

Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra: De la injusticia epistémica y la discriminación estructural al diálogo intercultural y la pluralidad de modos situados de construcción de saberes

Autor: Anchondo Pavón, Sandra

Forma sugerida de citar: Anchondo, S. (2022). De la injusticia epistémica y la discriminación estructural al diálogo intercultural y la pluralidad de modos situados de construcción de saberes. En E. Camacho y L. Muñoz (Coords.), *Trato de sombras: estudios sobre discriminación incorrecta* (285-324). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Datos del libro

Diseño de cubierta: Brutus Higueta, Marie-Nicole

Diseño de interiores: Martínez Hidalgo, Irma

Fotografía de portada: Anaya, Alberto

ISBN: 978-607-30-6346-3

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

DE LA INJUSTICIA EPISTÉMICA
Y LA DISCRIMINACIÓN ESTRUCTURAL
AL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y LA PLURALIDAD
DE MODOS SITUADOS DE CONSTRUCCIÓN
DE SABERES

Sandra Anchondo Pavón

INJUSTICIA EPISTÉMICA E INJUSTICIA HERMENÉUTICA
HACIA LOS INDÍGENAS EN MÉXICO

En su célebre libro *Injusticia epistémica*, Miranda Fricker insiste en el carácter inmoral que implica el juego de prejuicios o estereotipos prejuiciosos que utilizamos como herramientas heurísticas para construir nuestros juicios de credibilidad, es decir, nuestros sistemas de conocimiento o evaluación de conocimiento. La autora supone que la construcción de las comunidades epistémicas y el propio diálogo han de ser verdaderamente intersubjetivos y que no habrían de fomentarse las prácticas monopólicas en la producción del conocimiento, minusvalorando o excluyendo a algunos injustificadamente o a causa de ciertas características que los co-

locan como menos aptos para la producción de conocimientos.¹ La británica parece asumir que no basta con abordar los argumentos desde la perspectiva puramente formal (lógica o dialéctica) y que, cada vez más, se vuelve prioritario estudiarlos ya no como productos de una actividad argumentativa neutral, sino desde la perspectiva de los argumentadores mismos. El carácter, el contexto vital, las motivaciones y los hábitos de los argumentadores y hermeneutas han de considerarse tanto como el propio argumento,² pues sus virtudes epistémicas —o la ausencia de las mismas— son determinantes en tanto posibilitan (o no) la adquisición de nuevos conocimientos, su comunicación e intercambio y, en general, el acercamiento a la verdad.³ Sobre todo, estas virtudes abren la posibilidad de que se respeten sistemas de creencias, epistemologías y saberes diversos que no necesariamente encajan con las de las esferas dominantes.

¹ La injusticia epistémica consiste precisamente en un tipo especial de injusticia en la que una persona es subvalorada, desaventajada o excluida como agente epistémico a causa de su identidad o de su lugar social. De ahí que la injusticia epistémica se encuentre conectada con algunos tipos de discriminación. Cfr. Fricker Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 188.

² Cfr. José Ángel Gascón Salvador, “¿Es posible (y deseable) una teoría de la virtud argumentativa?”, en *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. XI, 2015, pp. 41-51.

³ Sin embargo, el problema no es sólo epistémico puesto que las asimetrías en la distribución de la credibilidad y la injusticia epistémica en general promueven y coadyuvan a producir otro tipo de injusticias de carácter estructural. Cfr. Boaventura de Sousa Santos, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clasco/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009, pp. 51-84.

También véase Genara Pulido Tirado, “Violencia epistémica y descolonización del conocimiento”, en *Sociocrítica*, vol. XXIV, núms. 1 y 2, 2009, pp. 173-201. Además, véase Siobhan Guerrero Mc Manus, “Injusticias epistémicas y crisis ambiental”, en *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 42, núm. 90, enero-junio de 2021, pp. 179-204.

Por un lado, los argumentos y las buenas razones que uno puede tener para defender cierta postura científica, política o ética a la hora de persuadir son tan importantes como el modo en que son comunicados. Por otro, la actitud con la que recibimos cierta información puede variar según el interlocutor del que se trate.

Puede, por ejemplo, negarse credibilidad a un agente receptor y productor de conocimiento válido solamente por el hecho de pertenecer a una comunidad indígena, lo mismo que a la comunidad se le cierra la posibilidad de participar en el diálogo e intercambio de saberes.⁴ De este modo, se advierte y se comprueba, a través de múltiples prácticas de biopiratería y apropiación cultural en las que el grupo validado como aquel que puede conocer, ser escuchado y ostentar credibilidad (configurado por académicos, médicos alópatas, los agentes de las farmacéuticas y hasta los medios de comunicación convencionales), encubre la utilidad y los beneficios de la medicina originaria (o los descartan cuando los asocian, por proveniencia indígena, con el atraso, las supersticiones, la hechicería, etc.) hasta que él mismo logre implementar supuestas mejoras, ajustes y adaptaciones desde un cierto sistema de validación para poder apreciar su importancia, como requisitos para considerar no sólo que estos son conocimientos válidos sino seguros y convenientes.

Esto no solamente ha llevado al epistemicidio⁵ sino al despojo de la herencia biocultural indígena a través de procesos vinculados a sus derechos bioculturales. Desde el punto de vista epistémico, León Olivé ha explicado la acción de estas sociedades de conoci-

⁴ *Ibid.*, pp. 179-182.

⁵ Mario Enrique Correa Muñoz y Dora Cecilia Saldarriaga Grisales, “El epistemicidio indígena latinoamericano. Algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial”, en *Revista CES DERECHO*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre de 2014, pp. 154-164.

miento de la siguiente manera: cuando se encuentra conocimiento “tradicional” que resulta útil en el contexto médico, desde un punto de vista epistemológico se le descalifica como conocimiento no-científico o proto-científico. A partir de esa injusticia epistémica por subestimación e injusticia hermenéutica, que Olivé llama desprecio epistemológico, se justifica la apropiación ilícita de tal conocimiento; por ejemplo, por medio de patentes de alguna innovación que realmente está basada en tal conocimiento originario, pero que “se beneficia de la falta de claridad y de un reconocimiento de la completa robustez epistémica de los conocimientos tradicionales”.⁶

Existen muchos casos para ilustrar lo que Olivé expresa y que conectan con el hecho de que algunos sujetos epistémicos son despojados de ese carácter por motivos injustificables conectados con asimetrías estructurales y dinámicas de opresión. Tomemos ahora dos de los más conocidos. El primero es el caso del Tepezcohuite (*Mimosa tenuiflora*), un árbol que ancestralmente sirvió a los pueblos mayas para tratar las quemaduras y algunos otros problemas de la piel por sus cualidades antiinflamatorias y antibacterianas. En 1989, un médico particular obtuvo la patente número 4 883 663 sobre la corteza tostada del árbol y sobre el procedimiento para convertirlo en polvo y la patente número 5 122 374 por el principio activo de su corteza. Aislar el principio activo o esterilizar el polvo obtenido por el procedimiento son las únicas “innovaciones” agregadas para justificar la creación del “medicamento”.

Otra similar ocurrió en 1999, cuando la empresa holandesa Quest International y la Universidad de Minnesota tramitaron la patente número 5 919 695 sobre una bacteria que puede fungir

⁶ León Olivé, “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”, en Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009, p. 24.

como conservador natural de alimentos encontrada en el pozol, alimento curativo sagrado de tradición maya. La Universidad de Minnesota solamente tuvo que replicar el proceso ancestral, aislar la bacteria y patentarla.⁷

El choque entre criterios de validez de conocimiento invisibilizan no solamente la legitimidad de los conocimientos ancestrales asociada a la injusticia epistémica en este campo específico,⁸ sino también, de manera más amplia, una falla en la justicia distributiva relativa a la distribución de credibilidad de los sujetos y de los colectivos. A saber, porque las relaciones entre las diversas culturas y sus ambientes están “atravesadas por procesos que generan injusticias epistémicas”⁹ y estas injusticias detonan, a su vez, actitudes y prácticas discriminatorias:

⁷ Cfr. Andrés Barreda, “Biopiratería y resistencia en México”, en *El Cotidiano*, vol. 18, núm. 110, noviembre-diciembre de 2001, pp. 21-39.

⁸ En este sentido se requiere trabajar en una epistemología pluralista que

explique la posibilidad y justifique la existencia de diferentes conjuntos de criterios de validez del conocimiento y que sostenga por tanto que la legitimidad de los conocimientos tradicionales no debería estar basada en los mismos criterios que se utilizan para juzgar la validez de los conocimientos científicos o tecnológicos. Los criterios de validez para los conocimientos tradicionales deberían identificarse por medio de cuidadosas investigaciones en relación con los procesos de generación, transmisión, apropiación social y aplicación de esa clase de conocimientos (véase Olivé, *op. cit.*, p. 25).

Este sería un buen inicio para resolver problemáticas que, sin embargo, no pueden ser solucionadas solamente a partir de la redistribución epistémica, sino que requieren un esfuerzo amplio y multinivel (distribuidas según las capacidades de impacto de los diversos agentes) al estar imbricadas con dinámicas de opresión y discriminación muy acentuadas. Reparar las injusticias epistémicas puede abonar a combatir la discriminación, pero no es suficiente, es solo una de las aristas de la compleja situación de discriminación estructural en la que se encuentran estas personas y pueblos. Nombrarla ayuda a visibilizar uno de sus posibles orígenes y a confrontar la monocultura de la ciencia moderna con la de una ecología de saberes, y en otros ámbitos, siendo un camino hacia la copresencia plural de saberes heterogéneos. Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*; Cfr. Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009, pp. 31-84.

⁹ Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, p. 181.

hay situaciones asimétricas, limitativas y que refuerzan las dinámicas opresivas —de ahí que se les califique como injustas— que estarían vinculadas a cómo nuestras identidades sociales afectan diversos procesos: asociados con el conocimiento, de tal manera que vulneran la capacidad de ciertos sujetos¹⁰ para adquirir conocimiento, analizar un determinado escenario o describir exitosamente una situación que están viviendo.¹¹

Veamos otro ejemplo ubicado en el ámbito jurídico en el que una persona que se autoadscribe como indígena es acusada falsamente —o bien usada como chivo expiatorio. Por poseer pocos recursos para su defensa, acaba por padecer la discriminación estructural del sistema jurídico mexicano que frecuentemente adolece de vicios epistémicos y anula los testimonios de las mujeres indígenas. Sabemos que esto sucedió en el desafortunadamente célebre caso de Jacinta Francisco Marcial, muestra paradigmática de cómo opera la injusticia epistémica testimonial conectada con el racismo judicial que corresponde a un tipo específico de discriminación.¹²

Jacinta Francisco Marcial, indígena hñähñú, fue detenida de forma totalmente arbitraria y encarcelada injustamente en agosto de 2006 junto con dos mujeres indígenas más (Alberta Alcántara y Teresa González). Jacinta fue acusada de secuestrar a seis agentes de la Agencia Federal de Investigaciones (AFI). Tras un proceso en el que no fue escuchada y en el que no se respetó su derecho a un intérprete en su lengua materna ni al debido proceso, Jacinta fue sentenciada a 21 años de prisión y a pagar una multa de 90 mil

¹⁰ O colectivos.

¹¹ Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, pp. 183 y 184.

¹² Vemos cómo el racismo judicial puede también ser entendido como producto de una injusticia epistémica inicial, concretamente de la injusticia testimonial que resta credibilidad a Jacinta por ser una mujer indígena. *Cfr.* Yuri Escalante, *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*, México, Juan Pablos Editor, 2015, p. 224.

pesos. Sobra decir que el proceso que la condenaba por un delito inexistente estuvo lleno de fallas procedimentales y violaciones a sus derechos humanos.¹⁵ El problema común en casos como los de Jacinta, e incluso en casos que involucran violencia sexual como el de Valentina Rosendo Cantú o Inés Fernández Ortega, está en el hecho de que quienes las escuchan o juzgan no les creen, pues parten de la convicción de que no todas las personas tienen algo valioso que decir y que no siempre están validadas para dar una opinión, un voto, un testimonio o un argumento. Esta creencia anula o sesga de manera importante su capacidad de escuchar y considerar el argumento de personas con las características epistémicas de las mujeres indígenas monolingües.

Kristie Dotson, inspirada en la investigación de Fricker, subdivide las injusticias testimoniales como las que sufrieron Jacinta, Valentina e Inés en dos clases:¹⁴ 1) las asociadas con el silenciamiento, en las cuales la voz de una persona es desestimada a causa de su identidad¹⁵ y 2) las afectaciones testimoniales en las que los propios sujetos guardan silencio acostumbrados a no ser escuchados y que ella llama atragantamiento testimonial (*testimonial smothering*).¹⁶

¹⁵ Cfr: Centro Prodh, “Jacinta Francisco Marcial”, en Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro-Juárez, A.C. En <<https://centroprodh.org.mx/casos-3/jacinta-francisco-marcial/>> (fecha de consulta: 10 de abril de 2021).

¹⁴ Kristie Dotson, “Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing”, en *Hypatia*, vol. 26, núm. 2, 2011, pp. 256-357.

¹⁵ Dotson estudia también este concepto a partir de la violencia sexual ejercida sobre mujeres negras. *Ibid.*

¹⁶ Es interesante descubrir que ciertas tomas de postura epistemológica se producen sobre la base de prejuicios (negativos y positivos) relativos a las personas o a los grupos en cuestión y no con base en principios, evidencias, pruebas o experiencias. Miranda Fricker ha sido enfática en este sentido haciendo visible que la evaluación de credibilidad de quien comunica algo, ya sea un hecho perceptual o de razonamiento, emplea herramientas que no solamente versan acerca del contenido informacional transmitido o la coherencia del testimonio sino que evalúan el grado de veracidad del informante o

De lo dicho, parece que la mayor parte de las veces en una discusión, un juicio, o en un debate público no gana quien desenfunda los mejores argumentos —ni siquiera quien dice la verdad— sino quien tiene mayor autoridad, es más carismático o el que argumenta con corrección lógica y contundencia, incluso bajo premisas falsas pero pronunciadas con seguridad y desde una buena posición, con credenciales que lo validan como poseedor del conocimiento. Ganar una batalla argumentativa depende también de los contextos epistémicos, de los marcos hermenéuticos para ser tomado como un interlocutor válido y ser escuchado. Hagamos ahora una hipótesis a manera de ilustrar lo anterior: un varón, blanco, relativamente joven, de habla inglesa, se presenta ataviado con una bata blanca (aunque sin ser médico) y aparece en un video argumentando las ventajas de realizar cesáreas a mujeres jóvenes. Después, aparece una mujer indígena, maya (que en efecto ha sido y es partera), explicando la importancia de no realizar cesáreas y de preferir un parto junto al fogón, en cuclillas tomando una cuerda y sin anestesia. Si preguntáramos a una audiencia de mexicanas jóvenes quién es el poseedor de conocimiento sobre maternidad y partos, probablemente la mayoría se decantaría por el pseudomédico varón, debido al efecto de un sesgo cognitivo que se vive como un privilegio epistémico, es decir, se le otorga demasiada credibilidad *a priori* por poseer las características que usualmente atribuimos a un experto en medicina, como la bata blanca.¹⁷

testigo empleando elementos heterogéneos que incluyen clase social, género, “raza”, de quien brinda testimonio “de tal suerte que su credibilidad termina estando condicionada a sus identidades sociales, lo que en muchas ocasiones puede dar lugar a un escenario injusto”, *cfr.* Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, p. 183.

¹⁷ Esto ha sido puesto a prueba con una muestra poco representativa pero útil para la hipótesis (de 140 estudiantes universitarias del sector privado) y 64.2 % apostó por el varón en bata blanca.

Sin embargo, lo anterior no señala que la mujer indígena del ejemplo no posea conocimientos sobre maternidad y parto, tampoco que de hecho lo tenga, pero sí evidencia que las mujeres indígenas son víctimas de estigmas a gran escala y eso las desestima como productoras de saber y como testigos válidos. Sea como fue, importa señalar que la teoría de Fricker nos muestra que estos estigmas en el nivel social producen injusticias a nivel epistémico (que luego producen otras injusticias sociales y políticas, formando un círculo vicioso). Nos enseña también, además de los propios límites de cualquier argumentador, la primacía hermenéutica del escuchar (desde la humildad epistémica y la atención cuidadosa).¹⁸

En sociedades como la nuestra el riesgo de cometer epistemicidios y marginación epistémica está siempre latente. Sabemos que es el caso de las comunidades indígenas (que no suelen participar en los debates globales sobre temas que también les conciernen y en general se les impide generar significados relevantes en el nivel nacional), de los intelectuales indígenas que no se acoplan a las reglas del juego académico y como consecuencia (fuera de ese lenguaje y esas categorías), simplemente no pueden ser escuchados; de los migrantes indígenas a los contextos urbanos (quienes, además de la discriminación lingüística y la condición de pobreza, se enfrentan al descrédito y al menosprecio epistémico) y las mujeres indígenas que denuncian violencia sexual (cuyo testimonio es puesto en duda por las autoridades competentes y por los juzgadores, por su condición de género y su pertenencia étnica).

¹⁸ “Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte [...] y esto significa respetar, atender y cuidar al otro y darnos mutuamente nuevos oídos”. Reinhart Koselleck y Hans George Gadamer, *Historia y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina, Barcelona, Paidós, 1997, p. 12.

Todos los ejemplos anteriores empiezan por ser casos de injusticia epistémica, pues coinciden en que se concentran en prácticas de producción y pérdida de conocimiento de los sujetos socialmente situados; todos derivan en algún tipo de discriminación o varios de ellos.

LA IMPORTANCIA DE PROFUNDIZAR EN LA INJUSTICIA TESTIMONIAL Y HERMENÉUTICA

Volviendo a Fricker, la filósofa considera que hay dos situaciones en las que las personas pueden sufrir un trato injusto que lesiona epistémica (y también moralmente) a la persona:

- a) La injusticia testimonial: la persona es dañada en su capacidad como sujeto de conocimiento, puesto que pierde su credibilidad automática y anticipadamente por sus características fenotípicas, por pertenecer a un grupo socialmente mal situado o estigmatizado, por pertenecer a un grupo “racial” y por su género.¹⁹ Este tipo de injusticia se fundamenta en una imagen distorsionada del otro, que ha sido deshumanizado. Fricker afirma que esta actitud reifica al “otro” desde el momento en que se duda de su capacidad como poseedor y transmisor de conocimiento, así como de su capacidad de racionalidad práctica.²⁰

¹⁹ Fricker, *op. cit.*, p. 5.

²⁰ La injusticia testimonial sucede cuando el sujeto que escucha en un intercambio epistémico (a través de un diálogo o una deliberación) resta credibilidad al sujeto que habla. El prejuicio identitario que obstaculiza el intercambio epistémico puede basarse en el género, en la proveniencia social o étnica del hablante. Con frecuencia, comenta la filósofa, estos prejuicios van unidos a la atribución de una falta de racionalidad o de una racionalidad “inferior” a estas personas. *Cfr. Ibid.*, p. 137.

- b) La injusticia hermenéutica: las personas o grupos son fácticamente incapaces de dar sentido a sus propias experiencias o son incapaces de comunicarlas de manera comprensible, porque existe una laguna de recursos interpretativos colectivos en la sociedad dominante. Es decir, no existen las categorías, palabras o antecedentes necesarios para que los otros puedan interpretar adecuadamente sus demandas, experiencias o conocimientos.²¹

La injusticia hermenéutica sucede cuando no hay recursos conceptuales o cuando resultan inadecuados para comunicar lo que se desea o requiere a causa de la marginación hermenéutica, como consecuencia de haber participado muy poco (o de manera muy desigual) en las prácticas de intercambio y generación de conocimiento. Esto sucede porque los contenidos o las formas de comunicación (o la lengua incluso) se encuentran bajo prejuicios estructurales en las formas de comprensión colectivas.²²

Un ejemplo de marginación o injusticia hermenéutica podría ser la falta de terminología adecuada para traducir *kórima* (un llamado a compartir comida con el hambriento o, dicho de otra manera, una especie de derecho natural del hambriento a solicitar alimento o ayuda de aquél a quien le sobra, práctica ancestral del pueblo rarámuri generalmente confundida con el hecho de pedir limosna) o *wétiko* (una especie de enfermedad compartida por los “no indígenas” producida por las ansias de explotación de recur-

²¹ El ejemplo paradigmático de Fricker es la ausencia del término y la categoría “acoso laboral” en la sociedad patriarcal norteamericana de hace unas décadas. Para ella, este vacío hermenéutico probaba la injusticia epistémica y la incompreensión del colectivo de mujeres.

²² Ciertas vidas, experiencias, opiniones y conocimientos son malentendidos, considerados inapropiados, irracionales o inaceptables. *Cfr. Ibid.*, p. 153.

sos, por el imperialismo y el terrorismo). La inexistencia de estos términos en español hace difícil su articulación en el universo de significados y el horizonte de sentido de la comunidad dominante. Lo mismo pasa con el hecho de que toda una comunidad indígena se oponga a un megaproyecto, que se supone contribuye al desarrollo nacional basándose en una concepción de territorio que no se ajusta a los criterios occidentales de progreso y de apropiación privada de la tierra.²³ También pasa esto con las prácticas médicas tradicionales, que no se ajustan a los horizontes hermenéuticos de la cultura dominante. Los ejemplos anteriores aluden a términos y suponen comportamientos de difícil comprensión para la mayoría de los oyentes o los posibles interlocutores mexicanos “no-indígenas”. Ahora bien, dicha injusticia hermenéutica puede ser incidental pero otras veces (es el caso de los indígenas en México) es sistemática y conlleva siempre una desventaja no solamente lingüística, sino también cognitiva.²⁴ La virtud de la justicia hermenéutica ayuda a superar la injusticia epistemológica de este tipo, pues nos abre a “recibir las palabras de los demás de tal manera que compense el impacto del prejuicio que su marginalización hermenéutica ha tenido sobre las herramientas hermenéuticas a su disposición”.²⁵ Ayudaría cierta sensibilidad ante la identidad del hablante, su posición social y sus desventajas históricas, pero también la humildad epistémica de quien sabe que no posee todo el conocimiento y que el diálogo intercultural de hecho

²³ La falta de un parámetro comparativo válido desde el sistema de pensamiento llamado occidental para comprender en qué consiste la comunalidad dificulta llenar estas lagunas hermenéuticas que terminan en injusticias interpretativas y actitudinales. Cfr. Jaime Martínez Luna, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca-México, Conaculta/Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú, 2010 (Col. Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca, Serie Veredas), p. 190.

²⁴ Fricker, *op. cit.*, p. 161.

²⁵ *Ibid.*, p. 168.

es una oportunidad para ampliar sus horizontes argumentativos y conceptuales. Estamos sugiriendo una apertura epistemológica que derive en cambios de actitud y por lo tanto, también contribuya a evitar el trato discriminatorio, desmantelándolo de raíz.

Se entiende como un problema de justicia porque hay un probable nexo causal entre la exclusión epistémica y la exclusión social, relacionado con la manera en que determinamos lo que se considera conocimiento “válido” e “inválido” (e incluso creencias válidas e inválidas) y los efectos que producen o se les niega producir en el entorno social y cultural. El conocimiento válido, para esta autora, no es neutral en términos sociales o políticos, sino al contrario, puede ser un instrumento del poder al invalidar saberes y comportamientos, marginando de la existencia a grupos como los indígenas y sus prácticas sociales.²⁶

Dado que los seres humanos no solemos verificar todo conocimiento adquirido, sino que lo damos por válido cuando tenemos certeza, la calidad de sujeto de conocimiento, aquel que puede transmitirlo, resulta de suma relevancia. Si no posee los rasgos epistémicamente destacados, es decir, indicios referentes a su competencia como hablante sobre el asunto que se trata, como poseedor competente de conocimiento válido, no habrá fiabilidad social²⁷ ni socialización del conocimiento. Podríamos agregar, tampoco participará del diálogo ni será considerado, en general, en la toma de decisiones.

El problema que también destaca Miranda Fricker es que sin la virtud de la justicia testimonial no será posible corregir los prejuicios que hacen que no tomemos por cierto, por serio, lo que algunos

²⁶ Para ser concebido como sujeto de conocimiento hace falta escapar a los estereotipos negativos.

²⁷ Fricker, *op. cit.*, p. 67.

sustentan y dicen. Así las cosas, sin justicia de este tipo, parece ser que construiremos nuestro mundo de conocimientos de manera sesgada, parcial y sin estar conscientes de ello, pero ostentando su universalidad o su primacía. Las consecuencias de esta construcción cerrada del mundo incluirán sin duda la discriminación, en varios niveles, de quienes no compartan el mundo construido.

Aquí es relevante el papel de la conciencia crítica para poder corregir esos prejuicios identitarios en un juicio de credibilidad determinado. Veamos el ejemplo de Fricker para adaptarlo después al contexto mexicano: si pensamos en un juez convencido de que prácticamente todos los negros son ladrones y potenciales asesinos, como de hecho sucede en *Matar a un ruiseñor* de Harper Lee o *La milla verde* de Stephen King, puede llegar a condenar a un inocente. La filósofa muestra la influencia que puede llegar a tener un estereotipo prejuicioso en la sensibilidad testimonial del oyente y la fragmentación que se produce en la comunicación. Aquí se ve que las ideas presentes en la imaginación social acerca de los negros o las mujeres distorsionan el juicio de credibilidad del oyente. Así es como se establece el intercambio de saberes válidos, pues este funcionamiento del poder identitario impone quién puede transmitir conocimiento a quién y, al mismo tiempo, quién puede obtener conocimiento de quién.

Si las partes actúan bajo el control de una ideología de género o una ideología racista se produce un cierto tipo de injusticia que impide que se transmita conocimiento de manera bidireccional, dialógica. Lo que se requiere para evitar esta injusticia, y para ampliar los márgenes del conocimiento no es la ampliación de las capacidades cognitivas, sino una virtud correctora antiprejuiciosa que sea particularmente reflexiva en su estructura. Que neutralice el impacto del prejuicio en sus juicios de credibilidad.

Miranda Fricker visualiza aquí los casos de injusticia que le quedan más cerca culturalmente, pero es claro que su propuesta puede ampliarse y es perfectamente compatible con los casos nacionales, en los cuales la población llamada indígena es sistemáticamente clasificada de antemano como retrasada, primitiva, ignorante, en posición de subordinación epistémica.²⁸ Así también, al igual que sucede con el ejemplo de Fricker sobre racismo, en México también podríamos hablar de cómo este tipo concreto de discriminación estructural hacia las personas indígenas es un vicio epistémico compartido, sistemático y persistente.²⁹ Concretamente, Fricker resuelve desde el ámbito de la virtud individual. Y este es un acierto, pero también puede ser y de hecho ha sido motivo de críticas.

Lo interesante desde mi punto de vista, además de la falta de fiabilidad y de que remarca que se trata de una inmoralidad (por el trato cosificante sufrido por los sujetos cognoscentes, en los casos que nos interesan, de indígenas que transmiten opiniones, razones válidas o conocimientos y se les menosprecia), radica en que la falta de virtud es considerada también como un impedimento para

²⁸ “En un marco colonial (neo o poscolonial) esta violencia funciona para condenar el saber y las prácticas de los pueblos indígenas a una existencia epistémica derivada y sometida, condena que se produce a través de estrategias como la contraposición entre formas indígenas de saber y saber científico, que es supuestamente el más verdadero; el equiparar la alteridad con la ignorancia; o el ocultar, negar y vaciar las formas indígenas de saber de cualquier significado legítimo, y calificarlas a continuación de ser infantiles o supersticiosas.” *Cfr.*, Pulido Tirado, *op. cit.*, pp. 173-201.

²⁹ Para coadyuvar a revertirlo se requiere de las virtudes epistémicas. Tales como humildad epistémica, justicia epistémica, integridad, serenidad para la escucha, respeto, etc. *Cfr.* Andrew Aberdein, “Virtue in argument”, en *Argumentation*, vol. 24, núm. 2, 2010, pp. 165-179. También Véase Mario Gensollen, “Virtudes argumentativas: hacia una cultura de la paz”, en *Euphyia*, vol. 6, núm. 11, 2018, pp. 115-132; por último, puede consultarse Fricker, *op. cit.*, p. 188.

los propios intereses epistémicos de quien escucha y valida, de su deseo de conocer y ampliar conocimientos.⁵⁰

VIOLENCIA EPISTÉMICA Y RESISTENCIAS INDÍGENAS

Las personas y las comunidades indígenas han ideado modos múltiples de resistencia para conservar su propia epistemología, sus creencias, formas de organización propias y proyectos de vida a pesar de la incomprensión y la violencia generalizada de parte de las personas ajenas o no indígenas.

Voy a traer a cuento algunos otros ejemplos, quizá por muchos conocidos, que involucran indígenas y parten de injusticias epistémicas en ámbitos sociopolíticos y culturales distintos:

- a) Medicina tradicional e injusticia epistémica. La puesta en duda de la eficacia del uso ritual-simbólico y medicinal de plantas y minerales utilizada por los curadores-hechiceros (o médicos tradicionales) parte de limitaciones epistémicas que niegan el hecho de que en la medicina tradicional (p'urhépecha o maya, por poner un ejemplo) las plantas curen y den seguridad (dentro y fuera del cuerpo). El hecho de que la flora medicinal también apele a la fe a las creencias, no sólo a las propiedades farmacológicas de las plantas, es visto por muchos como un peligroso rasgo de irracionalidad. Para mostrar lo anterior se me ocurre un ejemplo dramático pero muy representativo en este sentido. Hace unos meses, el médico tradicional Domingo Choc Che, quien formaba parte de un grupo de investigadores para

⁵⁰ *Ibid.*, p. 82.

documentar el conocimiento médico maya, fue asesinado en el municipio de San Luis, en Petén, Guatemala, acusado de brujería. Quienes decidieron quemar vivo a quien fuera un colaborador científico de talla internacional (Choc participaba en un importante proyecto de la Universidad del Valle de Guatemala y la Universidad de Zurich en Suiza y era guía espiritual de su comunidad), lo juzgaron desde un marco epistemológico sin cabida para sus creencias, prácticas y conocimientos. Fue asesinado bajo el prejuicio de que se trataba de un brujo, asumiendo toda la carga peyorativa del término.⁵¹

- b) Educación e injusticia epistémica. La falta de continuidad del subsistema de educación indígena para los grados superiores y la falta de participación de los padres de familia de las comunidades en el diseño de contenido de los planes de estudio según sus intereses es una consecuencia de la injusticia epistémica detrás de estas decisiones y políticas públicas, pues se piensa que es deseable que los niños indígenas puedan cantar en su lengua originaria cuando son pequeños, pero que los conocimientos válidos que garantizan su aprendizaje futuro (matemáticas, física y química, por ejemplo) han de darse en castellano. Para hablar de este tema, recordemos que hace aproximadamente tres años, el 15 de noviembre de 2017, la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación dictó sentencia en el Amparo en Revisión 584/2016. El juicio de amparo de ori-

⁵¹ Redacción, “Domingo Choc sí era científico maya, carta de la ETH Zurich, Universidad de Europa Continental”, en *Prensa Comunitaria*. En <<https://www.prensacomunitaria.org/2020/06/domingo-choc-si-era-cientifico-maya-carta-de-la-eth-zurich-universidad-de-europa-continental/>> (fecha de consulta: 10 de abril de 2021).

gen fue promovido por un integrante del pueblo indígena hñahñu otomí de San Ildefonso, Tepejí del Río de Ocampo, Hidalgo, y su hija, menor de edad, contra diversas autoridades responsables por la omisión de proteger, garantizar y promover, en el ámbito de sus respectivas competencias, el derecho a la educación de los niños y niñas de las comunidades indígenas de Hidalgo, al no adoptar medidas necesarias para asegurar una educación intercultural bilingüe que, efectivamente, permita a los integrantes del pueblo hñahñu de San Ildefonso preservar y desarrollar su cultura y su lengua. También impugnó la omisión de asegurar la continuidad de una educación con perspectiva indígena. La SCJN respondió a las mencionadas inconformidades asegurando que no se trata de una educación asimilacionista, pero es importante aprender español y que resulta imposible satisfacer las demandas de educación en lengua indígena por falta de recursos suficientes para atender las necesidades lingüístico-culturales de todas las diversas comunidades indígenas del país, ignorando que ese es precisamente el problema: la subasignación de recursos a las escuelas bilingües interculturales, eso sin mencionar la falta de integración de los contenidos indígenas en el currículum obligatorio de este sistema.³²

³² Cfr. Ricardo Alberto Ortega Soriano, “La política sobre la técnica: algunos obstáculos no jurídicos para la justiciabilidad de los derechos económicos, sociales y culturales en las democracias constitucionales”, en Juan Antonio Cruz Parcero [coord.], *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*, México, Centro de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020, pp. 287-323; también se puede consultar Anne Julia Köster, “Educación asequible, accesible, aceptable y adaptable para los pueblos indígenas en México: una revisión estadística”, en *Alteridad. Revista de Educación*, vol. 11, núm. 1, 2016, pp. 33-52; por último Sandra Anchondo Pavón, “¿Educación en lengua indígena o de calidad? La discriminación bajo esta falsa dicoto-

- c) Consulta indígena e injusticia epistémica. La preponderancia del discurso oficial acerca del desarrollo, por encima de los testimonios y peticiones de los afectados por megaproyectos en comunidades indígenas, la puesta en riesgo de su patrimonio biocultural en pro del progreso nacional y la falta de respeto a sus opiniones en las consultas previas, el diálogo asimétrico, también son muestra de violencia epistémica.

Veamos cómo opera concretamente en el caso de los indígenas ikoots (huave) y bini'za (zapoteco) que habitan las comunidades de San Dionisio del Mar, San Mateo del Mar, San Francisco del Mar, Álvaro Obregón y Juchitán, sus argumentos no fueron tomados en serio, a pesar de haber enviado una carta al comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA), Omar Gómez, debidamente escrita y firmada el 26 de febrero de 2013 por diversas asambleas comunitarias. En ella, los firmantes denunciaban el avance del proyecto eólico Barra Santa Teresa y señalaban que el viento es parte de su cultura, tradición y espiritualidad, mientras que para las empresas mencionadas es solamente una fuente de riqueza que proviene de la generación y venta de electricidad y de los bonos de carbono que este tipo de proyectos representa, mediante los cuales se accede a otros mecanismos financieros en el sistema denominado “economía verde”. Pese a sus esfuerzos, los pueblos han tenido que estar en guardia desde 2011 por la falta de comprensión y la falta de

mía, la historia de su gestación y los compromisos constitucionales para eliminarla”, en Juan Antonio Cruz Parcero [coord.], *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*, México, Centro de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020, pp. 325-362.

fuerza que tienen sus testimonios orales y escritos, organizados e individuales. El gobierno estatal ha optado por criminalizarlos y ha implementado campañas de hostigamiento.

La resistencia indígena aparece:

ligada a la confrontación semántica de visiones opuestas sobre los beneficios o los perjuicios de instalar en la laguna los aerogeneradores. Mientras que la empresa Mareña Renovables tenía a personal contratado para exponer y convencer a los pobladores de los beneficios [...] los pescadores organizados hacen énfasis en los perjuicios que para las formas de vida y de reproducción de la vida de las comunidades dicho proyecto significa.⁵³

En el presente caso no se trata solamente de la oposición irreconciliable del mercantilismo con las ideas sobre lo sagrado y las formas de vida comunitarias, puesto que los gobiernos estatales priorizan la posición de Mareña Renovables en manifestación clara de violencia epistémica, como si los hombres y mujeres indígenas no supieran lo que conviene a sus propios intereses al encontrarse limitados por esta relación romántica con la naturaleza propia de grupos que, desde su concepción de mundo, consideran primitivos o históricamente superados.⁵⁴

las injusticias testimoniales también pueden hacerse presentes cuando, por ejemplo, se privilegia un lenguaje técnico y de corte académico a la hora

⁵³ Raúl E. Cabrera Amador, “Pueblos en resistencia frente al extractivismo de recursos naturales”, en Juan Carlos Domínguez [coord.], *Megaproyectos, desplazamientos forzados y reasentamiento involuntario en México: testimonios y reflexiones*, México, Contemporánea Sociología/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Conacyt, 2017, pp. 39 y 40.

⁵⁴ Rodrigo Gutiérrez Rivas y Edmundo del Pozo Martínez, *De la consulta a la libre determinación de los pueblos. Informe sobre la implementación del derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en México*, México, IJ-UNAM/Fundación para el debido proceso/Fundar, 2019.

de narrar las afectaciones ambientales que sufre una comunidad. Es más, incluso podríamos sostener que uno de los ejes que favorecen y mantienen el colonialismo epistemológico emana precisamente de esta asimetría en la confianza y credibilidad que se le deposita a un discurso. Lo anterior no busca defender una suerte de relativismo extremo en el cual todo discurso debiera gozar de la misma credibilidad sino simplemente señalar un hecho mucho más pedestre: otorgarle cierta credibilidad a un saber no hegemónico no implica juzgarlo igualmente verosímil que un saber científico pero sí implica tomar distancia de la idea de que los discursos no científicos poseen nula credibilidad. Esto último casi que podría juzgarse como un vicio epistémico muy frecuente que produce injusticias testimoniales y que lleva al silenciamiento o incluso el atragantamiento de múltiples comunidades. Peor aún, este vicio acrecienta el colonialismo epistémico pues no sólo periferaliza a otros saberes sino que literalmente los reduce a mitos y obliga a dichas comunidades a articular sus vivencias a través de un relato objetivo y propio de las ciencias incluso a costa de poder enunciar los costos que la crisis ambiental tiene para su Mundo-de-la-vida.⁵⁵

Lo remarcable y lo que tienen en común estos ejemplos recién enunciados es el hecho de que la injusticia epistémica de parte de los sistemas dominantes (médico, educativo, jurídico, etc.) no solamente termina en la incomprensión o en la producción de paradigmas o discursos que excluyen a las personas y comunidades indígenas, sino que escalan hasta consecuencias actitudinales, en políticas públicas y generación de estructuras excluyentes.

DISCRIMINACIÓN E INJUSTICIA EPISTÉMICA

Puede presumirse que los prejuicios negativos injustificados tienen relación causal con actos discriminatorios. Las falsas creen-

⁵⁵ Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, p. 195.

cias una vez instaladas en el imaginario colectivo,³⁶ no nos piden pruebas o garantías para tomarlas por válidas. De manera que una vez compartidas y asumidas por las mexicanas y mexicanos que actúan desde los contextos no-indígenas y las esferas del poder, operan como aserciones válidas que pretenden justificar los actos discriminatorios como si fueran consecuencia lógica de los fallos epistemológicos, comportamentales e incluso morales, del grupo en cuestión. Cuando existen en el imaginario social contenidos que menosprecian las capacidades epistemológicas de todo un colectivo, que desprecian sus competencias para construir conocimientos valiosos, generar discursos y aportes socioculturales significativos, se ejerce sobre ellos un tipo de violencia que puede ser llamada violencia epistémica. Puede y de hecho deriva en violencia cultural, la cual generalmente es difícil de visibilizar. Lo que ciertamente ayuda a traer a la luz este tipo de violencia es el análisis de las causas de la discriminación estructural que sufren estas personas y grupos, cuya desvalorización como agentes sociales, generadores de conocimiento y cultura, conduce a tolerar e incluso justificar diversos actos de discriminación hacia ellos.³⁷

Volviendo a los ejemplos que antes expusimos, los prejuicios que impiden reconocer la validez de los puntos de partida epistemológicos de las personas y colectivos indígenas son los mismos que justifican la discriminación en el ámbito médico, educativo y jurídico en nuestro país.

³⁶ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 68.

³⁷ Entiendo como discriminación toda limitación o cancelación del acceso a derechos y oportunidades, con base en prejuicios o estereotipos prejuiciosos, relacionados con la identidad o la adscripción grupal. El menoscabo y la limitación de los derechos, entonces, es un daño que inicia a partir de los prejuicios. *Cfr.* Jesús Rodríguez Zepeda, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006, p. 140.

1. En el ámbito médico: subordinando la medicina tradicional a los criterios del sistema médico dominante, ignorando la necesidad de fortalecer investigaciones en ese campo o de destinar presupuesto para su promoción y desarrollo.⁵⁸ Con ello las personas indígenas tienen dificultades para ser atendidas médicamente según sus convicciones y sistemas de creencias, al menos en el mismo nivel en que esto se procura para el resto de las mexicanas y mexicanos (que confían en los tratamientos alópatas propios del sistema médico nacional). Intento mostrar cómo se les excluye como generadores de conocimiento válido por el mero hecho de ser indígenas.
2. En el ámbito educativo sucede que la injusticia epistémica y hermenéutica, tal como intentamos señalar arriba, pretende justificar la imposición del español como lengua más apta para el conocimiento válido dejando en un espacio casi ornamental, lúdico o romántico a las lenguas indígenas del país. Con ello las niñas y niños indígenas mexicanos son discriminados al no recibir educación significativa, de calidad, con pertenencia cultural y en su lengua como el resto de infantes del país. El primer hecho de discriminación es justamente la subasignación de recursos al sistema intercultural bilingüe con respecto al nacional no indígena. Pero

⁵⁸ De hecho “nombrar a los conocimientos otros como ‘tradicionales’ para distinguirlos del conocimiento científico, ya *de facto* implica una relación de dominación epistémica, es decir, encubridora y de carácter moderno-colonial. Es por eso por lo que Mignolo considera que el concepto de conocimiento tradicional se inventó para legitimar la epistemología imperial”. Cfr. Yilson Beltrán, “Violencia epistémica en la protección de los conocimientos tradicionales”, en *Ciencia Política*, vol. 12, núm. 24, agosto de 2017, pp. 115-136. También puede consultarse Walter Mignolo, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado Torres, *(Des)colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006, pp. 11-24.

también lo es el hecho de que los saberes tradicionales han sido relegados del sistema educativo nacional.³⁹

3. En el ámbito jurídico, a pesar de la protección que otorgan tanto los tratados internacionales como las legislaciones domésticas a los derechos individuales y colectivos indígenas, en la práctica el pluralismo jurídico nacional es asimétrico, pues detrás de la idea de que estos grupos se rigen por “usos y costumbres” subyace la convicción generalizada de que se trata de un estatus prejurídico. Aunado a esto, sus convicciones acerca del territorio y la armonía con la naturaleza, incompatibles con la idea de progreso y acumulación, suelen ser juzgadas como un impedimento para el desarrollo de la economía nacional. De manera tal que el no considerar su capacidad de veto ante las amenazas de megaproyectos o al no asumir la validez de sus sistemas normativos propios para la toma de decisiones al respecto, pueda ser sopesado como discriminación y violencia. En palabras del intelectual zapoteco serrano, el maestro en Antropología, Jaime Martínez Luna, “[n]o hay peor discriminación que la que se ejerce con la aplicación de las leyes externas”.⁴⁰

HACIA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL Y LA AMPLIACIÓN DE HORIZONTES DE SENTIDO

Pero ¿cómo llegó a pasar esto?, ¿por qué se instalaron con tanta fuerza estas falsas creencias en el imaginario colectivo de la gran mayoría de los mexicanos y mexicanas? Y ¿qué podemos

³⁹ Pavón, *op. cit.*, pp. 338 y 339.

⁴⁰ Martínez Luna, *op. cit.*, p. 72.

hacer respecto a este tipo de injusticias? Existen varias posibles explicaciones ante esto, por ejemplo el hecho de que México se haya constituido como nación a través de un proyecto blanco, de blanqueamiento paulatino de la población, aunque disfrazado de mestizaje⁴¹ y, posteriormente, agudizado con el proyecto de modernización del país.

La explicación que otorga Boaventura de Sousa Santos es que nuestras sociedades actuales todavía se enfrentan con dinámicas colonialistas. Se trata de un colonialismo interno simulado que aparentemente no opera en términos políticos e institucionales, pero está instalado en las subjetividades y los prejuicios colectivos. Puede ser clasificado, por tanto, como un problema de origen epistémico.

Según este autor, existen al menos cinco modos de producción de ausencias o de no existencias que producen este colonialismo: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.⁴² La contraparte está dada por los valores hegemónicos representados por lo científico, lo desarrollado, lo superior, lo universal y lo productivo. Valores que precisamente han servido históricamente para legitimar la dominación sobre los pueblos indígenas. Las categorías anteriores son manifestación de un ejercicio continuado de violencia epistémica que produce la figuración del silenciamiento y la no-existencia del otro lado de la línea trazada por lo que él denomina pensamiento abismal. Esto

⁴¹ Cfr: Sandra Anchondo Pavón, “La mestizofilia en México. El racismo encubierto de un discurso supuestamente integrador”, en Valeria López Vela y Adán García Fajardo [eds.], *El poder de la palabra: discursos de odio*, México, CASDH/MMYT, 2015, p. 188.

⁴² De Sousa Santos, *op. cit.*; Boaventura de Sousa Santos, “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”, en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, Clacso, 2006, pp. 13-41.

se traduce en que las condiciones epistemológicas han sido impuestas por la epistemología occidental moderna.

La visibilidad de las formas válidas de conocimiento se erigen entonces sobre la invisibilidad de otras formas de conocimiento, que no pueden ser adaptadas a ninguna de estas llamadas ciencia, derecho, medicina, filosofía o teología, por ejemplo. Los otros saberes aparecen como inconmensurables y luego desaparecen como no existentes, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los conocimientos reconocidos. Antes de desaparecer, el momento previo puede ser de discriminación no reconocida y de marginación pretendidamente justificada.

Para Boaventura de Sousa, las formas cognitivas que surgen de la tensión dialéctica de la modernidad son el conocimiento-emanipación, entendido como la trayectoria que va desde la ignorancia a un estado de saber (solidaridad); y en segundo lugar el conocimiento-regulación o la trayectoria que va desde la ignorancia (caótica) a un estado de saber denominado orden.⁴⁵ De esta manera, la identificación ciencia-modernidad subordina cualquier otra forma de conocimiento y las condena primero al menosprecio y exclusión, y con el tiempo al epistemicidio aludiendo a la ignorancia y al desorden implícitos en ellas.

En palabras de Mandujano Estrada, la jerarquización “confina lo tradicional, en cuanto no-moderno, a la forma cognitiva, más baja, que es el conocimiento marginal, conocimiento informal o etnociencia (el conocimiento local)”.⁴⁴ Un hacer de un mundo in-

⁴⁵ Cfr. Miguel Mandujano Estrada, “Justicia epistémica y epistemología del sur”, en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 10, enero-junio de 2017, pp. 148-164.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 152.

ferior encima del cual “se abre el espacio axiomático de la ciencia inmaculada”.⁴⁵

En este sentido, los conocimientos y saberes indígenas quedan subsumidos a las categorías de creencias, idolatría, práctica mágica, hechicería, superstición, pensamiento mágico, pensamiento primitivo, etc., dando lugar a la marginación y después al epistemicidio (aparentemente justificado porque son saberes concebidos como incomprensibles o inexistentes para la mayoría dominante).

Si la experiencia social dominante de mundo conmina lo indígena (por no moderno, marginal, local, inferior y estéril) es fácil comprender que la medicina tradicional sea menospreciada, las lenguas indígenas sean consideradas particulares y poco aptas para el conocimiento científico y sus “usos y costumbres” se tomen por primitivos o prejurídicos (siguiendo los ejemplos que hemos dado en este texto) y ni siquiera se persigan las formas de discriminación que de ello deriva, se normalicen.

Frente a esto, De Sousa Santos explica que la experiencia social del mundo es en realidad más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y está dispuesta a reconocer y que esta riqueza está siendo desperdiciada. Para combatir este desperdicio él propone un modelo distinto de racionalidad. El fundamento de dicho modelo está en primer lugar en considerar que la comprensión del mundo excede la comprensión “occidental” dominante. A partir de que esta comprensión es limitada, desvela el mecanismo por el que crea y legitima el poder: las concepciones de tiempo y temporalidad lineal que ponen énfasis en el progreso infinito.⁴⁶

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ La principal característica de la concepción occidental de la racionalidad es que contrae el presente y expande el futuro de manera infinita.

Su proyecto de ampliación epistémica es llamado el modelo de la razón cosmopolita subalterna y es al mismo tiempo un proyecto de inclusión. Se trata de una propuesta que invita a pensar nuevos horizontes civilizatorios y exige otros tipos de conocimiento y otros tipos de relación entre conocimiento y vida humana. Promueve la construcción de una contrahegemonía epistémica como un acto de justicia y reparación radical (no por capas o segmentos inconexos, sino integral). De Sousa parte de una necesidad de buscar un entendimiento cada vez más profundo dentro de la diversidad cultural que él llama ecología de saberes.⁴⁷ De esta manera, si lo que necesitamos es ir a la luna, buscaremos un diálogo científico y validaremos el conocimiento desde ahí, pero si lo que queremos es preservar la biodiversidad del Amazonas o de la selva chiapaneca, en cambio, necesitamos conocimiento ancestral indígena. Presenta algo así como un diálogo intersubjetivo e intercultural multidireccional con sentido pragmático. La propuesta del portugués invita a la conservación de saberes diversos y a la validación de puntos de partida epistemológicos y formas de conocimiento, de concepción del mundo y de vida humana buena, igualmente válidas. Esto abre la posibilidad de la inclusión de personas y grupos diversos en un sistema amplio y abierto epistémicamente, esta apertura impacta de manera directa en el grado de inclusión e igualdad de trato que permita una sociedad determinada. Desde esta propuesta tienen cabida en igualdad de condiciones que otros saberes llamados médicos, educativos o jurídicos, los saberes de

⁴⁷ Valga decir que Boaventura de Sousa escapa, o al menos cree escapar, del relativismo, anclado en un pragmatismo que lo lleva a no descalificar todos aquellos saberes que puedan tener sentido en el contexto cultural adecuado. Su planteamiento no es relativista sino que propone lo que él llama una ecología de saberes en convivencia.

medicina tradicional indígena, las lenguas indígenas, los sistemas de derecho propio, etcétera.

Ahora bien, hay ciertas claves importantes a seguir para perseguir este ideal anticolonialista. Debemos evitar la razón indolente (razón perezosa) que puede tomar al menos cuatro formas:

1. La razón impotente (renuncia a pensar porque no puede hacer nada contra lo que le viene de fuera).
2. La razón arrogante (se imagina incondicionalmente libre).
3. La razón metonímica (toma la parte por el todo).
4. La razón proléptica (da por hecho que conoce todo sobre el porvenir).

En la obra de De Santos la indolencia es el cimiento de la razón colonial, manifestación del conocimiento hegemónico occidental y de la cerrazón hermenéutica. Específicamente, la razón metonímica y la razón proléptica son la respuesta del occidente capitalista para la marginación cultural y epistémica del resto de la realidad, precisamente lo que ha ocasionado, de origen, la discriminación de lo indígena en toda América.

Me parece que para notar esta necesidad y querer evitar la indolencia se requiere un giro virtuoso, esto que Fricker llama actitud crítica antiprejuiciosa o justicia hermenéutica. Sin embargo, no basta con fomentar ese hábito personalmente y hace falta dar también el paso adelante al que nos invita Boaventura de Sousa: se necesita una revolución epistémica estructural integral. Según Guerrero Mc Manus, Miranda Fricker acierta en denunciar la falta de un vocabulario interpretativo que permita reconocer las injusticias epistémicas, y en el hecho de requerir corregir los prejuicios que generan inequidades a través de virtudes epistémicas

pero piensa que le hace falta ampliar su análisis hacia el diálogo intercultural y, sobre todo, ubicar a las injusticias epistémicas más allá de lo estrictamente individual, pues suponen también una dimensión irreductiblemente colectiva.⁴⁸

La indolencia se combate haciendo emerger la epistemología alternativa, cosmopolita y subalterna que preside los conocimientos y su estructuración. La solución propuesta se puede realizar por medio de tres programas sociológicos que abrirán paso a este nuevo tipo de racionalidad: una sociología de las ausencias (para expandir el presente), una sociología de las emergencias (para contraer el horizonte de futuro que ha ampliado artificialmente la modernidad) más un trabajo de traducción capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. La solución tripartita permitirá evitar las injusticias epistémicas que preocupan tanto a De Sousa como a Fricker y que producen la discriminación múltiple de que son víctimas las personas y comunidades indígenas a causa de su diferencia.

Así las cosas, De Sousa Santos abre una posibilidad para evitar los modos de injusticia epistémica que denuncia también Fricker. Sin embargo, la radicalidad de su postura trasciende la propuesta de la filósofa inglesa, apenas enfocada en las virtudes personales, individuales, de quien desea comprender más allá de sus sesgos, pues lo que el profesor de Coimbra exige a fin de evitar la producción de seres marginales, sujetos cosificados y prácticas de desperdicio epistémico para todos, consiste en cambiar los modos de producción de la no existencia⁴⁹ por la lógica de la ecología de saberes, prerrequisito del diálogo epistemológico y debate de co-

⁴⁸ *Cf.*: Guerrero Mc Manus, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁹ Entiéndase lo ignorante, residual, primitivo, premoderno, subdesarrollado, folclórico, local, improductivo o contrario al progreso.

nocimientos, condición de posibilidad de la inclusión de sujetos divergentes según los criterios epistemológicos dominantes.

De Sousa afirma, por ejemplo, que el tiempo lineal es sólo una posibilidad entre otras concepciones del tiempo, y con ello permite dismantelar las relaciones de dominación basadas en jerarquías entre temporalidades que reducen la experiencia social a la condición de residuo. Confronta el concepto de colonización buscando una nueva articulación entre los principios de igualdad y diferencia, en el reconocimiento mutuo y abriendo un espacio a la posibilidad de iguales diferencias y reconocimientos recíprocos, propone recuperar las aspiraciones universales ocultas y valorar los sistemas alternativos de producción, de economía popular, de cooperativismo, etc. La propuesta debe analizarse porque, como consecuencia, esta apertura evitará la discriminación y la marginación de personas y comunidades indígenas desde su raíz epistémica.

CONCLUSIONES

El daño que conlleva la discriminación estructural también empieza por los prejuicios. La serie de ejemplos que aparecen en el texto son útiles para notar cómo actúan estos prejuicios que producen la injusticia epistémica y están conectados con la discriminación en un círculo vicioso, haciendo que las personas de origen indígena (que lo parecen o se autoadscriben como tales) tengan afectaciones a sus vidas concretas. De la misma manera las comunidades son negadas, excluidas o minusvaloradas por esta serie de discursos sistemáticos que no toleran las epistemologías alternativas y niegan su existencia de modo que alimentan la discriminación. Los regímenes dominantes de saber y la opresión de estas

personas y pueblos pueden combatirse tanto en el nivel personal (cultivando virtudes epistémicas y aplicándolas como correctivos) o de un modo estructural integral como el que propone Boaventura de Sousa Santos. De ahí que las propuestas de Miranda Fricker y de De Sousa me parecen compatibles y complementarias. Esto es porque, aunque Fricker reconoce dinámicas grupales y riesgos estructurales que afectan la posición de los individuos y que éstos pueden conformar grupos identitarios, De Sousa Santos se compromete mucho más con una propuesta de cambio estructural que alivie la desigualdad social y la exclusión de saberes que produjeron la modernidad y la colonialidad de forma conjunta e interdependiente.⁵⁰

Para este autor el conocimiento moderno, la ciencia moderna y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal, productor de ausencias y diferencias irreconciliables, y propone un proyecto emancipatorio posabismal que puede iniciar por visibilizar las injusticias epistémicas y revertirlas admitiendo la necesidad de una ecología de saberes, que permitan la copresencia de diversas epistemologías y el verdadero diálogo intercultural sin jerarquías dominantes y sin exclusiones. La copresencia de saberes que propone el portugués no elimina a la tradición indígena en el diálogo de saberes.

He tratado de invitar a pensar en los modos en que las personas y los pueblos indígenas son despojados de su carácter de sujeto epistémico, portadores de un paradigma epistemológico silenciado por el modelo cultural dominante.⁵¹ La imposición del imaginario cultural moderno “occidental” conocida como colonialidad

⁵⁰ Tirado Pulido, *op. cit.*, p. 185.

⁵¹ Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 50.

ha facilitado la discriminación estructural contra las personas y los pueblos indígenas, que conduce a la afectación de varios aspectos de justicia epistémica. Mientras que este tipo de injusticias, a su vez, alimenta las dinámicas discriminatorias y los círculos de opresión.

Quienes interpretan y argumentan desde los espacios de poder y el privilegio epistémico no sólo han de considerar proposiciones, principios, argumentos, reglas, inferencias o conclusiones,⁵² sino también sus puntos de partida epistemológicos y su actitud frente al interlocutor. Autores como Daniel Cohen, Andrew Aberdein o Mario Gensollen insisten en que para entablar el diálogo y resolver conflictos argumentando es recomendable estar dispuestos a no tener la razón a toda costa y, sobre todo, hace falta estar dispuestos a convertirnos en personas virtuosas, entre cuyas aptitudes se encuentre precisamente la de escuchar activa y respetuosamente. Esto es, como rasgo principal del carácter del buen hermeneuta o del buen argumentador estarán, más allá de sus capacidades cognitivas, elocutivas y técnicas de interpretación o argumentación, la decencia, la humildad epistémica, la apertura y el cuidado del interlocutor.⁵³

En este sentido, podríamos incluir la propuesta de Fricker, de evitar las injusticias epistémicas y la de Boaventura de Sousa Santos, quien apuesta por la objetividad situada y la ecología de saberes en convivencia como una forma de intercambio epistémico genuino y respetuoso. Si los saberes con los que contamos son incompletos, incluidos los frutos de la ciencia moderna, construir una contrahegemonía epistémica no es solamente un asunto de

⁵² Cfr. Daniel. H. Cohen, "Virtue, in context", en *Informal Logic*, vol. 33, núm. 4, 2013, pp. 471-485.

⁵³ Cfr. Gensollen, *op. cit.*, pp. 115-132.

justicia histórica o un modo de necia resistencia, se trata de un universo epistémico que puede enriquecernos a todos de maneras insospechadas y al mismo tiempo abrazar formas de justicia situada evitando sesgos y prejuicios, que terminen por empujarnos a producir acciones que marginen o discriminen a personas y grupos a causa de sus creencias, puntos de partida epistémicos o modos de concebir el mundo.

Si dejamos de marginar cultural y epistemológicamente a las realidades distintas a la dominante, podríamos hacer emerger una razón alternativa, cosmopolita y subalterna, que presida los conocimientos y su estructuración⁵⁴ y evite desde el origen la marginación y la discriminación de personas y grupos por injusticias hermenéuticas. Esto puede realizarse por medio de los tres programas sociológicos que rescaté en el texto y que abrirán paso a una racionalidad cosmopolita: 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. El reconocimiento de otras formas de saberes, antes marginales, podría ampliar el mundo⁵⁵ y con esta ampliación evitar las múltiples formas de discriminación que hoy sufren los colectivos, las comunidades y las personas indígenas en nuestro país.

⁵⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Foro Social Mundial: manual de uso*, Barcelona, Icaria, 2005, pp. 154 y 155. También Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez, 2006, p. 89.

⁵⁵ Las lógicas de la monocultura y el rigor del conocimiento que convierten a la ciencia moderna y la alta cultura en el último criterio de verdad producen la ignorancia, la incultura, lo residual, lo primitivo, premoderno, simple, residual, inferior, irrelevante. Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 160-162; Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo...*, pp. 95-98.

BIBLIOGRAFÍA

- Aberdein, Andrew, “Virtue in argument”, en *Argumentation*, vol. 24, núm. 2, 2010, pp. 165-179.
- Anchondo Pavón, Sandra, “La mestizofilia en México. El racismo encubierto de un discurso supuestamente integrador”, en Valeria López Vela y Adán García Fajardo [eds.], *El poder de la palabra: discursos de odio*, México, CASDH/MMyT, 2015.
- _____, “¿Educación en lengua indígena o de calidad? La discriminación bajo esta falsa dicotomía, la historia de su gestación y los compromisos constitucionales para eliminarla”, en Juan Antonio Cruz Parceró [coord.], *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*, México, Centro de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020, pp. 325-362.
- Barreda, Andrés, “Biopiratería y resistencia en México”, en *El Cotidiano*, vol. 18, núm. 110, noviembre-diciembre de 2001, pp. 21-39.
- Beltrán, Yilson, “Violencia epistémica en la protección de los conocimientos tradicionales”, en *Ciencia Política*, vol. 12, núm. 24, agosto de 2017, pp. 115-136.
- Cabrera Amador, Raúl E., “Pueblos en resistencia frente al extractivismo de recursos naturales”, en Juan Carlos Domínguez [coord.], *Megaproyectos, desplazamientos forzados y reasentamiento involuntario en México: testimonios y reflexiones*, México, Contemporánea Sociología/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Conacyt, 2017, pp. 37-62.
- Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998.

- Centro Prodh, “Jacinta Francisco Marcial”, en Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A. C. En <<https://centroprodh.org.mx/casos-3/jacinta-francisco-marcial/>> (fecha de consulta: 12 de abril de 2021).
- Cohen, Daniel. H., “Virtue, in context”, en *Informal Logic*, vol. 33, núm. 4, 2013, pp. 471-485.
- Correa Muñoz, Mario Enrique y Dora Cecilia Saldarriaga Grisales, “El epistemicidio indígena latinoamericano. Algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial”, en *Revista CES DERECHO*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre de 2014, pp. 154-164.
- De Sousa Santos, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, trad. de Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Bogotá, Uniandes/Siglo del Hombre Editores, 1998.
- _____, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, trad. de Joaquín Herrera Flores, Fernando António de Carvalho Dantas, Manuel Jesús Sabariego Gómez, Juan Antonio Senent de Frutos y Alejandro Marcelo Médici, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- _____, *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència post-moderna*, Valencia, Xàtiva/Denes, 2003.
- _____, [coord.], *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, FCE, 2004.
- _____, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005.
- _____, *Foro Social Mundial: manual de uso*, Barcelona, Icaria, 2005.

- _____, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez, 2006.
- _____, *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*, Londres, Verso, 2006.
- _____, *La universidad popular del siglo XXI*, Perú, Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global/UNMSN, 2006.
- _____, “La Sociología de las ausencias y la Sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”, en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, Clacso, 2006.
- _____, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009.
- Díez Fischer, Francisco, “La hermenéutica de Gadamer como escucha tras las huellas ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”, en *Escritos*, vol. 26, núm. 56, 2018.
- Dotson, Kristie, “Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing”, en *Hypatia*, vol. 26, núm. 2, 2011.
- Escalante, Yuri, *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*, México, Juan Pablos Editor, 2015.
- Fricke, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Gadamer, Hans George, *Verdad y método*, vol. I, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1996.
- _____, *Verdad y método*, vol. II, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992.
- _____, *Educar es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000.

- Gascón Salvador, José Ángel, “¿Es posible (y deseable) una teoría de la virtud argumentativa?”, en *Actas I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, vol. XI, 2015.
- Gensollen, Mario, “Virtudes argumentativas: hacia una cultura de la paz”, en *Euphyía*, vol. 6, núm. 11, 2018.
- Gilligan, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1986.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, trad. de Leonor Guinsberg, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan, “Injusticias epistémicas y crisis ambiental”, en *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 42, núm. 90, enero-junio de 2021.
- Gutiérrez Rivas, Rodrigo y Edmundo del Pozo Martínez, *De la consulta a la libre determinación de los pueblos. Informe sobre la implementación del derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en México*, México, IJ-UNAM/Fundación para el Debido Proceso/Fundar, 2019.
- Koselleck, Reinhart y Hans George Gadamer, *Historia y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina, Barcelona, Paidós, 1997.
- Köster, Anne Julia, “Educación asequible, accesible, aceptable y adaptable para los pueblos indígenas en México: una revisión estadística”, en *Alteridad. Revista de Educación*, vol. 11, núm. 1, 2016.
- Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar: enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés Editores, 2008.
- Mandujano Estrada, Miguel, “Justicia epistémica y epistemología del sur”, en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 10, enero-junio de 2017.
- Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca-México, Conaculta/Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú, 2010.

- Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- _____, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado Torres, (*Des) colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.
- _____, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.
- Olivé, León, “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”, en Luis Tapia [coord.], *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Clacso/Muela del Diablo Editores/Comunas/CIDES/UMSA, 2009.
- Ortega Soriano, Ricardo Alberto, “La política sobre la técnica: algunos obstáculos no jurídicos para la justiciabilidad de los derechos económicos, sociales y culturales en las democracias constitucionales”, en Juan Antonio Cruz Parceró [coord.], *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917*, México, Centro de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, 2020.
- Pettigrove, Glen, “Is virtue ethics self-effacing?”, en *Journal of Ethics*, vol. 15, 2011.
- Portocarrero, Ana Victoria, “Retos de la inclusión social en las instituciones de educación superior. Vínculos entre interseccionalidad y justicia epistémica”, en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Avila [eds.], *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones*

- de Educación Superior*”, Berlín, Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2013.
- Prensa Comunitaria, “Domingo Choc sí era científico maya, carta de la ETH Zurich, Universidad de Europa Continental”, en *Prensa Comunitaria*. En <<https://www.prensacomunitaria.org/2020/06/domingo-choc-si-era-cientifico-maya-carta-de-la-eth-zurich-universidad-de-europa-continental/>> (fecha de consulta: 10 de abril de 2021).
- Pulido Tirado, Genara, “Violencia epistémica y descolonización del conocimiento”, en *Sociocriticism*, vol. XXIV, núms. 1 y 2, 2009.
- Rivera, Cecilia, “Las lenguas de la ciencia y la academia no son las lenguas de la inclusión”, en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Avila [eds.], *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior”*, Berlín, Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2013.
- Rodríguez Zepeda, Jesús, *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred, 2006.