

Las epistemologías del Sur en el marco de la justicia epistémica*

Miguel Mandujano Estrada

Universidad de La Laguna

La idea que subyace a la relación que plantea este ensayo es una constante en la obra del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos: «no existe justicia social global sin justicia cognitiva global» (2017, p. 175). A partir de esta premisa, me propongo articular aquí las nociones «injusticia epistémica» y «epistemologías del Sur», términos que a priori remiten a trayectorias distintas pero que guardan, no obstante, una cierta afinidad. Destacando esta última pretendo subrayar las posibilidades políticas de una crítica epistemológica basada en el reconocimiento y la solidaridad.

La injusticia epistémica fue el tema central del VIII Seminario de Hermenéutica del Instituto Superior Pedro Francisco Bonó en el que se enmarca este trabajo y el ámbito en el que emplazo a las epistemologías del Sur. No es este el contexto que conceptualmente les corresponde, si bien sociopolíticamente la relación es manifiesta. Por lo demás, establecer esta relación de inicio nos permitirá destacar la búsqueda de la justicia como la preocupación que una y las otras comparten.

En el perímetro del concepto de injusticia epistémica es claramente reconocible la obra de Miranda Fricker (2007), aunque quiero subrayar la existencia de un contorno interior conformado por la obra de otros/as autores/as que amplían el alcance de la concepción de la primera, entre ellos/as podríamos destacar a José Medina (2013), Elizabeth Anderson (2020) o Charles Mills (2007). El trabajo reciente del primero me resulta de especial interés, sobre todo por el desarrollo de una forma de activismo, ya previsto en su epistemología de la resistencia, definido como la generación de «fricciones epistémicas» capaces de revelar y eliminar de raíz las formas de «insensibilidad» y «entumecimiento» que limitan nuestra capacidad de escuchar, entender, interpretar e involucrarnos críticamente (Medina, 2013, 2018, p. 60). Una suerte de *sacudida epistémica* que da pie a la transformación.

Por lo demás, el trabajo de Medina pondera el papel de la agencia en la injusticia

* Este texto corresponde a la intervención del autor, «Injusticia epistémica y epistemologías del Sur», en el VIII Seminario de Hermenéutica del Instituto Superior Pedro Francisco Bonó, de Santo Domingo, República Dominicana, el 10 de septiembre de 2021. Es parte de proyecto «Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los derechos fundamentales?» financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (PID2020-114718RB-I00).

hermenéutica, ensanchando así la esfera ético-epistémica de la célebre *Epistemic Injustice* (Fricker, 2007) a un plano sociopolítico-epistémico en el que se reconocen no solo los/as sujetos de conocimiento sino los contextos institucionales y sus prácticas sociales (Medina y Whitt, 2021). Aunque en este ensayo habré de conformarme con este breve apunte, quiero enfatizar que este es un rasgo clave para establecer la conexión entre injusticia epistémica y epistemologías del Sur.

El cosmopolitismo subalterno y las epistemologías del Sur

Boaventura de Sousa Santos utiliza la noción *epistemologías del Sur* como una metáfora del sufrimiento humano que provocan las formas de dominación de clase (capitalismo), raza (colonialismo) y sexo/género (patriarcado). Ellas representan

la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos, 2009, p. 12).

Santos es un académico militante reconocido por sus contribuciones a la sociología del derecho y su tenacidad en la articulación de un paradigma sociopolítico postcolonial, multicultural y, en definitiva, «decente» (2003a, p. 14), construido desde la solidaridad y la justicia cognitiva. Es un intelectual comprometido con las causas del Sur global, de reconocida influencia en los países de habla portuguesa y Latinoamérica, distinguido internacionalmente por su trayectoria académica y uno de los científicos sociales más leídos de la actualidad.

Aunque la expresión «epistemologías del Sur» remite a nuestro autor prácticamente como sinécdoque de su trabajo, también es posible identificarlo con la noción «cosmopolitismo subalterno», la forma cultural y política de los proyectos emancipatorios cuyos criterios y demandas superan el horizonte del capitalismo global (Santos, 2010a, p. 29), entendiendo que entre estos proyectos tiene un lugar primordial el reconocimiento de las prácticas cognitivas.

Por otro lado, el cosmopolitismo subalterno comporta un componente epistemológico patente en el análisis de Santos sobre la modernidad, definida esta como un periodo de transición paradigmática marcado por la crisis de la ciencia y el derecho. Esta exploración conduce a nuestro autor a plantearse una pregunta elemental: «viviendo en el inicio del milenio en un mundo donde hay tanto para criticar ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica?» (Santos, 2003a, p. 23). La evaluación de las teorías críticas postmodernas llevará a Santos a la configuración de una posición contrahegemónica a la que llamará

«postmodernismo de oposición», es decir, un «postmodernismo» contrahegemónico, que sigue la dirección «de abajo hacia arriba» que caracteriza al cosmopolitismo subalterno y a las epistemologías del Sur.

La reivindicación de las formas subalternizadas de conocer, hacer y ser me recuerda la memorable historia de las canastitas en serie (Traven, 2003). En el cuento, el turista neoyorquino Mr. E. L. Winthrop le compra a un campesino en un pueblecito de Oaxaca todas las canastitas de paja que este tenía tejidas y vendía a la sombra de su portal. Además, aunque Winthrop había encontrado el precio muy conveniente (80 centavos de peso cada una), el campesino calcula que el precio bajaría a 70 centavos si el turista le encargara diez canastitas y hasta 65 por un encargo de cien. De regreso en Nueva York, Mr. Winthrop vende las canastitas como envoltorio de uno de los surtidos más exclusivos de una dulcería con la que negocia un precio de 1.85 dólares por pieza y planea una operación en la que necesitaría por lo menos doce mil, lo que le reportaría una ganancia de unos veinte mil dólares. Pero de regreso en México el campesino le explica que no puede hacer más de tres docenas a la vez, pues se necesita contar con el tiempo necesario para recoger las fibras, secarlas y tratarlas. Además, las plantas, raíces e insectos de los que saca los tintes tienen que encontrarse cuando la posición de la luna es la adecuada para obtener el color deseado, y para dedicar todo ese tiempo, pagar a alguien que cuide de la milpa mientras tanto, etc., mil canastitas costarían 4 pesos por pieza, cinco mil 9 pesos y diez mil no podrían valer menos de 15 pesos cada una.

Claramente, Mr. Winthrop representa el capitalismo al uso, mientras que el campesino tiene no solo una concepción particular de la producción sino una noción muy diferente del tiempo, en franca contradicción con la mente del negociante neoyorquino. Si Mr. Winthrop hubiera llevado a cabo su empresa, el pueblecito hubiera sido condenado al hambre y la pérdida de recursos naturales –una especie de fábula del extraccionismo actual–, y la primera firma de exportación de canastitas de colores hubiera extinguido una forma de conocer y relacionarse con el mundo.

El trabajo germinal de Santos (1974) tiene lugar en una favela de Río de Janeiro a la que se refiere con el nombre ficticio de *Pasárgada*¹. Ahí investigó las formas de derecho alternativo producidas por los residentes para resolver la mayoría de sus situaciones legales y certificar sus relaciones jurídicas, como la compra-venta de habitaciones o chabolas, el alquiler, uso de

¹ *Pasárgada* es el nombre de una antigua ciudad persa que el poeta brasileño Manuel Bandeira convirtió en un lugar literario en el poema *Vou-me embora para Pasárgada*.

suelo, límite de espacios y beneficios comunitarios, etc. En Pasárgada la ausencia de un sistema jurídico estatal y el mismo carácter ilegal de las favelas como asentamientos urbanos, había llevado a los residentes a la creación de una asociación paralegal, al margen del sistema jurídico oficial. Con su estudio, Santos (2009) pretendía descubrir la manera en que funcionaba un sistema jurídico como un todo en una sociedad de clases en coexistencia con un sistema jurídico dominante.

Desde Pasárgada, en la década del 70, hasta su trabajo más reciente (Santos et al., 2021), Santos ha continuado indagando en el pluralismo jurídico desde una perspectiva sociopolítica y epistémica global. En el trayecto encontró una noción que ha resultado característica de las epistemologías del Sur: la concepción de una línea abisal o abismal que separa radicalmente la realidad social en dos universos, el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea» (Santos, 2010b, pp. 11–12), una intuición ya comprendida «en la división entre el derecho de Pasárgada y el derecho del “asfalto”» (Santos et al., 2021, p. 9) y que podríamos atribuir también a las diferentes concepciones del tiempo y la producción en el cuento de B. Traven.

Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino del más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), del más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible). Juntas, estas formas de negación resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna (Santos 2010b, p. 18).

Las epistemologías del Sur deben acometer estas líneas radicales y la condición para comenzar a pensar y actuar más allá de ellas es el reconocimiento de su persistencia; sin este rompimiento, el pensamiento crítico reproducirá las líneas abismales como una especie de pensamiento derivado. Ejercer un pensamiento no derivado consiste en pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, desde el lugar que ha sido lo impensable en la modernidad occidental. El pensamiento postabismal es, dicho de otra manera, un aprendizaje del Sur, que utiliza una epistemología del Sur y que se lleva a cabo desde el Sur.

Por otro lado, las divisiones abismales que ocurren entre regulación y emancipación son inconsistentes y se actualizan en la relación entre la apropiación y la violencia. Los procesos de independencia política del S. XIX, por ejemplo, buscaban inicialmente la desaparición de la relación apropiación-violencia y su inclusión en el paradigma de la regulación-emancipación, sin embargo, el resultado no fue el esperado. La lógica de la apropiación-violencia ha ido ganando terreno en una nube de complejidad en la que Santos (2010b) distingue entre un movimiento principal y un movimiento contrahegemónico. Al primero de

ellos lo llama el retorno de lo colonial (y del colonizador) y al segundo «cosmopolitismo subalterno». Para dar lugar a un pensamiento postabismal son necesarias, pues, tres condiciones: renunciar a cualquier epistemología general en beneficio de la copresencia, el reconocimiento de la diversidad del mundo y la relación entre saberes e ignorancias.

La ecología de saberes y las formas cognitivas de la modernidad

Para Santos (2005a), la confluencia entre modernidad y capitalismo rompe la tensión que hasta entonces existía entre la regulación y la emancipación y provoca el predominio del eje regulatorio. Este pilar, que pasó a dirigir los procesos modernos de la desigualdad y la exclusión en perjuicio de la igualdad y la inclusión, estaría conformada por los principios del Estado (Hobbes), el mercado (Locke-Smith) y la comunidad (Rousseau), mientras que la emancipación podría entenderse por medio de las lógicas de la racionalidad de Max Weber: la lógica de la racionalidad estético expresiva, propia de las artes y la literatura, la lógica de la racionalidad cognitivo-instrumental, que pertenece a la ciencia y la tecnología, y la lógica de la racionalidad moral-práctica, relacionada con la ética y el imperio de la ley (Santos, 2009, pp. 31-32). Tras la convergencia entre modernidad y capitalismo el Estado y la comunidad quedaron sometidos al principio del mercado, mientras que la racionalidad cognitivo-instrumental adoptó una posición dominante respecto de la estético-expresiva y la moral-práctica. Surgen entonces dos formas cognitivas. En primer lugar, el conocimiento-emancipación, entendido como la trayectoria que va desde un estado de ignorancia, llamado colonialismo, a un estado de saber, designado como solidaridad. En segundo lugar, el conocimiento-regulación, o la trayectoria que va desde un estado de ignorancia, denominado caos, a un estado de saber, llamado orden (Santos, 2003a, p. 87).

El predominio de la racionalidad moderna suscitó la asimilación de la alternativa a la forma regulatoria, principalmente, la reducción de toda forma de derecho al derecho del Estado-nación y de toda forma de conocimiento a la forma de la ciencia moderna. De aquí se desprende también el equívoco metodológico que reduce la ciencia a su vía experimental y, en general, el prejuicio que desacredita los saberes que no se obtienen por esa vía en virtud de un canon cerrado de saberes posibles. Para la modernidad el sujeto es una categoría que lo remite únicamente a él mientras que el objeto es una entidad externa, idéntica solo a sí misma. El sujeto es, pues, la parte portadora de la razón mientras que el objeto es lo externo, lo totalmente diferente (la naturaleza), de manera que la unión entre uno y otro se torna una relación imposible; abismal. El carácter de la individualidad moderna radicaliza este

contraste, provocando la ausencia del otro y anulando la intersubjetividad.

En el mismo orden de ideas es que ocurre la restricción de la cultura a una monocultura del conocimiento, del tiempo lineal, de la clasificación social, de lo universal y de lo productivo, modos todos que provocan «la no existencia», es decir, que producen la ignorancia del conocimiento no-científico, lo primitivo o lo subdesarrollado de las concepciones del tiempo distintas a la de la historia como progreso, que originan lo inferior de las posiciones subalternas en las jerarquías establecidas, lo local frente a lo global y lo estéril o lo improductivo frente a una racionalidad de la producción y el crecimiento económico capitalistas (Santos, 2005). En la lógica de las divisiones abismales, esta monoculturalización del conocimiento, del tiempo, de la sociedad y de la producción establece líneas radicales de separación entre las concepciones que privilegia y aquellas que niega, causando una suerte de «epistemicidio» de las formas negadas. Los colonizadores del Nuevo Mundo, por ejemplo, negando la palabra y el estatus de humanidad al indígena, configuraron una no-Europa primitiva, objeto de conocimiento de una Europa racional, civilizada y de pleno derecho cognoscitivo (Quijano, 2000). El epistemicidio destruyó igualmente los conocimientos de los pueblos, estableciendo una jerarquización del saber y los procesos que condenan al silencio a la sabiduría no-hegemónica.

En definitiva, el trayecto que va de la ignorancia al conocimiento en las relaciones entre sujetos fue regulado por la racionalidad moderna como un camino del caos al orden. Esta tendencia provocó el establecimiento de un mono-criterio de jerarquización epistémica. El rompimiento de la ciencia moderna con el sentido común desencadenó, igualmente, otras fracturas (entre el sujeto y el objeto, la expectativa y la experiencia, etc.), por lo que solo una segunda ruptura podrá conducirnos a un paradigma prudente en lo epistémico y decente en lo social bajo la forma de conocimiento concebida como la trayectoria que va desde la ignorancia –o colonialismo– al reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento, en otras palabras, la solidaridad (Santos, 2003a, pp. 82–87).

Desde la perspectiva de las epistemologías del Sur, Santos arriba a tres conclusiones básicas. En primer lugar, que la experiencia social del mundo es más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y está dispuesta a reconocer, que esta riqueza social está siendo desperdiciada, y que de poco sirve recorrer la ciencia tal y como la conocemos, pues para combatir el desperdicio de la experiencia no basta con proponer otro tipo de ciencia social: es necesario un modelo distinto de racionalidad.

La racionalidad moderna renunció a pensar (Santos, 2003a, p. 44), hizo de la indolencia su fundamento y cimentó así una razón colonial desde la creación del Estado-nación al imperialismo financiero y desde el desarrollo capitalista al neo-colonialismo energético. Esta indolencia se combate en la medida en que se hace emerger una razón alternativa, cosmopolita y subalterna, que presida los conocimientos y su estructuración.

La alternativa tendrá como premisa que todo conocimiento (de algo) es, a la vez, ignorancia (de otra cosa), que la comprensión del mundo excede la del mundo occidental y que ante la racionalidad moderna –que reduce el presente con la negación de la alternativa y expande el futuro de manera infinita ampliando las expectativas de la monoculturalización– debe abrirse paso una racionalidad alternativa, cosmopolita y subalterna mediante tres programas: una sociología de las ausencias, encargada de expandir el presente, una sociología de las emergencias que permita contraer el futuro ampliado artificialmente, y un trabajo de traducción capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. Me referiré en el siguiente apartado a esta última.

La traducción intercultural como práctica epistémica postabismal

Hablar de prácticas epistémicas nos transporta a la oposición entre la especulación y el mundo real que ha provocado la enraizada dicotomía teoría vs. praxis. Esta separación se remonta a la exclusión de las ciencias del espíritu del canon científico, se consolida en la expansión moderno-colonial del método empírico y se reanima con la jerarquización de los conocimientos de la ciencia y las políticas científicas contemporáneas. Por el contrario, en una epistemología del Sur, la relación teoría-praxis busca un estatus que establezca nuevos términos de convivencia entre dos aspectos de un mismo fenómeno al estilo de la afirmación de H.-G. Gadamer según la cual «la teoría es ella misma praxis» (2004, p. 8) pero añadiendo un *y viceversa*.

La justicia cognitiva reivindica el reconocimiento de la diversidad epistémica del mundo, la otra cara de la diversidad cultural con la que está recíprocamente interconectada. En términos generales, la epistemología del Sur asume esta demanda promoviendo un diálogo no relativista entre conocimientos, garantizando la igualdad de oportunidades entre ellos y comprometiéndose a maximizar sus contribuciones. Sin embargo, no se trata de un ideal teórico sino de una plataforma para las estrategias concretas que ayuden a construir una sociedad más justa y democrática.

En un sentido fundamental, la epistemología opera como una hermenéutica crítica. Durante mucho tiempo la reflexión epistemológica favoreció la supervivencia del *status quo*, pero la crisis, piensa Santos (2003b), le da la oportunidad de convertirse en «la conciencia histórica» de su empeño (p. 70), una suerte de hermenéutica crítica de sí misma y de las epistemologías rivales. Con este espíritu, Santos introduce una «hermenéutica diatópica» (Panikkar, 1982) y su forma más práctica: el trabajo de traducción entre saberes y culturas.

Para poder dar cuenta de la diversidad epistemológica, «más que de una teoría común – afirma Santos–, lo que necesitamos es una *teoría de la traducción*» (2003a, p. 28); un trabajo práctico capaz de crear inteligibilidad entre experiencias posibles y disponibles que permita a los agentes «conversar sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan» (Santos, 2003a, p. 28).

La tarea no es pues entablar la búsqueda de una respuesta sino valorarlas todas y crear, a través de la teoría de la traducción, «inteligibilidades y complicidades recíprocas entre diferentes alternativas desplegadas en diferentes lugares» (Santos, 2003a, p. 39). Esta tarea, apunta nuestro autor:

Para ser llevada a cabo, exige imaginación sociológica. Distingo dos tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales (Santos, 2005, pp. 166-167).

El trabajo de traducción es un procedimiento que permite la intercomunicabilidad entre las experiencias del mundo. El ejemplo teórico más conocido en la obra de Santos (2005, p. 176) es el de la traducción entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma*. Un segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre las prácticas sociales y sus agentes, que como se basan en conocimientos, son también prácticas de saber.

El terreno en el que puede llevarse a cabo la traducción es amplio; está, por ejemplo, el campo de las experiencias de conocimientos, donde existen conflictos y diálogos entre distintas formas de saber. Está también el campo de las experiencias de desarrollo, trabajo y producción; las prácticas de desarrollo alternativo, economía solidaria, producción ecofeministas o auto-suficiencia. Está el campo de las experiencias del reconocimiento, esto es, diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social, como la ecología anticapitalista, el multiculturalismo progresista o las experiencias de democracia de alta

intensidad participativa. Está, finalmente, el campo de las experiencias de la comunicación, por ejemplo, en el diálogo entre los flujos de información y los mass media, o entre las redes de comunicación independiente y los medios alternativos.

En cuanto al cómo, esta es habitualmente la parte que postergan las prácticas más influenciadas por una racionalidad indolente y, en este sentido, Santos propone aprovechar las «zonas de contacto» (Pratt, 1992), esto es, la concurrencia entre zonas epistemológicas entre los grupos sociales. La forma más concreta que toma esta metodología es la de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), una materialización del propósito de la traducción entre saberes y la ilustración más completa de las herramientas epistémicas del cosmopolitismo subalterno: el pensamiento ecológico y la traducción intercultural (Santos, 2005b, 2006, 2019a).

La UPMS (2012) es un encuentro entre agentes sociales, instituido como un espacio abierto a la reflexión, el debate, la articulación de ideas y acciones, etc., entre entidades y movimientos y, por el otro lado, activistas, líderes, miembros de organizaciones no gubernamentales, asociaciones civiles, académicos, intelectuales o artistas. Se organiza como un taller, en la tradición freireana de educación popular, enriquecido por las concepciones de la traducción intercultural e interpolítica y la ecología de saberes,² pero más allá de la organización, lo que me interesa es apuntar su valor hermenéutico y la capacidad de los colectivos para generar conocimiento político a partir de estos encuentros.

Una de las principales razones que motivan la propuesta de la UPMS es el hecho de que las teorías actuales no pueden tratar adecuadamente la novedad político-cultural del mundo ni hacer surgir los agentes y las prácticas que lleven a la superación del paradigma en crisis; este tipo de teorías no ha podido (no habían podido, por lo menos) cerrar la brecha de la modernidad y corregir las deficiencias que produce, superando la distinción entre la teoría y la práctica y provocando el encuentro entre ambas. Dicho de otra forma: una ecología de saberes no surge de manera espontánea. Frente a la monocultura de los conocimientos científicos, necesita de la imaginación sociológica que haga presentes (y creíbles) los conocimientos suprimidos, marginalizados y desacreditados, y la imaginación política para erradicar las líneas abismales y producir reconocimiento.

Hay dos características de la UPMS de las que en las universidades (las otras) podemos aprender. En primer lugar, que de su naturaleza ecológica resulta un ambiente de proximidad

² Véase: <http://www.universidadepopular.org/site/pages/es/talleres.php>

y protagonismo para la creación del conocimiento. Después de siglos de educación superior elitista, una universidad popular tiene que ser necesariamente una contrauniversidad (Santos, 2005b, p. 166), polifónica y comprometida (Santos, 2019b). Como afirma nuestro autor, la ausencia de conocimientos recíproco y la falta de conocimientos compartidos son los principales problemas de los actores sociales que hacen frente a los problemas de la globalización (Santos, 2006, pp. 107–108), por lo tanto, una ecología de conocimientos buscará superar la distinción convencional entre la enseñanza y el aprendizaje y promover el aprendizaje mutuo.

Referencias

- Anderson, E. (2020). The Epistemology of Justice. *The Southern Journal of Philosophy*, 58(1), 6–29. <https://doi.org/10.1111/sjp.12351>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Gadamer, H.-G. (2004). Hermenéutica como filosofía práctica. *Revista de Filosofía*, 36(110), 7–28.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2018). Resisting Racist Propaganda: Distorted Visual Communication and Epistemic Activism. *Southern Journal of Philosophy*, 56, 50–75. <https://doi.org/10.1111/SJP.12301>
- Medina, J., y Whitt, M. S. (2021). Epistemic Activism and the Politics of Credibility. Testimonial Injustice Inside/Outside a North Carolina Jail. En H. Grasswick y N. A. McHugh (Eds.), *Making the Case. Feminist and Critical Race Philosophers Engage Case Studies* (pp. 351–388). State University of New York Press.
- Mills, C. W. (2007). White Ignorance. En S. Sullivan y N. Tuana (Eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 13–38). State University of New York Press.
- Panikkar, R. (1982). Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diogenes*, 30(120), 75–102. <https://doi.org/10.1177/039219218203012005>
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems*

Research, 6(2), 342–386.

Santos, B. de S. (1974). *Law against Law: Legal Reasoning in Pasargada Law*. CIDOC.

Santos, B. de S. (2003a). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.

Santos, B. de S. (2003b). *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència postmoderna*. Edicions del Crec, Denes Editorial.

Santos, B. de S. (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta.

Santos, B. de S. (2005b). *Foro Social Mundial: manual de uso*. Icaria.

Santos, B. de S. (2006). *La universidad popular del siglo XXI*. Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global-UNMSN.

Santos, B. de S. (2007). El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. *Theomai. Estudios Sobre Sociedad y Desarrollo*, 15, 101–106.

Santos, B. de S. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Trotta-ILSA.

Santos, B. de S. (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. TRILCE.

Santos, B. de S. (2010b). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO-Prometeo Libros.

Santos, B. de S. (2017). *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata.

Santos, B. de S. (2019a). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Editorial Trotta.

Santos, B. de S. (2019b). Hacia una universidad polifónica y comprometida: pluriversidad y subdiversidad. En *Educación para otro mundo posible* (pp. 277-320). CLACSO.

Santos, B. de S., Aráujo, S., y Aragón Andrade, O. (Eds.). (2021). *Descolonizando el constitucionalismo. Más allá de promesas falsas o imposibles*. Ediciones Akal.

Traven, B. (2003). *Canasta de cuentos mexicanos*. Selector. (Obra original publicada en 1956)

Universidad Popular de los Movimientos Sociales. (2012). *Carta de principios de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales*. <https://bit.ly/3k2HuqF>