de los actores bajo los códigos de la matriz occidental de la existencia, a fin de que puedan caber dentro de los parámetros impuestos por esta. En el primero el autor Dipesh Chakrabarty analiza las dificultades de los historiadores para contar historias en las que los actores no son seres humanos. En el segundo caso, Carl Gustav Jung construye una metodología para tratar el tema del *I-Ching* que resulta comprensible en el mundo occidental, sin que deban intervenir actores no espirituales. En el tercer caso, un abogado peruano cuenta la relevancia que tuvo el sueño de uno de los actores que intervinieron en un juicio, información que no pudo ser utilizada en su proceso de litigio. Estos tres casos nos permitirán ilustrar qué pasa con las ciencias sociales y la interculturalidad.

Dipesh Chakrabarty y los «pasados subalternos»

En su artículo «Historias de las minorías, pasados subalternos», Chakrabarty analiza las dificultades con las que se enfrenta el historiador/a a la hora de contar sucesos del pasado, cuando en la información que va encontrando en el camino hay elementos que no encajan en los códigos de la cientificidad que caracteriza la matriz occidental de existencia. Chakrabarty cita a Ranajit Guha, quien en su texto «Prosa de la contrainsurgencia» cuenta una historia sobre la rebelión Santal ocurrida en 1855. En este episodio, según Guha, los actores se habrían rebelado por una suerte de explicación «sobrenatural», «porque Thakur hizo su aparición y me dijo que me rebelara» (2013, p. 201), habría dicho uno de los participantes.

Este acontecimiento permitió a Chakrabarty plantear varias inquietudes interesantes. Así, Chakrabarty señala que «la afirmación de los Santales de que Dios fue el principal instigador de la rebelión tiene que ser antropologizada (es decir, convertirse en la creencia de alguien o hacerse objeto de un análisis antropológico) antes de que encuentre un lugar en la narrativa del historiador» (2013, p. 203). Para convertirse en parte de la narrativa moderna, el suceso histórico debe pasar por los códigos de

objetividad y antropologización. Esta traducción, según Chakrabarty, es lo que le otorga plausibilidad al hecho, una posibilidad de ser y de existir.

La traducción historiográfica, en este caso, se convierte en un ejercicio de poder, en la medida en que se opta por ciertos códigos frente a otros que simplemente no caben en el canon; al hacer esta selección, se está operando en forma discriminatoria. Para la matriz occidental de existencia, el mundo debe ser explicado en su totalidad, las experiencias deben ser comprobables y validadas en todos los tiempos y espacios, más allá de sus actores inmediatos. Queda por fuera del relato el rol de seres no humanos y la posibilidad de observar el mundo como un espacio constituido también por seres inmateriales cuya existencia se escapa a los códigos dominantes, en los cuales el uso de la razón reduce la vida a aquellos componentes objetivables, siguiendo lo planteado por Durkheim (2001).

Según Chakrabarty, Guha adoptó una posición de cortesía frente a los actores de la historia respetando sus creencias, pero marcando claramente su posición frente a ellas (2013); es decir que, aunque reprodujo la información, esto no implicó que Guha haya compartido las creencias de los Santales. Esto es lo que llevó a Chakrabarty a hablar de «pasados subalternos», como aquellos sucesos que nunca pueden entrar a la historia como parte de la posición propia del historiador; ya que el historiador/a no puede invocar a lo sobrenatural para describir un acontecimiento.

La historia contada tuvo que ser antropologizada, todos los actores mencionados fueron de naturaleza humana. Lo cual le lleva a Chakrabarty a plantear otra inquietud: si en este caso son los propios subalternos quienes adjudican la acción a algún Dios, ¿entonces a quién le confiere la acción la persona que cuenta la historia? Esto es un cuestionamiento al carácter antropocéntrico de las ciencias sociales y los problemas que se encuentran en la búsqueda de causalidades. Al intentar explicar los hechos y la motivación de los actores, ¿cómo se procede cuando la motivación proviene de fuentes subjetivas y que suelen ser calificadas como irracionales?

Chakrabarty manifiesta que al historiador/a le corresponde abordar los hechos a partir del desencanto del universo que caracteriza a las ciencias sociales; lo que es un posicionamiento epistémico. «La inversión de cierto tipo de racionalidad en una comprensión de lo "real" significa que las exclusiones de la historia, de la disciplina, son, en último término, epistemológicas» (Chakrabarty, 2013, p. 195). Encontramos una dinámica similar a la mencionada en este caso en otra situación.

Jung y el *I-Ching*

De una forma bastante simplificada, podemos decir que el *I-Ching* es un libro sagrado proveniente de China que contiene un oráculo y que se

juega lanzando monedas o varitas para obtener una respuesta. Los resultados se escriben en líneas rectas o entrecortadas que representan los principios femeninos y masculinos. Estas líneas, a su vez, se combinan en trigramas y hexagramas que son interpretados como las respuestas a las preguntas planteadas. En el libro del *I-Ching* o *Libro de las mutaciones* se encuentran la interpretación de los 64 hexagramas posibles, y que pueden servir como una respuesta a las preguntas formuladas. A principios del siglo XX, el alemán Richard Wilhelm vivió en la China, donde conoció este libro sagrado y elaboró una de sus traducciones más conocidas en el mundo occidental.

Tras su fallecimiento en 1930, el conocido psicólogo Carl Gustav Jung fue invitado a escribir el prólogo del libro de Wilhelm, que se publicaría como un homenaje póstumo. En esta tarea Jung anticipa las dificultades y ya en el segundo párrafo del prólogo advierte:

Si el significado del *Libro de las mutaciones* fuese fácil de aprehender, la obra no requeriría ningún prólogo. Pero sin lugar a dudas no es este el caso, ya que hay tantas cosas que se presentan oscuras en torno de él, que los estudios occidentales tendieron a desecharlo, considerando un conjunto de «fórmulas mágicas» o bien demasiado abstrusas como para ser inteligibles, o bien carentes de todo valor (1997, p. 21).

Con estas palabras Jung nos muestra el escenario en el que encontraba la obra de Wilhelm: un medio lleno de escepticismo y de desprecio frente a aquello que no se considerara racional. Jung estima que el *I-Ching* es un método de exploración del inconsciente y que para entenderlo hay que dejar de lado «ciertos prejuicios de la mente occidental» (1997, p. 22). Él plantea que la ciencia se basa en el principio de causalidad, lo que se considera como una verdad axiomática; y que este principio, que estaría siendo cuestionado por la física moderna, es también ajeno a la lógica del *I-Ching*. Según Jung, si las cosas se dejan a merced de la naturaleza, lo que se observa es que cada proceso se ve interferido en forma parcial o total por el azar, «hasta el punto en que, en circunstancias naturales, una secuencia de hechos que se ajuste de manera absoluta a leyes específicas constituye casi una excepción» (1997, p. 23).

Para Carl Jung, el *I-Ching* refleja lo que él ha identificado como la sincronidad. Si en la lógica de la causalidad A origina o crea a B y B a C, como una secuencia de hechos, para el punto de vista sincrónico A, B y C aparecen en el mismo momento y en el mismo lugar. Esta coincidencia de tiempo y espacio se debe a que estos elementos son de la misma naturaleza, así sean de carácter físico o psíquico; y además porque todos son parte de una única e idéntica situación momentánea. Dado que A, B

y C coinciden de forma única e irrepetible, el *I-Ching* no puede ser entendido bajo las condiciones de experimentación que se suelen realizar en laboratorio. Jung reconoce los prejuicios existentes frente a este tipo de planteamiento:

En tanto que, cuidadosamente, la mente occidental tamiza, pesa, selecciona, clasifica, separa, la representación china del momento lo abarca todo, hasta el más minúsculo y absurdo detalle, porque todos los ingredientes componen el momento observado [...] Para nosotros sería un aserto banal y casi exento de sentido (por lo menos a primera vista) decir que todo lo que ocurre en un momento dado posee inevitablemente la calidad peculiar de ese momento (1997, p. 24).

Jung describe entonces las diferentes concepciones para aprehender la realidad entre el mundo chino y Occidente; adicionalmente, el manifiesta que el *I-Ching* coincide con la sincronicidad que

considera que la coincidencia de los hechos en el espacio y en el tiempo significa algo más que un mero azar, vale decir, una peculiar interdependencia de hechos objetivos, tanto entre sí, como entre ellos y los estados subjetivos (psíquicos) del observador o los observadores (1997, p. 25).

La participación del observador o lector del *I-Ching* como un engraje clave en el juego rompe con varias nociones subyacentes al conocimiento que se produce en el canon de las ciencias sociales; entre ellas, la supuesta imparcialidad del observador, la clara distinción entre sujeto/objeto de investigación, y la necesidad de trabajar con hechos que sean verificables [que de alguna forma prescindan del observador para su reproducción]. El observador es central en la lectura del *I-Ching*, pues no puede simplemente desaparecer. Al respecto, Jung agrega que

Si se arroja al suelo un puñado de fósforos, ellos forman la figura prototípica característica de ese momento. Pero una verdad tan obvia como esa solo revela su carácter significativo si es posible leer la figura prototípica y verificar su interpretación, en parte mediante el conocimiento que el observador tiene de la situación subjetiva y objetiva, y en parte a través del carácter de los hechos ulteriores. Obviamente, este no es un procedimiento capaz de hallar eco en una mente crítica, habituada a la verificación experimental de los hechos o a la evidencia fáctica (1997, p. 26).

Es interesante señalar que tras realizar esta interpretación del rol del observador en el *I-Ching*, Jung manifiesta:

Por supuesto, la argumentación que acabo de exponer jamás halló cabida en una mente china. Por el contrario, conforme a la antigua

tradición, se trata de «agentes espirituales» que actuando de modo misterioso hacen que los tallos de milenrama den una respuesta significativa (1997, p. 26).

En estas palabras encontramos una gran similitud con lo expuesto por Chakrabarty en relación con la rebelión Santal, la negación de los actores no humanos implicados en la experiencia. Jung, al igual que Chakrabarty, aunque en diferentes tiempos (1949 y 1998, respectivamente), coinciden en que no hay lugar para los elementos no materiales o espirituales en el pensamiento occidental y señalan también que, de alguna forma, el otorgar veracidad a estos relatos podría generar cierto descrédito. En este sentido, el establecer una mayor proximidad o cercanía con este tipo de concepciones podría convertirse en una suerte de estigma, entendida, según lo propone Erving Goffman (2006), como un elemento profundamente desacreditador. El marcar este distanciamiento con lo no humano y espiritual no es sino una apuesta política, impulsada por el deseo de ingresar al canon. Debe entenderse el canon como el conjunto de normas construidas socialmente con base en una determinada noción del «deber ser», un mundo construido bajo los lineamientos de la matriz occidental para la existencia. Analicemos un tercer caso.

Eduardo González y la Comisión de la Verdad

Eduardo González Cueva es un sociólogo peruano que participó en el proceso de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el Perú. Actualmente dirige el programa Verdad y Memoria del Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ), con sede en los Estados Unidos. En el marco del proceso de organización de la Comisión de la Verdad en el Brasil, González fue invitado a brindar una charla sobre su experiencia en el Perú, que se llevó a cabo en 2012 en la Asamblea Legislativa.

En su discurso, González comenzó hablando de lo que identificó como una dictadura civil en el Perú a manos de Alberto Fujimori. Luego, procedió a comentar la relevancia que tuvo el testimonio de las víctimas en el proceso de investigación postdictadura: «es evidente que existe algo en ese testimonio que es insustituible, que posee un enorme valor ético, un enorme valor cultural y, por qué no, un enorme valor político también» (ALSP, 2012). Según cuenta Eduardo, la CVR en el Perú recibió 22 000 testimonios que permitieron elaborar un informe final con recomendaciones concretas de reparación y de justicia penal contra los agentes.

En su conferencia, González mencionó algunos elementos que debían ser considerados en el proceso de Comisión de la Verdad que se estaba gestando en el Brasil, como la importancia de mantener un equilibrio entre el ejercicio de la verdad, cuyo carácter debe ser científico, debe tener

rigor y ser objetivo para ser creíble. Al mismo tiempo habló sobre la importancia del papel moral que debe tener la Comisión, pues debe cumplir con acciones de afirmación y reconocimiento de la víctima y sus experiencias. Al colocar estos dos elementos como los dos lados de la balanza, parecería existir entre ellos la posibilidad de una contradicción, una inquietud surgida de una historia en particular que contó González:

La señora Guamán era la esposa de un desaparecido. El marido de la señora Guamán había desaparecido en un momento de bastante violencia en la región en donde vivía y nadie había visto su desaparición, no había ningún testimonio. Pudieron haber sido los militares, pudo haber sido Sendero Luminoso, que también secuestraba personas. La señora nunca supo y, dado que la información sobre el desaparecimiento era inexistente, la señora entró en una terrible depresión. Y en esa depresión, siendo que había desaparecido la persona que traía el sustento a la familia, ella decidió que no podría vivir más. Y un día decidió suicidarse [...] [Decidió] ir al río Huancavelica, llevar a sus hijos y lanzarse con ellos, porque no podrían vivir más.

La noche anterior al día en el que decidió cometer el suicidio, la señora Guamán tuvo un sueño. En ese sueño apareció su marido y le dijo: estoy desaparecido, fui llevado a una mina y en esa mina estoy trabajando mucho para extraer oro para las personas que me raptaron. Tengo mucho frío en esa mina, quiero me traigas mi chaqueta que dejé en la casa de un amigo, fulano de tal. En la mañana siguiente, el día del suicidio, la señora Guamán, impresionada por el sueño que acababa de tener, decide ir a la casa de tal fulano y preguntar: ¿tú tienes la chaqueta de mi marido? Y el fulano dice: ¡Sí! ¿Cómo sabes? Porque nadie le había dicho a la señora Guamán que el marido había dejado la chaqueta en la casa de fulano. Esa experiencia hizo que la señora Guamán pensara que el sueño decía la verdad, que en el sueño había una verdad y por esa razón la señora Guamán decidió no suicidarse y no matar a sus hijos. Y parte de su afirmación de vida fue porque comenzó a soñar con su marido, todas las veces que tenía problemas ella soñaba con el marido y en esos sueños él le daba recomendaciones (ALSP, 2012).

Ese sueño, según Eduardo, aunque no fue una prueba penal, le dio la fuerza necesaria para seguir viviendo y criar a sus hijos. «¿Ustedes imaginan si la señora Guamán hubiese ido a un promotor, a un procurador o a un juez? ¿Qué hubieran dicho? ¡Claro! ¡Traiga sus pruebas oníricas! Claramente, eso nunca hubiera ocurrido», agregó. Justamente ese es el papel que habría tenido la CVR en el Perú al reconocer la autenticidad y el valor genuino de las experiencias de las víctimas, «aunque esas experiencias no lleguen al nivel de objetividad que requiere una prueba penal» (ALSP, 2012).

Este caso es bastante similar a los mencionados anteriormente. Aquí se introduce en el quehacer de las ciencias sociales un componente que se fuga al mundo de la objetividad. El elemento onírico es de igual naturaleza que el rol de los agentes espirituales o de la divinidad, que interviene en la vida de muchas personas, aunque su importancia no sea aceptada por el canon. El elemento onírico, que es de vital importancia para la señora Guamán, simplemente no cabe en el quehacer científico de la CVR en la que interviene González; pero de todas formas su relato lo interpela, así que en su búsqueda por otorgarle cierta validez lo acepta y justifica su aceptación como una suerte de «obligación moral». En este sentido, aunque la intención sea válida, no se puede dejar de observar que obedece también a un mecanismo de conversión o de traducción de los códigos discursivos originales, para que pueda caber en los discursos dominantes.

El estigma que se suscita al acercarse a la fuente onírica también se delata en el relato de González, cuando hace mención de lo que hubiera dicho un juez frente a lo sucedido, palabras que evidencian una clara connotación peyorativa. En este caso, al igual que Jung y Chakrabarty, el estigma genera cierto malestar; es la pugna similar que manifiesta Gloria Anzaldúa (1987) en su relato sobre las fronteras, en el que se ve a sí misma creyendo en el Mal-Aire, y siendo interpelado por fuerzas que le dicen que esto no es posible ni factible. Estos autores han tenido que lidiar con el Uno de la Modernidad; desde allí:

los otros tienen que ser explicados, traducidos, conmensurabilizados, procesados por la operación racional que los incorpora a la grilla universal. Lo que no puede ser reducido a ella, permanece como sobra y no tiene peso de realidad, no es ontológicamente pleno, es descarte incompleto e irrelevante (Segato, 2016, p. 121).

Conforme lo demuestran los casos presentados, existen varios mecanismos para utilizar información proveniente de actores o informantes cuya validez no es admitida por lo establecido en la matriz occidental para la existencia. En este proceso los científicos se ven interpelados a convertir la información de un tipo y narrarla bajo otros códigos, a fin de que adquiera legitimidad en el contexto al que pertenecen las ciencias sociales. Un mundo regido por la racionalidad, la objetividad, la comprobación de los hechos, entre otras características derivadas del método científico. Este acto de conversión de la información o de traducción se constituye en un ejercicio de poder, ya que a su paso deslegitima el valor o la importancia que le dan los actores a su propio relato. La información, entonces, pasa fragmentada, tamizada, y prioriza solo aquello que tiene validez para los códigos dominantes.

Conclusiones

Los casos presentados nos permiten observar el condicionamiento a los que nos vemos sometidos los cientistas sociales bajo los lineamientos provenientes de la matriz occidental para la existencia. A fin de participar en el mundo de las ciencias sociales, nos vemos en la necesidad de reducir, transformar, tamizar y más. Un acto de transformación que tiene un trasfondo político que reproduce la colonialidad del poder, en la medida en que perpetúa una relación asimétrica entre las diferentes concepciones de vida en contienda. Al usar parámetros establecidos por la matriz occidental para la existencia, perpetuamos su orden y negamos parte de nuestra realidad; nos constituimos en emisarios locales del poder eurocéntrico.

Cada vez que escogemos una información y dejamos otra de lado, participamos de un acto selectivo de poder, en el que escogemos el bando de origen eurocéntrico y relegamos muchas otras formas de existencia que nos circundan. Aquellas en las que el mundo de los sueños se constituye en la realidad, en detrimento de la materialidad que observamos cada día; aquellos en los que los muertos deambulan y tienen voz y voto en la toma de decisiones políticas; o aquellas en las que los habitantes van a rendirle cuentas a las montañas sobre las decisiones de la comunidad, porque son considerados seres con vida, conciencia y con poder de incidencia en el día a día. Porque «la producción científica no deja de ser una forma de producción como las demás, cada vez más sometida, como cualquier otra, a las presiones del mercado o de las instancias políticas» (Echeverry-Mejía, 2021, p. 24).

Sobre estas otras formas de existir hay muchísimos estudios, pero como cientistas sociales, o más bien como profesionales ocupados en los asuntos humanos, podemos construir nuevos parámetros para comprender y trabajar en la realidad que nos corresponde. Quizás podemos ocuparnos de inventar lineamientos que puedan trascender el antropocentrismo (que coloca al ser humano como centro de todo); construir una nueva concepción de vida que trascienda aquello de nacer, crecer, reproducir y morir; una nueva noción de política que trascienda el tema de los Estados y que ponga en discusión la interrelación entre los seres humanos y los no humanos (incluyendo aquellos que no son necesariamente visibles); en fin, ideas y pensamientos que sean puedan corresponder a nuestra realidad y hagan eco de todo aquello que suele ser dejado de lado en los procesos de levantamiento de información de carácter positivista. Todo, por supuesto, para apostar por la construcción de una interculturalidad construida desde el sur.

Contribución de autoría

Laura González C. participó en todas las funciones CRediT.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands. La frontera: la nueva mestiza*. Capitán Swing Libros.
- Assembleia Legislativa de São Paulo. (2012). *Relatório para a Comissão da Verdade*. Deputado Adriano Diogo.
- Chakrabarty, D. (2013). Historias de las minorías, pasados subalternos. En R. Rodríguez (comp.), *La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo* (pp. 197-218). Universidad del Cauca.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.
- Echeverry-Mejía, J. A. (2021). Dinámicas sociocognitivas de producción y uso social de conocimiento científico sobre salud en dos universidades latinoamericanas. *Desde el Sur*, 13(2), e0023.
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, 18, 15-42.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Jung, C. G. (1997). Prólogo. En R. Wilhelm, *I Ching. El Libro de las Mutaciones*. Círculo de Lectores.
- Kingman, E. (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. FLACSO y Universitat Rovira i Virgili.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 11-40). CLACSO.
- Merchant, C. (1989). *The death of nature. Women, ecology, and the scientific revolution*. Harper & Row.
- Pease Dreibelbis, M. E., Valderrama Maguiña, I. y Pease Dreibelbis, M. A. (2021). Preguntas para pensar las nuevas realidades educativas. *Desde el Sur*, 13(2), e0015.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-330). CLACSO.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Vigil Oliveros, N. (2025). Shipibas en la selva de triplay. Testimonios de empoderamiento y lucha en la ciudad de Lima. En *Desde el Sur*, 17(1), e0004.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 25-35. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2552222>

Zambrano, F. T. y Arteaga, M. T. (2024). Los saberes en la medicina intercultural de la Unión Campesina del Azuay (Ecuador): construcción territorial y colectiva de aprendizajes transformadores. *Desde el Sur*, 16(1), e0004.

Laura González C. es antropóloga por la PUCE-Ecuador, magíster del Programa en Relaciones Internacionales Santiago Dantas (UNESP, UNICAMP, PUCE) en Brasil, y doctoranda en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar. Autora de varios libros y artículos.

Recepción: 1/2/2025
Aceptación: 12/5/2025