

LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR: UNA MIRADA DESDE EL PENSAMIENTO DE BOAVENTURA DE SOUSA

LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR DESDE EL PENSAMIENTO DE BOAVENTURA DE SOUSA

AUTOR: José Acosta¹

DIRECCIÓN PARA CORRESPONDENCIA: jacosta@uptos.edu.ve

Fecha de recepción: 7 - 03 - 2017

Fecha de aceptación: 7 - 07 - 2017

RESUMEN

El presente artículo es un trabajo de reflexión sobre la obra de Boaventura de Sousa Santos. En particular, se basa en la lectura de algunos de los textos en los que aborda lo que ha denominado epistemología del sur. El propósito del documento es realizar un análisis holístico de la propuesta teórica del autor con la finalidad de comprender más integralmente el fundamento y potencial de la epistemología del sur, lo que podría contribuir en la concepción de una educación para la democracia intercultural en el contexto universitario.

PALABRAS CLAVE: epistemología del sur; ecología de saberes; traducción intercultural; educación universitaria.

THE EPISTEMOLOGY OF THE SOUTH: A VIEW FROM THE THOUGHT OF BOAVENTURA DE SOUSA

ABSTRACT

This article is a work of reflection on the work of Boaventura de Sousa Santos. In particular, it is based on reading some of the texts that addressed what he called epistemology south. The purpose of the paper is a holistic analysis of the theoretical proposal of the author in order to understand more fully the rationale and potential epistemology south, which could help in the design of intercultural education for democracy in the university context.

KEYWORDS: south epistemology; ecology of knowledge; intercultural translation; college education.

INTRODUCCIÓN

El proyecto de la modernidad surgió como un codicioso paradigma sustentado en dos bases esenciales: la regulación y la emancipación; donde cada uno de

¹ Licenciado en Física. Magister en Educación Mención Enseñanza de la Física. Doctor en Educación. Docente Agregado de la Universidad Politécnica Territorial del Oeste de Sucre Clodosbaldo Russián. Cumaná. Estado Sucre. Venezuela.

ellos presenta su propia lógica. Mientras el primero se apoyó en el principio de Estado, de mercado y de comunidad, el segundo se basó en la lógica estético-expresiva del arte y la literatura, la lógica ético-práctica de la moral y el derecho, y la lógica tecno-instrumental de la ciencia y la tecnología (De Sousa, 2003a). En el siglo XIX, cuando se consolida la confluencia entre el paradigma de la modernidad y el capitalismo, la estabilidad entre regulación y emancipación accedió a un largo proceso de degradación.

Se produjo, por una parte, una progresiva conquista de las diversas racionalidades de la emancipación moderna por la racionalidad tecno-científica, que terminó mermando las potencialidades emancipadoras de la modernidad en la ciencia y la técnica. La cientifización de la base de la emancipación avivó el surgimiento de ambiciosas promesas de progreso y desarrollo. Empero, con el transcurrir el tiempo, quedó en evidencia que muchas de ellas no fueron cumplidas. Por ejemplo, la promesa que la ciencia produciría tecnología para el beneficio común de la humanidad trajo como consecuencia una explotación excesiva y descontrolada de los recursos naturales, lo que conllevó al deterioro del medio ambiente. Igualmente, la promesa de una sociedad más justa y libre, generadora de riquezas para todos, encauzó la expoliación del llamado Tercer Mundo y a una creciente división entre los países del hemisferio Norte y Sur (De Sousa, 2003a).

Por otra parte, en lo que respecta a la base de la regulación, en lugar de gestarse un desarrollo armónico de las tres premisas que la conforman (Estado, mercado y comunidad) se manifestó un despliegue desmesurado de la idea de mercado en detrimento del Estado y la comunidad. Así, desde la llamada revolución industrial hasta el surgimiento de los mercados mundiales, el pilar de la regulación padecería un crecimiento orientado al mercado.

La merma de la emancipación moderna a la racionalidad tecno-instrumental de la ciencia y la mengua de la regulación al principio del mercado, cuya principal fuerza productiva sería, también, la ciencia, marcaron el desplome de la emancipación ante la regulación moderna y una creciente cientifización del paradigma de la modernidad en su totalidad. De ambos procesos dan testimonio la configuración del paradigma de la modernidad, por cuanto el modo de generar el conocimiento concluiría definiéndose con los presupuestos teóricos del cientificismo; razón por la cual (De Sousa, 2008a, p. 25):

el conocimiento científico ... fue a lo largo del siglo XX un conocimiento predominantemente disciplinar, cuya autonomía impone un proceso de producción relativamente descontextualizado con relación a las necesidades del mundo cotidiano de las sociedades ... es homogéneo y organizativamente jerárquico en la medida en que los agentes que participan en su producción comparten los mismos objetivos de producción de conocimiento, tienen la misma formación, la misma cultura científica y lo hacen según jerarquías organizacionales bien

definidas.

El conocimiento científico, con base en lo anterior, enfatizó la reducción de la complejidad, es decir, “conocer significaría dividir y clasificar para después poder determinar relaciones sistemáticas entre lo que se separó” (García, 2014, p. 7). Lo que derivó el creciente protagonismo de la matemática en la epistemología moderna y en el apogeo del determinismo mecanicista, que produciría un saber utilitario y funcional con la pretensión de dominar la realidad en lugar de comprenderla profundamente. En el ámbito social, esa sería la perspectiva cognitiva más adecuada a los intereses de la burguesía ascendente, “del mismo modo que era posible descubrir las leyes de la naturaleza, sería igualmente posible descubrir las leyes de la sociedad para poder, así, mantenerla bajo control” (De Sousa, 2003a, p. 59).

El predominio de este tipo de conocimiento, que De Sousa (2003b) denomina conocimiento-regulación, representa la hegemonía del orden como forma de saber. El orden que se anhelaba era, simultáneamente, el orden de la naturaleza y el de la sociedad. La ciencia tendría la facultad de poner orden a la naturaleza; mientras que, al derecho moderno y al Estado le sería asignada la segunda tarea. Para ejercerla, el derecho moderno se subordinó a la racionalidad de la ciencia y a un uso instrumental por parte del Estado. Esta transformación del “derecho moderno en un derecho estatal científico, junto con la transformación de la ciencia moderna en la racionalidad hegemónica y en la fuerza productiva fundamental, son, en realidad, las dos caras del mismo proceso histórico” (De Sousa, 2003a, p. 133).

El resto de los dispositivos del paradigma de la modernidad sufrieron un débil desarrollo, aunque no de la misma forma. Sin embargo, como se acaba de señalar, la idea de Estado y la lógica ético-práctica del derecho evolucionaron como instrumentos puestos al servicio del principio de mercado y la lógica tecno-instrumental de la ciencia; por su parte, el principio de comunidad y la lógica estético-expresiva se desvaloraron e invisibilizaron por la historia. Es en estos dos aspectos donde se radica la fuerza emancipatoria del paradigma de la modernidad y la mayor capacidad de diálogo con otras culturas.

Para De Sousa (2010b), en los actuales momentos se atraviesa por un progresivo desplome de los pilares de la civilización occidental, representados en el paradigma de la modernidad, que encarna, simultáneamente, una etapa de construcción, de repensar y resignificar esquemas y estructuras vigentes, es un tiempo de oportunidades no dispensado de dificultades.

En este contexto de cambio paradigmático se ubica la obra del autor antes citado, que desarrolla con la intención de aportar elementos de reflexión que dinamicen esta labor de reconstrucción y que, al mismo tiempo, contribuyan a que la modernidad occidental se aperture al diálogo entre iguales con otras cosmovisiones. El trabajo del autor se ha ido tejiendo a través de un enfoque amplio y transdisciplinar orientado a valorizar al Sur, entendido como metáfora

del sufrimiento humano, y a construir puentes de aprendizaje entre el Sur y el Norte.

Con base en lo anterior, el propósito de este trabajo es realizar un análisis de la propuesta teórica del referido autor, con la intención de comprender mejor el fundamento y potencia de la epistemología del sur; lo que podría contribuir, entre otros, en la concepción de una educación universitaria para la democracia intercultural. Es por ello que la investigación se asumió de tipo documental, por lo que fue necesario realizar una revisión bibliográfica a los efectos de establecer un estado del arte sobre el tratamiento teórico que el autor hace sobre el tema, para establecer posteriores análisis que permitieron plantear una serie de reflexiones en torno a la epistemología del sur que coadyuven con la reinención del conocimiento y la emancipación social.

DESARROLLO

Hacia una epistemología del sur

Desde la perspectiva de De Sousa (2011), se entiende por epistemología del sur la exigencia de otros procesos que permitan la generación y la valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevos vínculos entre diversos tipos de saber, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han padecido, de manera sistemática, las injusticias y las discriminaciones provocadas por el capitalismo. El sur global, entonces, no es un concepto geográfico, a pesar que la mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio sur. Es una concepción metafórica del sufrimiento humano ocasionado por el colonialismo a escala planetaria y de la resistencia para superarlos o minimizarlos, es por ello que se asume como anticapitalista, anticolonial y antiimperialista.

Cabe destacar, que es un sur que también está presente en el norte global, que se manifiesta en poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas; ejemplo de ello son los inmigrantes indocumentados, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, la homofobia, el racismo, entre otras. Razón por la cual, las dos premisas que orientan la reflexión sobre la epistemología del sur son:

1. La comprensión del mundo es más compleja que la comprensión occidental del mundo. Ello significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede darse por rutas no previstas por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo).
2. La diversidad del mundo es infinita, por lo que abarca diversas maneras de ser, pensar, sentir, convivir, de mirar el pasado y el futuro, de reorganizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios.

Este horizonte de alternativas de vida y de imbricación con el mundo queda subestimado ya que las teorías y conceptos desarrollados en el norte global, y en uso en el mundo académico, no reconocen tales opciones y, cuando lo hacen, no son valoradas en cuanto contribuciones válidas para construir una

mejor sociedad. Es por ello que “no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas” (De Sousa, 2010a, p. 44) donde tengan cabida, entre otras, ideas como la ecología de saberes y la traducción intercultural como líneas o dispositivos centrales en la concepción de una epistemología del sur.

Ecología de saberes

La idea de la ecología de saberes es que no existe ignorancia o conocimiento en general, “toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular” (De Sousa, 2010a, p. 44). Apropiarse de determinadas formas de conocer podría conllevar olvidar otras y, en última instancia, volverse ignorante de ellas.

En la ecología de saberes, vale decir, la ignorancia no es necesariamente el punto de partida, podría ser el punto de llegada. Por ello, en cada etapa de la ecología de saberes es de suma importancia interrogarse si lo que se está aprendiendo es relevante, o si debería ser ignorado o no aprendido. Así, “la ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio” (De Sousa, 2010a, p. 44). Esta es la idea de la prudencia que subyace en la ecología de saberes, esta última inicia con la admisión de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, y de éstos con el medio ambiente, suponen más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia.

La moderna sociedad capitalista, desde una mirada epistemológica, se caracteriza por favorecer prácticas en las que se privilegia el conocimiento científico. Dicho privilegio deja entrever que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer, también se ven favorecidas. Cualquier situación adversa que se derive de esas prácticas es socialmente tolerable y asumida como un inevitable costo social, que es superado mediante otras prácticas científicas.

Dado que el conocimiento científico no está socialmente distribuido de manera proporcionada, “las intervenciones en el mundo real que favorece tienden a ser aquellas que atienden a los grupos sociales que tienen acceso al conocimiento científico” (De Sousa, 2011, p. 20). En consecuencia, “no habrá justicia social global si no hay antes una justicia cognitiva global” (De Sousa, 2008b, p. 43). La reyerta por la justicia cognitiva global, vale decir, no será fructífera si se basa solo en la idea de una distribución más equitativa del conocimiento científico. Si bien esta forma de distribución es inviable en las condiciones del capitalismo global, este conocimiento tiene límites intrínsecos respecto a los tipos de intervención en el mundo real que se pueden alcanzar. Estos límites son el producto de la ignorancia científica y de una impericia para reconocer formas alternativas de saber e interconectar con ellas en función de la igualdad.

En la ecología de saberes admitir el conocimiento no científico no supone desvalorar el conocimiento científico. Por el contrario, implica su utilización contrahegemónica. Consiste, por un lado, en indagar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas y, por otro, en promover la transversalización de los conocimientos antes mencionados.

Este principio de la naturaleza incompleta del conocimiento es una condición que da apertura a las posibilidades de diálogo y un debate epistemológico entre ellos; lo que cada conocimiento aporta al diálogo es la forma en que encauza cierta práctica para superar determinada ignorancia. La confrontación y el diálogo entre conocimientos es, a su vez, “entre diferentes procesos a través de los cuales las prácticas que son ignorantes de modos diferentes se vuelven prácticas de conocimiento de modos diferentes” (De Sousa, 2011, p. 20). El conocimiento tiene límites internos y externos, el primero se refiere a la restricción de las intervenciones en el mundo real, mientras que el segundo, resulta del estudio de intervenciones alternativas hechas posibles por otras formas de conocimiento.

Las formas hegemónicas de conocimiento, cabe señalar, perciben únicamente los límites internos; por lo que el ejercicio contrahegemónico de la ciencia moderna podría representar una indagación simultánea de los límites internos y externos. Razón por la cual, el empleo contrahegemónico de la ciencia tiene sentido dentro de una ecología de saberes, por lo que no sería pertinente restringirla solo a la ciencia.

La traducción intercultural

La globalización contrahegemónica, por su propia naturaleza, se encuentra fragmentada internamente dado que asume predominantemente la forma de iniciativas locales de resistencia a la globalización hegemónica. Para hacerlas recíprocamente inteligibles y susceptibles de articulación transnacional, se plantea el trabajo de traducción tanto entre saberes como entre prácticas y agentes. Así, mientras que la razón cosmopolita “permite reconocer nuevas experiencias y prácticas, el trabajo de traducción ofrece la posibilidad de comprenderlos, pensarlos y viabilizar su integración” (De Sousa, 2009a, p. 136).

En este sentido, la traducción entre saberes o culturas ha de asumir la forma de hermenéutica diatópica, entendida como “un ejercicio de traducción de los *topoi* de las diferentes culturas para hacerlos inteligibles a otras culturas y poder, así, detectar aquellos *topoi* isomórficos” (De Sosa citado por García, 2014, p. 18). Los *topoi* compartidos constituirán el soporte del consenso entre culturas sobre el cual podrán afianzarse unos derechos humanos realmente universales, dado que estarán fundamentados en un ámbito de desasosiego compartido.

Como recurso de traducción intercultural, la hermenéutica diatópica ofrece la oportunidad de construir, desconstruir y reconstruir los derechos humanos, teniendo así el desafío de alcanzar una comprensión mutua entre los *topoi* de

las distintas culturas, es decir, entre aquellos espacios comunes de carácter retórico que conforman cada expresión cultural y que componen premisas de argumentación de las que parten los argumentos concretos. Este ejercicio dialógico, entre *topoi*, entraña tener que explicar y justificar ideas o conceptos que, en una determinada cultura, se dan por hecho y forman parte del sentido común compartido entre los sujetos que integran dicha cultura.

Para que pueda consolidarse este intercambio cultural deberán darse unos aspectos para condicionar la posibilidad y legitimidad del proceso, entre ellos destacan:

- Tener autoconciencia de la naturaleza inacabada de la cultura. Si una cultura se asume a sí mismas como completa o perfecta no existe la posibilidad de establecer un diálogo con otras, puesto que habrá aceptado que ya tiene todas las respuestas a las interrogantes fundamentales del ser humano. Por el contrario, si las culturas admiten su naturaleza inacabada y el hecho de que por sí solas no podrán dar respuestas a todas las preguntas fundamentales, estarían animadas para salir de sus claustros y buscar las soluciones en otros espacios. Es esta carencia de respuestas, esta autoconciencia de su carácter incompleto, la que dinamizará el diálogo entre culturas.
- La participación de la interpretación cultural más abierta. Las culturas no son discursos monolíticos, sino escenarios de gran diversidad. Son las diferentes versiones de las culturas, abiertas y tolerantes, las que pueden iniciar el diálogo diatópico puesto que son las que podrán ir más allá en el reconocimiento del otro. El ámbito de integración que ofrecen las versiones culturales abiertas es más extenso y, por tanto, mayor es la posibilidad de desarrollar un diálogo intercultural. Dicho diálogo se manifestará desde versiones no hegemónicas que, dado que se encuentran más distantes del centro cultural, evolucionan en los bordes, en las fronteras, donde las culturas se cruzan y dan paso a universos simbólicos interculturales.
- El consenso. La hermenéutica diatópica solo podrá llevarse a cabo si se establece entre las culturas involucradas por mutuo acuerdo. En este sentido, en el momento de entablar este proceso, los sujetos en cuestión y los temas sobre los cuales se van a dialogar se determinarán previo consenso de las culturas y no de manera unilateral por alguna de ellas (De Sousa, 2009b).

Cabe señalar, con base en lo anterior, que la hermenéutica diatópica es un recurso que deja entrever que cualquier diálogo transcultural precisa de la autocomprensión y autoconciencia previa de las culturas participantes. Aspecto que es imprescindible para poder efectuar, posteriormente, una traducción de los diversos *topoi* con el objeto de que sean recíprocamente inteligibles y se pueda identificar en ellos aquello que se comparte. Los conceptos compartidos

establecerán el punto de encuentro intercultural y las bases fundacionales de unos derechos humanos resignificados.

La labor de traducción, por otra parte, tendrá cabida entre las prácticas sociales y sus agentes con el propósito de generar inteligibilidad recíproca entre formas de organización y metas de acción. Así, sería posible fijar alianzas entre ellas. Es, en consecuencia, un trabajo complejo por la cantidad y la diversidad de movimientos y organizaciones, ya que cada uno de ellos está impregnado de una cultura y contexto determinado (Santos, 2009a). De la labor de traducción germinarían nuevos horizontes de sentido cuyo potencial se sustentará en poder constituirse en prácticas transformadoras y emancipadoras.

La educación universitaria concebida desde la epistemología del sur

Las dos ideas fundamentales de la epistemología del sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural, las cuales permiten reconocer la existencia de un debate civilizatorio y admitir sus consecuencias en la construcción de una democracia intercultural y la refundación del Estado.

El gran desafío de este debate radica en que reconoce una educación pública adecuada, una educación que, según De Sousa (2008a):

- Legitime y valore las ideas del otro.
- Forme a los sujetos en el diálogo para una cultura de convivencia y de confrontación, dispuesto a soportar diferentes niveles de incertidumbre y de riesgo.
- Prepare a la clase política convencional para la pérdida de la regulación del debate, ya que este último está en la sociedad en su conjunto o no pasa de ser elocuencia política vacía.
- Genere un nuevo tipo de insatisfacción y rebeldía, que fluya entre la identidad de donde vienen las raíces y el desconocimiento de donde emergen las opciones.
- Encamine hacia la creación de un nuevo sentido común intercultural, lo que entraña otras subjetividades y mentalidades.

Tanto la ecología de saberes como la traducción intercultural deben ser parte importante de este amplio proceso educativo, lo que conllevaría a una transformación profunda de los sistemas oficiales de educación pública, incluido el universitario. Es por ello que el proceso de transformación deberá superar los presupuestos de la universidad tradicional, ya que ésta sufre un creciente “proceso de deslegitimación social producido por una inevitable desconexión de sus prácticas y finalidades institucionales con la dinámica del conjunto de la sociedad emergente” (Lanz y Fergusson, 2005, p. 11); para hacer germinar una nueva universidad concebida como “un espacio público de interconocimiento donde los ciudadanos y los grupos sociales pueden intervenir sin la posición exclusiva de aprendices” (De Sousa 2008a, p. 95), por lo que

esta institución ha de comprometerse con la reconstrucción del tejido social desde la cotidianidad, la subjetividad y la diversidad.

Parte de su misión, con base en lo anterior, sería superar la desigualdad social, la fragmentación del saber, la sobrevaloración de la lógica disciplinaria para promover la multiculturalidad a través de un currículo integrado y humanista que enfatice sobre los valores propios del saber histórico, las costumbres regionales y nacionales, los recursos naturales y el patrimonio cultural. Para esto tendría entre sus prioridades: multiplicar espacios para la conjunción de saberes, revitalizar el pensamiento crítico, una formación centrada en el humanismo, la investigación en clave de transformación social y la enseñanza a través de la investigación sobre la base de los requerimientos comunitarios.

La nueva universidad, por otra parte, se orientará a superar la separación entre teoría y práctica, congregando ambas por medio de encuentros sistemáticos “entre aquellos que se dedican principalmente a la práctica del cambio social, y los que se orientan principalmente a la producción teórica” (De Sousa, 2010a, p. 109). En consecuencia, ha de estimular la autoeducación de los actores sociales, incorporados desde la imbricación universidad-comunidad, aportándoles marcos analíticos y teóricos adecuados; los cuales permitirán profundizar el entendimiento crítico-reflexivo de su propia práctica para mejorar su consistencia. Así mismo, ha de facilitar la autoformación de los actores universitarios para comprometerse con los procesos de transformación social, brindándoles la posibilidad de un diálogo directo con sus protagonistas.

Lo anterior haría viable identificar, y cuando sea necesario dejar de lado, la divergencia entre los marcos analíticos y teóricos en los que los sujetos fueron formados, así como las necesidades y aspiraciones concretas que emanan de nuevas prácticas transformadoras.

CONCLUSIONES

La idea de una epistemología del sur deja entrever que nos encontramos en un momento de transición paradigmática, donde las oportunidades ofrecen la posibilidad de construir otro tipo de racionalidad. Esa es la apuesta cuando se expone una epistemología construida desde el sur, que permita hacer germinar, entre otros, “un conocimiento prudente para una vida decente” (De Sousa, 2003b, p. 40). Se trataría, entonces, de generar desde la universidad emergente, así como de otros espacios sociales, alternativas de conocimiento que nunca llegaron a ocurrir, o en todos esos silencios o aspiraciones que el paradigma dominante prohibió por considerarlos como superstición o simples creencias. Dichas alternativas también transformarían los conceptos tradiciones de saber e ignorancia, pues, según el autor previamente citado, el saber y la ignorancia no son absolutos, por el contrario, se trata de un saber y una ignorancia con respecto a algo particular.

Para traer al debate todos esos saberes ignorados, u olvidados, es necesario que se fomente un diálogo entre las distintas maneras de validación de los conocimientos. No se trata de equiparar todas las formas del saber al

conocimiento científico, sino de ser flexibles en las formas de validez de éstos. Tal vez para determinados espacio-tiempo muy precisos sea más pertinente un tipo de conocimiento imbricado en lo local, en lo histórico e incluso en lo moral; por tanto, su dispositivo de validación no tiene que responder forzosamente a los del paradigma dominante.

Con base en lo anterior, lo importante, a partir de estas formas de concebir y hacer operativo el conocimiento, es aislar a la totalidad la cual no se ha totalizado y nunca lo hará. Será siempre una totalidad abierta y la intención del conocimiento será asediarla consciente de sus propios límites.

BIBLIOGRAFÍA

De Sousa, B. (2003a). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclé de Brouwer.

De Sousa, B. (2003b). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Afrontamento.

De Sousa, B. (2008a). *La universidad en el siglo XXI: para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. Caracas: Ediciones Centro Internacional Miranda.

De Sousa, B. (2008b). *El Foro Social Mundial y la Izquierda Global*. Madrid: El Viejo Topo.

De Sousa, B. (2009a). *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

De Sousa, B. (2009b). *Sociología jurídica crítica*. Madrid: Trotta.

De Sousa, B. (2010a). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima: Ediciones del Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

De Sousa, B. (2010b). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

De Sousa, B. (2011). *Epistemología del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana*. 16(54), 17-39.

García, A. 2014. *Aprender del sur: el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos en la transición paradigmática*. Alice Working Paper. 1(1), 22-34.

Lanz R, Fergusson A. 2005. *La reforma universitaria en el contexto de la mundialización del conocimiento*. Caracas: Ediciones Observatorio Internacional de Reformas Universitarias.