

COLECCIÓN PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

**SABER COLECTIVO
Y PODER POPULAR**

TENTATIVAS SOBRE ORLANDO FALS BORDA

Saber colectivo y poder popular

Tentativas sobre Orlando Fals Borda

Nicolás Armando Herrera Farfán

COLECCIÓN

Pensamiento Latinoamericano

Ediciones
desde abajo

EDITORIAL
EL COLECTIVO 

BUENOS AIRES, 2018

Herrera Farfán, Nicolás Armando

Saber colectivo y poder popular. Tentativas sobre Orlando Fals Borda -
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El Colectivo, 2018.

148 p. ; 20 x 14 cm. - Colección Pensamiento Latinoamericano

ISBN 978-987-1497-91-1

1. Sociología. I. Título.
CDD 301

Diseño de tapa: Alejandra Andreone

Diagramación interior: Francisco Farina

Corrección: Julieta Santos

Foto de tapa: Orlando Fals Borda con campesinos y
campesinas en la década de 1950. Archivo Central e
Histórico Universidad Nacional de Colombia.

Editorial El Colectivo

www.editorialelcolectivo.com

contacto.elcolectivo@gmail.com


Facebook: Editorial El Colectivo

Ediciones Desde Abajo

www.desdeabajo.info


Bogotá D.C., Colombia

Copyleft

 Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

 **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor/a, editorial, año).

 **No comercial:** se permite la utilización de esta obra con fines no comerciales.

 **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** sólo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

*Nuestra virtud mayor es la creatividad y, sin embargo,
no hemos hecho mucho más que sobrevivir a doctrinas
recalentadas y guerras ajenas,
herederos de un Cristóbal Colón desventurado que nos
encontró por casualidad
cuando andaba buscando las Indias.*

Gabriel García Márquez

“Ilusiones para el siglo XXI”, 1999

A Susana y Jaime, quienes me enseñaron a pensar,
como una linda manera de volar.

Índice

Prólogo. <i>Por Miguel Ángel Beltrán Villegas</i>	11
Hoja de ruta	17
Los orígenes	23
La sociología colombiana	37
Crisis con el paradigma dominante	45
Hacia un nuevo paradigma	55
Investigación-Acción Participativa (IAP)	77
Kaziyadu: el renacer político desde la IAP	99
Vigencia de Fals Borda. A manera de conclusión espiralada	115
Epílogo. Orlando Fals Borda: un intelectual orgánico sentipensante. <i>Por Hernán Ouwña</i>	119
Voces consultadas	127
Biblioteca básica de Orlando Fals Borda	139

Prólogo

Luego de un reinado hegemónico del pensamiento neoconservador, que logró afianzarse desde la década de los ochenta en el contexto de la debacle del llamado “socialismo real” y en nuestro continente tuvo como expresión concreta el fracaso de los diferentes proyectos populares junto al retroceso de las fuerzas de izquierda en América Latina, nuevas corrientes del pensamiento crítico han vuelto a abrirse paso en las Ciencias Sociales. De este modo, si “la crisis paradigmática” de los años ochenta alimentó entre muchas/os intelectuales una desencantada visión de la realidad basada en la universalización de los criterios del mercado, la democracia liberal y la gobernabilidad neoliberal como única vía para el desarrollo, es en los últimos lustros cuando este consenso se ha desmoronado y ha ganado terreno, cada vez más, la necesidad de un enfoque crítico para las Ciencias Sociales, de la mano con la emergencia de nuevos procesos políticos y sociales asociados a la construcción de proyectos alternativos.

Esta relegitimación del discurso crítico ha venido acompañada del resurgimiento de una “nueva” generación de académicas/os que, partiendo de una justificada crítica a cierto reduccionismo, voluntarismo e incluso vanguardismo heredados de los sesenta y setenta, ahora se asumen como los portadores de un supuesto modelo “científico” (más bien “cientificista”), con pretensiones de universalidad basado en los principios de una radical separación del campo académico y político, la descalificación de cualquier alternativa popular y la neutralidad valorativa, acompañada de una política de simetrías con la cual pretenden eludir los imperativos éticos derivados del análisis de complejas realidades que, como la colombiana, se hallan inmersas en un prolongado conflicto armado y social.

La consagración de estos estrechos cánones de investigación por un sector cada vez más hegemónico de la academia, suele estar acompañada de ciertas

prácticas que van en contravía de los mismos principios que pregonan. Así, se declaran defensores a ultranza de la libertad de pensamiento, pero descalifican cualquier expresión de conocimiento que no encaje en su particular interpretación de la realidad; rechazan vehementemente la colonización del campo académico por la política, pero sus temas, preguntas y agendas investigativas, siguen rigurosamente los lineamientos trazados por organismos financiadores internacionales o por entes burocráticos que administran la investigación; declaran su abierta condena a cualquier tipo de dogmatismo y confesionalismo pero rinden un culto cuasi religioso a las lógicas del mercado.

Reproduciendo los dilemas decimonónicos de la disyuntiva “civilización o barbarie”, quienes agencian este modelo “cientifista” asumen que el conocimiento sólo puede ser científico si se produce en las universidades, circula en revistas indexadas y es presentado en el idioma imperial. Con una actitud de arrogancia intelectual que sólo denota la incapacidad de pensar con esquemas propios, este modelo de academia rechaza el vínculo con otras realidades sociales que vayan más allá de la permanencia del *statu quo*; actitud que el sistema premia con el reconocimiento de su “prestigio” en el mercado mediante la cesión de bienes simbólicos.

Frente a esta neo-positivización de la ciencia y la complaciente aceptación de este remozado neocolonialismo intelectual, se hace necesario volver a las amplias tradiciones del pensamiento latinoamericano, que en un permanente diálogo crítico con otras regiones del mundo conformaron, a partir de la segunda mitad del siglo pasado (para señalar solo una fase reciente de esta trayectoria), un rico acervo de nociones preocupadas por dar cuenta de la naturaleza del capitalismo dependiente, la identidad del pensamiento latinoamericano, así como la unidad y diversidad de América Latina. En esa perspectiva, conceptos como dependencia, capitalismo colonial, heterogeneidad estructural, colonialismo interno y nociones como “lo barroco” y “lo abigarrado” entre otras, fueron fundamentales para imprimir un “giro epistemológico” en las ciencias sociales latinoamericanas, trazando caminos para pensar la experiencia de la complejidad bajo situaciones de dominación a partir de una revalorización de lo propio y lo popular. Labor en la cual estuvieron comprometidos, entre otros pensadores y pensadoras, Sergio Bagú, Antonio García, Paulo Freire, René Zavaleta Mercado, Pablo González Casanova, Florestán Fernández, María Cristina Salazar y Silvia Rivera Cusicanqui quienes trataron –y aún tratan– de develar las raíces de nuestros problemas “a partir de nuestra propia experiencia, de nuestras propias preguntas, de nuestras necesidades y de nuestros sueños”¹.

En el conjunto de estos autores y autoras reviste particular interés la obra del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1925-2008). Así lo ameritan

1 Sosa, Raquel (2011). “Pensar con Cabeza Propia. Educación y Pensamiento Crítico en América Latina”. En: *Cuadernos del Pensamiento Crítico*, No. 45. México: Clacso, 10 de diciembre, p. 1.

sus renovados planteamientos sobre la cuestión agraria; sus reflexiones críticas acerca del sentido de la ciencia, la historia, el Estado y la violencia; su acérrima crítica al “colonialismo intelectual”; sus proposiciones acerca de una “ciencia subversiva”, que busca trascender los estrechos marcos de un racionalismo metodológico para promover el saber y el poder de las mayorías a partir de la memoria y el conflicto; sus reflexiones sobre el ordenamiento territorial vinculadas a los movimientos populares y las organizaciones regionales; su propuesta sobre un socialismo raizal, que desde una perspectiva heterodoxa y antiburocrática, rescata la experiencias y tradiciones culturales del pueblo.

A diez años de su muerte, el libro que el lector tiene en sus manos rinde un homenaje a la memoria de este destacado pensador barranquillero de nacimiento, pero latinoamericanista en sus horizontes vitales. Su autor, el joven psicólogo Nicolás Herrera, emprende una reconstrucción de la vida y obra de Orlando Fals Borda para mostrar cómo se fue forjando en su profusa y dilatada producción intelectual lo que constituye el eje de interés para esta investigación: sus aportaciones al saber colectivo y a la construcción del poder popular desde el paradigma de la llamada Investigación Acción Participativa (IAP), una propuesta de la cual fue pionero Fals y que asumió en su momento, entre otros retos, vincular la teoría con la práctica a través de la praxis transformadora; superar la separación entre sujeto y objeto; aunar las múltiples dimensiones de lo humano; y, potenciar las relaciones entre ciencia social y compromiso militante.

En sus páginas el autor nos ofrece un viaje en torno a la historia intelectual de Orlando Fals Borda, que parte del ambiente social, político y cultural caribeño de los rebeldes años veinte, así como de la religiosidad familiar presbiteriana que acompañaron sus primeros momentos formativos, y se extiende hasta las postrimerías del primer decenio del presente siglo cuando, en medio de los avances de la izquierda continental y ante los atisbos de su muerte, el reconocido sociólogo colombiano deja –en una carta testimonio– los propósitos de toda una vida por reconstruir nuestra sociedad y el *ethos* de tolerancia y paz “en las manos y en los corazones de las nuevas generaciones”². Se trata de la reconstrucción de una trayectoria vital donde el autor del libro nos presenta, a modo de capítulos, las principales estaciones que fueron madurando un fértil pensamiento, en el cual confluye una desbordante imaginación sociológica con una creativa militancia en los sectores subalternos, que lo apartan de los dogmas y ortodoxias de su época.

No está en los propósitos del autor trazar una historia lineal de su pensamiento. Todo lo contrario: entre saltos, cambios y rupturas, afloran a lo largo de los seis capítulos que integran el libro, los rasgos de un pensador

2 Fals Borda, Orlando (2004). “Me queda la angustia de la continuidad”. En: *Revista Foro*, No. 50, junio de 2004, p. 112.

política e intelectualmente disidente cuyos aportes no se circunscriben a los lejanos tiempos de institucionalización de la sociología en el país (donde sin duda jugó un papel de primer orden a partir de sus contribuciones sobre la problemática campesina y la violencia); ni tampoco a sus años, un poco más recientes, de fermentación de su propuesta metodológica sobre la Investigación Acción Participativa (IAP), tras la publicación de su libro *La Subversión en Colombia* (1967). En este sentido, la indagación que nos ofrece Nicolás Herrera rompe estos marcos temporales, para presentarnos un Fals Borda que en los últimos lustros de su existencia “renace políticamente desde la IAP” no sólo con sus propuestas sobre el ordenamiento territorial y el socialismo raizal, sino también con su activa participación político partidaria e institucional, bien como constituyente de la Alianza Democrática M-19, bien como militante del Frente Social y Político, o presidente honorario del Polo Democrático Alternativo (PDA).

La recuperación de esta última fase de su vida tan sospechosamente silenciada por algunos estudiosos de su obra nos descubre, de manera clara y explícita, algunas claves interpretativas que sobre los aportes de Fals Borda nos plantea el autor del libro, y que encuentra afinidades contextuales, éticas y programáticas con otra figura de proyección latinoamericana como lo es el sacerdote, sociólogo y fundador del Frente Unido, Camilo Torres Restrepo. Sus identidades religiosas, sus roles compartidos en la profesionalización de la sociología colombiana (si bien desde ámbitos diferentes pero complementarios), sus convergencias políticas y académicas, sus encuentros epistemológicos, rondan como un insistente fantasma las reflexiones críticas que se despliegan en este libro y llevan a su autor a concluir que la obra falsbordiana “representa una de las fuentes ético-teóricas más importantes para las luchas presentes del “camilismo” (colombiano y continental), es decir, para aquella corriente praxiológica de liberación (teológica, científica y política) que continúa abriendo el camino iniciado por Camilo Torres” (p. 17).

Sin duda estamos ante una lectura interesada que no nace de necesidades y demandas estrictamente sociológicas, algo que el mismo Nicolás se encarga de hacernos saber desde las primeras páginas de la introducción, cuando nos descubre los caminos que lo llevaron a su encuentro con la producción teórica de Fals Borda. Tal confluencia parte del contexto latinoamericano de su trabajo con comunidades oprimidas, que lo aproximan hacia los planteamientos de una psicología de la liberación, con Ignacio Martín-Baró a la cabeza, como parte de una corriente intelectual y política mucho más amplia que desde el decenio de los sesenta y setenta se encargó de repensar y renovar sus campos disciplinarios a la luz de las y los oprimidos y excluidos, y entre quienes cabe citar aquí a Ruy Mauro Marini (Dialéctica de la dependencia), Paulo Freire (Pedagogía del Oprimido), Enrique Dussel (Para una ética de la liberación latinoamericana), Leonardo Boff (Teología del Cautiverio y de la Liberación),

cuyas reflexiones liberadoras transitan caminos variados en sus aproximaciones pero afines en sus preocupaciones con la obra de Fals Borda. Bajo esta mirada cobra pleno sentido la declaración que hace nuestro autor, ya que su punto de entrada para analizar los aportes del sociólogo colombiano es “latinoamericano, tercermundista y camiliano” (p. 18).

Esta lectura no “académica” de Fals Borda, sumada a la preocupación por ofrecer elementos teóricos de debate dentro de la comunidad de investigadoras e investigadores latinoamericanos que trabajan desde una perspectiva vinculada con la praxis liberadora, en modo alguno resta rigor a las interpretaciones que nos ofrece el autor. Por un lado, porque para él es absolutamente claro que, más allá del conocimiento que se produce en los marcos de la investigación universitaria, se encuentra el dilatado espectro de experiencias de los numerosos y diversos sujetos sociales que han puesto en cuestión nuestras certezas gestadas en el marco de un saber académico auto-referido, abriendo nuevos horizontes teóricos, políticos y epistemológicos.

Por otro lado, porque el exhaustivo conocimiento y tratamiento crítico de las fuentes bibliográficas consultadas que respaldan esta investigación, se antepone a cualquier tentación de corte apologético o nostálgico, perfilando el pensamiento de Fals Borda como una construcción viva y dinámica, abierta al diálogo y a la confrontación con otras visiones teóricas. Bajo este lente crítico, las reseñas que se hacen de sus escritos no se limitan a elaborar un simple inventario de sus tesis centrales, sino que logran tejer conexiones esenciales con diferentes autores que se ubican en horizontes teóricos, próximos o lejanos, y que le resultan útiles tanto para reforzar un planteamiento como para controvertirlo.

No sorprende entonces que en las líneas de este libro, encuentren lugar las críticas formuladas por el historiador Charles Bergquist a la *Historia Doble de la Costa*, por la socióloga e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui a la experiencia de “La Rosca”, o por el investigador brasileño Pedro Demo a la Investigación Acción Participativa. Más aún, el autor además de revelar un amplio conocimiento de la literatura existente en torno a la producción teórica de Fals Borda, recupera investigaciones inéditas que, a nivel de tesis doctoral, se han realizado sobre la misma, tanto en Colombia como fuera del país, dando una mayor solidez a sus argumentaciones, a través de la incorporación de estas nuevas fuentes de conocimiento.

Todo lo anterior es el resultado de sucesivas y graduales aproximaciones de nuestro autor al pensamiento de Orlando Fals Borda, las cuales tienen un antecedente importante en la publicación de una antología que, en coautoría con Lorena López y bajo el título *de Ciencia, Compromiso y Cambio Social*, sacaron a la luz la Editorial El Colectivo, y la Fundación Editorial El Perro y La Rana. Sin embargo, es sólo con el estudio introductorio a la segunda

edición de esta antología -que proyectaba publicarse en Colombia y que jamás llegó a la imprenta- cuando cobra cuerpo este libro, que hoy presentamos a un público latinoamericano, y que reviste el gran mérito de confrontar y desafiar las interpretaciones dominantes sobre un pensador a quien pudiéramos aplicar las mismas palabras que en su momento dijera sobre Carlos Marx: “Gracias a su método, a sus formas de trabajo, y aún a sus teorías bien entendidas, podemos retomarlo para perfilar un futuro mejor en nuestras sociedades, para que se cumpla por fin la proyección final de su gran esquema: el paso del reino de la necesidad al de la libertad”³.

Miguel Ángel Beltrán Villegas
Prof. Asociado Departamento de Sociología.
Universidad Nacional de Colombia
Ex preso político

3 Fals Borda, Orlando (1983). “Marx y El Tercer Mundo”. En: Sánchez, Gonzalo y Corral, Hernando (Coords.). *El Marxismo en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, p. 23.

Hoja de ruta

A modo de introducción

Nunca pensé que podría escribir este libro. Esta aseveración no encubre una falsa modestia, sino que, alejado de cualquier lugar de experticia, solvencia y sabihondez, revela los límites materiales, epocales y teóricos para abordar la tarea y destaca la confluencia de contingencias, vicisitudes y azares que lo acunaron.

En el libro, ofrezco una visión de conjunto de la obra de Orlando Fals Borda; sin embargo, no es sólo una descripción, sino mi valoración crítica de su desarrollo. Siguiendo las orientaciones que Antonio Gramsci daba para Lenin y que Manuel Sacristán daba para el propio Gramsci, entiendo por “obra” la síntesis de “lo dicho”, “lo hecho” y “lo sentido”; entonces, considero a Fals Borda un sentipensador multifacético, prolífico y apasionado, intrincado en debates profundos, algunos de los cuales aquí tal vez se esbozan: por ejemplo, no introduzco sus discusiones teológicas ni la finura de la totalidad de sus debates sociológicos, y apenas pincelo sus reflexiones en torno al ordenamiento territorial.

Creo que dicha obra representa una de las fuentes ético-teóricas más importantes del “camilismo”, es decir, aquella corriente praxiológica de liberación (teológica, científica y política) que continúa abriendo el camino iniciado por Camilo Torres Restrepo. Siguiendo a François Houtart (2014), me gusta pensar en la matriz originaria de una perspectiva colombiana que resulta de la síntesis entre las *aspiraciones* de Jorge Eliécer Gaitán, el *sueño* de Camilo y los *análisis* de Orlando, alimentada, por supuesto, con los desarrollos de los marxismos latinoamericanos y las proposiciones que nuestros pueblos han adelantado

en sus luchas históricas y heroicas. Así pues, este trabajo está pensado como insumo para quienes asumen el riesgo esperanzado de construir un mundo más justo y solidario, donde quepamos todas y todos, donde podamos soñar y ser felices, alejados y alejadas del tecnocratismo y la repetición vacía.

Mi punto de partida-llegada a este libro es latinoamericano, tercermundista y *camiliano*. Creo advertir los tres elementos centrales que guían mi aproximación a la experiencia de Orlando Fals Borda: (1) que su obra-memoria y la de Camilo Torres Restrepo son un tejido irrompible e inseparable; (2) que su legado debe situarse en el pensamiento crítico latinoamericano (junto a los pensadores y pensadoras de la segunda mitad del siglo XX); y (3) que su obra debe comprenderse como confluencia de espiritualidad y razón, lo que equivale a decir: de teología, pensamiento crítico y proyecto de liberación.

Mis planteamientos están expuestos en seis capítulos. En el primero, me ocupo de sus orígenes, destacando el *ethos* caribeño, el ambiente familiar, la influencia de la música y la teología, y sus estudios sociológicos norteamericanos.

En el segundo capítulo, avanzo con su protagonismo en la institucionalización de la sociología académica colombiana, sus diálogos con Camilo Torres y su rol en el Departamento y la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia.

En el tercer capítulo me intereso por los elementos que promueven su crisis con el paradigma científico dominante (prototípicamente *moderno*) y que deviene en su salida de la cátedra universitaria.

En el capítulo cuarto, doy cuenta de la aventura adelantada desde La Rosca de investigación-acción, su trabajo y vivencia con el campesinado organizado de la costa caribe colombiana y su tránsito epistémico hacia un nuevo paradigma.

El quinto capítulo alude a las elaboraciones teórico-prácticas de su proposición alternativa, un recorrido de cerca de una década y una aproximación a su concepción del marxismo. Fundamentalmente, este apartado se centra en la Investigación-Acción Participativa: su caracterización, sus aportes y tensiones, y algunas críticas recibidas.

En el sexto capítulo, valoro los desarrollos de sus últimas décadas: su etapa reflexiva, sus proposiciones sobre el ordenamiento territorial y socialismo raizal, y sus actuaciones político-partidarias y político-institucionales, ya sea como miembro de la Asamblea Nacional Constituyente, como militante del Frente Social y Político o como presidente honorario del Polo Democrático Alternativo.

Como conclusiones, pongo en diálogo sus proposiciones con otros desarrollos, expresiones y experiencias contrahegemónicas latinoamericanas, en una articulación neoparadigmática. Y, seguidamente, listo las que considero sus obras más relevantes, junto a las antologías aparecidas entre 2009 y 2017.

A diez años de la muerte de Orlando Fals Borda y a dieciséis años de los asesinatos de los compañeros Darío Santillán y Maximiliano Kosteki, estalla la ficción democrática del liberalismo-burgués, que pretende hacer compatibles la autodeterminación de los pueblos con los intereses del capitalismo. La guerra mundial que emerge ante nuestros ojos -pero que viene gestándose desde comienzos del siglo XXI con mayor fiera-, es de la ambición transnacional contra los pueblos, agudizando una crisis civilizatoria que simultáneamente provoca genocidios, ecocidios, epistemicidios, *ethoscidios* y espiritualicidios, y que busca achatar las utopías e imponer los discursos derrotistas.

En medio de este panorama, la obra de Orlando Fals Borda emerge como una botella en el mar de la historia, con un mensaje que puede servir de “punta de lanza” para configurar y reconfigurar las tareas del campo popular y permitir que se abran las “grandes alamedas” de la crítica universitaria. A cincuenta años del convulsivo 1968, no pierden vigencia sus proposiciones comprometidas, militantes y contrahegemónicas.

A Orlando no tuve el privilegio de conocerlo. Cuando él cursaba sus últimos años de vida, yo aún era un joven provinciano convencido de que las grandes personalidades estaban alejadas del resto de los mortales. Sin embargo, creo que su hálito sigue iluminando el camino y su energía cósmica nos tutela, como lo hacen, entre otras, las de Camilo Torres, Berta Cáceres e Ignacio Martín-Baró.

Recorrido y agradecimientos

Supe por primera vez de Orlando Fals Borda en 2007, a través de la lectura de Ignacio Martín-Baró, aquel entrañable español-salvadoreño que lanzó al viento unas semillas de liberación para la Psicología que siguen cosechándose a lo largo de estas tres décadas de su partida. En su célebre artículo “Hacia una Psicología de la liberación”, escrito en 1986, se apoyaba en las reflexiones de Fals Borda de su libro *Conocimiento y poder popular*, para proponer la recuperación de la memoria histórica como una de las tareas urgentes de la Psicología Latinoamericana.

De alguna manera, la conjunción de pistas recibidas del estudio de Orlando e Ignacio me trajeron a Buenos Aires, 9 días después de la muerte de Fals Borda, hace ya una década, para cursar estudios de posgrado en Psicología Social Comunitaria. Allí tuve la segunda referencia cuando mi profesora de Metodología de la Investigación (Graciela Zaldúa) pidió un reconocimiento a la memoria del fallecido. Entonces, yo tenía en mi poder la quinta edición de *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*, que me había regalado uno de mis más entrañables compañeros: Uverney Quimbayo Cabrera.

Cuando fui convocado por Claudia Korol para preparar *Camilo Torres. El amor eficaz* en el año 2009 volví a reencontrarme con Fals Borda a través de su conferencia “Camilo vive: vigencia de su ideario”, que incluí en la obra.

Se trataba de un esfuerzo por recuperar críticamente la vigencia de su colega y amigo. Y al año siguiente, cuando el libro vio la luz editorial, con la historiadora caleña Lorena López Guzmán, compañera de la vida y de los sueños, entrevistamos a François Houtart, amigo de Fals Borda y profesor de Camilo Torres. Aquel diálogo no sólo fue pletórico de evocaciones, sino que promovió el nacimiento del Colectivo Frente Unido – Investigación Independiente (que completó el cineasta colombo-canadiense Diego Briceño Orduz).

Todo se sucedió tan rápido que, en el verano de aquel año, la Editorial El Colectivo nos convocó a Lorena López Guzmán y al suscrito a preparar una antología de Orlando Fals Borda, pues lo consideraban un “pensador potente”. Desde entonces trabajamos intensamente: leímos, releímos, seleccionamos y organizamos un conjunto de materiales que dieron forma a *Ciencia, compromiso y cambio social*, que salió de imprenta en el primer semestre de 2013.

Ni bien salió el libro, el compañero-amigo Ignacio Dobles Oropeza, nos invitó a Mar del Plata para un seminario con estudiantes de Psicología, donde se reencontraban Orlando Fals Borda e Ignacio Martín-Baró como aportantes “a una ciencia antihegemónica latinoamericana”. Y después vino la maravillosa presentación que compartimos con la maestra Isabel Rauber en la porteña fábrica recuperada IMPA, gracias a la gestión de Vanesa Zito Lema.

Luego, con el libro bajo el brazo, nos fuimos a Colombia y Ecuador a hacer trabajo de campo sobre la memoria de Camilo Torres, hilvanando memorias y entretejiendo horizontes entre ambos. De aquella gira recuerdo con especial cariño las presentaciones en Barranquilla (Universidad del Atlántico y Corporación Universitaria Reformada), Bogotá (auditorio “Camilo Torres Restrepo” del edificio “Orlando Fals Borda” de la Universidad Nacional de Colombia) y Quito (Universidad Politécnica Salesiana, por intercesión de la colega María José Boada, y con la participación de Gustavo Pérez Ramírez, colega y amigo de Camilo y Orlando). A finales de aquel año, regresé a Quito, invitado por el compañero-profesor Napoleón Saltos, para participar en un Congreso Internacional de Pedagogía en la Universidad Central del Ecuador. Allí se me reveló una nueva pista: su vínculo con Paulo Freire.

En el año 2014 Enrique Dussel nos contaba que, mientras Camilo había inspirado la Ética de la Liberación, Orlando se convirtió en la referencia obligada para la concepción de una Filosofía de la Liberación. Y unos meses después de aquel encuentro, la vicerrectoría de Extensión de la Universidad de La República publicó la edición uruguaya de nuestra antología. Para la presentación compartimos experiencias con el amigo Carlos Santos y el maestro Ricardo Cetrulo y participamos de un Seminario-Taller relacionado con la “Investigación Participativa y co-construcción de conocimientos”. Finalmente, como si el azar no se cansara de jugar, la Fundación Editorial El Perro y la Rana lanzó su edición digital en la Feria del Libro de Caracas en 2015.

Podría decir que existen tres “responsables” de que este libro comenzara a escribirse en 2017: Verónica Salazar Baena, Miguel Mazzeo y Francisco “Pancho” Farina. Verónica nos propuso una edición colombiana de *Ciencia, compromiso y cambio social*, con motivo del cuarenta aniversario de la celebración del Simposio Mundial de IAP celebrado en Cartagena en 1977; entonces, para esa edición corregida (que acompaña este libro en formato digital) escribí un trabajo titulado “Rebelión intelectual y disidencia política” a manera de Estudio Introductorio. Luego de leer aquel Estudio, Miguel me propuso ampliarlo en algunos tópicos y convertirlo en libro. Y finalmente, Pancho, del Frente Popular Darío Santillán y la Editorial El Colectivo, me invitó a pensar un seminario sobre Orlando Fals Borda en el marco de una cátedra de la Universidad de Buenos Aires en la que participa. A ella y ellos necesito expresarles mi gratitud.

Ahora bien, en la redacción de este trabajo tuvieron enorme influencia teórica y conceptual las lecturas y debates adelantados en tres instancias académicas en las que participé y participo: la Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación (Universidad Nacional de Jujuy-Asociación Filosofía y Liberación); el Seminario sobre “Marxismos latinoamericanos” (dirigido por Hernán Ouviaña) y la Especialización en Epistemologías del Sur (Clacso-Universidad de Coimbra). También, debo mucho a las excelentes investigaciones doctorales (sobre Fals Borda) de Mónica Moreno y Juan Mario Díaz, que me proveyeron abundante información inédita y novedosos análisis y puntos de vista.

Complementariamente, la redacción se alimentó con los diálogos y discusiones sostenidas en los últimos meses sobre Camilo Torres y Orlando Fals Borda en universidades, procesos colectivos y encuentros individuales. Especialmente, los intercambios con Lorena López Guzmán, Isabel Rauber, Mariano Algava, Luis Carlos Vargas, *Pancho* Farina, Sergio Segura, Miguel Mazzeo, Fernando Guzmán y Omar Rojas (Argentina); Caroline Sappia, Sandra Murillo y Rita Tobón (Bélgica); Luz Ángela Rojas B. (Brasil); Natalia Rodríguez, Claudia Juliana Otálvaro y Fabián Torres (Cataluña); Verónica Salazar Baena y Miguel Eduardo Cárdenas (Colombia); Ignacio Dobles Oropeza (Costa Rica); Katherine Salamanca, Ariela Epstein, Tamara Ospina, Angélica Pérez, Andrés Felipe López y Américo Mariani (Francia); Luisa Becerra y Peio Pérez (País Vasco); Anna Peterson, Germán Alarcón y Felipe Polanía (Suiza).

Este libro se arroga la intención de sistematizar algunos debates, reflexiones, proposiciones y orientaciones surgidas y planteadas en los intercambios con estas compañeras y compañeros. Sus voces y miradas han ayudado a enmendar el camino de las indagaciones con correcciones, adiciones y sugerencias estimulantes. En esta labor espero no traicionarles. Aunque, como reza la receta antiquísima, yo soy el único responsable de las “lagunas” de

este trabajo. Además, debo agradecer a Camilo Medina Fonseca, Fernando Guzmán, Julián Barajas, Miguel Eduardo Cárdenas y Peio Pérez por facilitarme textos de Fals Borda que me eran desconocidos. También, a Miguel Ángel Beltrán Villegas (Colombia) y Hernán Ouviaña (Argentina), quienes dan solidez y vigor a este libro con el prólogo y el epílogo.

Finalmente, agradezco a Julieta Santos, Alejandra Andreone y *Pancho* Farina de la Editorial El Colectivo por la corrección, diagramación y diseño de este trabajo que queda en sus manos.

Lanús Oeste, invierno de 2018

Los orígenes

Las cunas ético-culturales

Orlando Fals Borda nació el 11 de julio de 1925 en Barranquilla, una ciudad caribeña moderna, en el medio de una matriz sociocultural tolerante, plural, abierta y cosmopolita, “con una tradición letrada más reciente y menos sedimentada que aquella que caracterizaría a las élites intelectuales hispanoamericanas” (Moreno, 2017: 20). Esta matriz socio-cultural acunó al mismo tiempo al realismo mágico de García Márquez, el vallenato, la cumbia, la puya, el porro, el bullerengue, los poemas de Raúl Gómez Jattin, los cuentos de David Sánchez Juliao y la plástica de Alejandro Obregón.

Del matrimonio conformado por Alfredo Fals y Corona (emigrado catalán) y Cándida Álvarez (hija de la cacica chimila Cristina Machado), llamada cariñosamente como la *Chacha*, nació su padre Enrique Fals Álvarez. Mientras que su madre, María Borda Angulo, era hija de Carlos Borda Monroy (coronel e ingeniero de tradicional familia bogotana y chiquinquireña) y Ana Angulo Vida (de eminente familia de Calamar, Bolívar), llamada afectuosamente como la *Micha*.

Las abuelas influyeron poderosamente en Orlando. De ellas aprendió el cariño familiar, el amor por los elementos populares, simbólicos y alegóricos de la cultura anfibia y ribereña, el *ethos* caribeño con su dimensión estética y festiva de la vida, el diálogo como fórmula privilegiada de intercambio e interacción social, y el amor por la música: la *Chacha* le enseñó a manejar el autopiano y la *Micha* su primer cántico.

Orlando creció en el seno de la familia encabezada por Enrique Fals y María Borda. Su padre, un hombre severo con la disciplina, se destacaba por

sus actividades periodísticas en *La Prensa* y sus tareas docentes en el Colegio Americano, mientras que su madre se caracterizaba por la sensibilidad literaria –llegando a escribir dramas y cantatas– y por su compromiso social y comunitario. En efecto, María fue representante de la mujer colombiana en Chile, fundadora de la Campaña Nacional contra el Cáncer y pionera de la radio barranquillera desde la conducción de programas sobre cuestiones sociales y culturales. Ambos se convirtieron al presbiterianismo para ejercer su fe de manera activa y profunda, y María llegó a ser la Presidenta de la Sociedad de mujeres de la Iglesia Presbiteriana.

Siempre preocupados por el desarrollo intelectual de sus hijos e hijas, Enrique y María nutrieron sus bibliotecas de libros de literatura, historia e idiomas; y cuando tuvo la edad suficiente, Orlando, ingresó como estudiante en el Colegio Americano de Barranquilla, institución educativa de la Iglesia Presbiteriana.

Entre la Iglesia y el Colegio, Orlando creció en un ambiente ecuménico, impregnado por la solidaridad, la honradez, la disciplina, el desprendimiento económico, la indulgencia y el influjo positivo hacia los más desfavorecidos (Cubides, 1995: 3). Ambas instituciones le permitieron participar de proyectos culturales juveniles y le enseñaron técnicas de dirección colectiva y liderazgo que, incluso, lo llevaron a ser nombrado Presidente de la Sociedad de Jóvenes Presbiterianos. Asimismo, le acercaron a las riquezas culturales, naturales y geográficas de la región Caribe a través de salidas de campo organizadas por el Colegio. En una salida a la Sierra Nevada de Santa Marta relevó su primer diario de campo, cuyas rigurosas anotaciones de lo observado le llevaron a que su padre lo publicara en *La Prensa*.

En aquellos años escolares, Orlando incursionó en literatura, escribiendo los primeros capítulos de una novela histórica inconclusa titulada “El hijo de Bolívar”. Allí, relacionó por primera vez imaginación con documentación, un vínculo que se vería reflejado en la *Historia doble de la Costa* (Fals Borda, 2015: 29-30). También se sintió atraído por la música eclesial (himnos, cantatas, coros y piano) y, de la mano del profesor Pedro Biava¹, profundizó los estudios musicales que ya había iniciado por su cuenta.

La música

En 1942, Orlando terminó sus estudios secundarios. Atraído por un deseo de independencia de sus padres, pero apoyado por ellos, viajó a Bogotá e ingresó en la Escuela Militar de Cadetes con el deseo de convertirse en oficial del Ejército. Allí tuvo como compañeros a algunos de los más célebres (tristemente para el pueblo colombiano) generales de la República: Gabriel Puyana, Gustavo Matamoros, José Joaquín Matallana y Álvaro Valencia Tovar. Sin embargo, y a pesar de valorar como positiva

1 Luis Biava, hijo del profesor, era amigo de Orlando, y llegó a convertirse en un destacado violinista.

para su vida la incorporación de un cierto sentido del “orden”, altas cuotas de compañerismo y la posibilidad de convivir con gente de otras regiones, consideró la experiencia castrense como “dura” y no recomendable (Fals Borda, 2015: 32).

En junio de 1944, su madre, que no estaba muy convencida de sus dotes militares, a través de sus contactos presbiterianos, le gestionó una beca ante el Instituto Interamericano de Educación en la embajada estadounidense en Bogotá para que estudiara un Bachelor of Arts en literatura inglesa y sociología en la presbiteriana Universidad de Dubuque de Iowa. Allí formalizó sus estudios de piano y añadió música coral integrando el grupo de tenores. Hacia el final de sus estudios tomó un seminario de sociología ofrecido por un profesor a partir de un libro propio.

Como el mismo Orlando señalaba, la música constituye la “segunda y *más satisfactoria* dimensión” de su persona, que, combinada con la Sociología, produjo algunas obras científicas multivocales, estereofónicas y algunas piezas de *música sociológica* (Fals Borda, 2015: 28; 2002).

A finales de 1947, Fals Borda se graduó con honores por ser “el estudiante más sobresaliente” de la Escuela de Artes Liberales, además de ser seleccionado para aparecer en la edición de 1946-1947 de “Quien es quien entre los estudiantes de las universidades y facultades americanas”, como la personalidad polifacética y carismática de su clase (Díaz, 2017: 41)².

Regresó a Barranquilla a comienzos del año siguiente y fue nombrado Director de los coros de la Iglesia Presbiteriana y del Colegio Americano, así como del Centro Juvenil Presbiteriano. Desde allí desarrolló una intensa actividad cultural y social, que incluía teatro clásico, deporte, actividades literarias, música y exposiciones de pintura, acompañado de Álvaro Cepeda Samudio (compañero de clases y luego reputado novelista) y Alejandro Obregón (artista barranquillero que será uno de los más destacados artistas plásticos contemporáneos).

En efecto, esto pudo ser posible gracias a la concepción extralitérgica que tenía el protestantismo en Barranquilla, que promovía tanto la organización y comunicación juveniles como los talentos particulares, vinculando a la Iglesia con la sociedad, principalmente con los pobres, en un ambiente abierto, tolerante y ecuménico, proyectando una dimensión social de la fe. Al frente de la Iglesia Presbiteriana se encontraba uno de los iniciadores de la Teología de la Liberación: el reverendo estadounidense Richard Shaull. Formado en el Princeton Seminary, gozaba de una formación profesional significativa y de una concepción del protestantismo guiado por la consigna calvinista “*ecclesia reformata semper reformanda*” (Moreno, 2017: 20, 143).

² La tesis de Juan Mario Díaz se encuentra en inglés, por lo cual, todas las citas obedecen a traducciones propias. El paginado se corresponde con la versión inglesa.

El regreso de Orlando a Colombia coincidió con el asesinato del caudillo popular Jorge Eliécer Gaitán, que desató una inusitada rebelión popular de escala nacional. El impacto de los acontecimientos le resultó tan fuerte que compuso dos piezas musicales, que combinaban preocupaciones políticas con esperanza, en una suerte de interdisciplina entre arte y ciencia: “El tercer día” y “Mensaje a Colombia” (Fals Borda, 2002: 2).

Entre la paisanada

En búsqueda de nuevos aires, Orlando viajó a Bogotá en 1949 para encargarse del coro de la Iglesia y de las clases de inglés del Colegio Americano, reencontrándose con Richard Shaull, una de las personas más influyentes en su vida en términos profesionales y religiosos. Sin embargo, se aburrió rápidamente de la rutina escolar y eclesial, y renunció para abrirse nuevos caminos. Entonces, aprovechando sus estudios norteamericanos, se presentó como “sociólogo” ante el ministro de educación, Fabio Lozano Torrijos, en búsqueda de empleo.

Su primer trabajo como “sociólogo” no duró mucho. En abril de 1949, el ministro lo designó como investigador en un proyecto del Instituto de Antropología Social que la UNESCO desarrollaba en el “municipio piloto” de Vianí (Cundinamarca). El proyecto estaba a cargo del antropólogo Gabriel Ospina Restrepo.

Su nuevo jefe le asignó como tarea organizar el archivo y, a su vez, le ordenó no entrar en contacto con las gentes del pueblo. En este tiempo descubrió un folleto de la primera investigación de Sociología Rural en el país, adelantada en Tabio (Cundinamarca) por dos abogados colombianos del Ministerio de Economía y el sociólogo norteamericano T. Lynn Smith, que incluía en el apéndice los formularios usados. Este texto iluminó el camino que seguiría el resto de su vida (Cendales *et al.*, 2005: 27).

Orlando cumplió la tarea pero desobedeció la orden, e incluso se ofreció como organista de la Iglesia. Esta desobediencia le costó el puesto. En el Memorando de despido, Ospina Restrepo explicó que el joven sociólogo no sólo desobedeció sus órdenes sino que también se convirtió en una “seria amenaza a la armonía del Instituto” (Díaz, 2017: 33).

El joven Orlando, de 24 años de edad, firmó su carta de renuncia el 31 de mayo de 1949. Al mismo tiempo escribió una carta a su jefe, Ospina Restrepo, que fue enviada primero a sus padres pidiéndoles su opinión. La carta, que nunca se publicó ni fue mencionada en entrevista alguna, expresa algunos elementos de su inexperiencia burocrática y su espíritu evangélico, además de su concepción sobre el papel de los servidores públicos en función de las necesidades de la población. Algunos aportes de la misma han sido recuperados por Juan Mario Díaz (2017) en su tesis doctoral:

Usted ha hecho una gran labor... pero esto no da fundamento a su afán de mantener a la población y funcionarios, bajo un control absoluto. Ninguno de los empleados del Instituto podíamos hablar con los campesinos acerca de lo que más no interesaba a todos: el proyecto social. Quizá Ud. tuviera razón al así ordenarlo, pero es mi opinión que toda cosa buena mientras más conocida es más amada. Si el Instituto es bueno y marcha a su meta con justicia y rectitud, debe soportar por lo menos las preguntas y observaciones de los interesados...

Realmente Ud. ha hecho una gran labor al asegurarse la adhesión de los dirigentes del pueblo, pero no ha alcanzado al pueblo mismo, que permanecido ignorante, sin representación activa en el instituto y aparte de sus programas, fiestas y actividades, salvo muy contadas excepciones. Esto me lleva a pensar que, al menos por ahora, se interesa más por su propio proyecto (la posición en el gobierno y en la sociedad, el tener máquinas, vehículos y empleados, el dar órdenes, etc.) que por el mismo pueblo a quien supone servir (Cit. en: 33-34).

Posteriormente, escribió una carta a su hermano Pedro donde planteaba que el despido era lo mejor que le había podido suceder porque le había permitido “saber” los planes del gobierno y las intrigas de sus funcionarios: “Si hubiera permanecido en Vianí a pesar de todo, hubiera tenido que perder parte de mi personalidad y mi manera de ser, y entrar a hacer prácticas contrarias a mi conciencia” (Cit. en Díaz, 2017: 36).

A través de la prensa, consiguió un nuevo empleo: asistente bilingüe del director de la empresa norteamericana Winston Brothers Co. en Colombia, que construía las represas de Sisga y Neusa (Cundinamarca).

El nuevo trabajo lo hacía muy feliz, pues estaba en contacto directo con la población campesina y al poco tiempo de su llegada entabló relaciones de amistad con varios campesinos, principalmente de la vereda Saucío, un caserío de unas setenta familias que trabajaban como obreros en la construcción.

Después de un tiempo, abandonó el campamento de los ingenieros y se mudó a la casa de la familia de don Francisco Torres, uno de aquellos obreros. Don Francisco lo estimaba como a un hermano y sus padres lo acogieron como a un hijo más (Moreno, 2017: 51). La familia Torres le enseñó el desarrollo de la vida cotidiana, a tal punto que se convirtió “en un campesino con ruana y con sombrero, igualito como un campesino de allí”; empezó a hablar como ellos, a bailar torbellino y bambuco, y “a tocar el tiple y a cantar con ellos” (Cendales *et al.*, 2005: 28). Tras ampliar sus relaciones sociales, principalmente en la tienda tomando chicha y cerveza, y tomando como base el folleto de T. Lynn Smith, se decidió a recopilar información de la zona: fotografías, entrevistas y datos de Antropología Física.

Su aventura científica (en realidad científicista) desconocía las creencias y costumbres de la comunidad y despertaba inquietudes y desconfianzas entre la

población. Por ejemplo, su interés por la medición corporal (antropometría) fue interpretado como una balanza que pesaría los pecados de las personas que participaran en el estudio e impediría su ingreso al cielo; por otra parte, su empeño en relevar datos de todo tipo por medio de cuestionarios lo hicieron ver como un comunista que haría que el gobierno subiera los impuestos. Buscando disipar dudas y resistencias, Orlando habló con el cura párroco y le explicó lo que estaba haciendo. El clérigo no sólo avaló su trabajo ante la comunidad, sino que le permitió completar el “equilibrio geopolítico de la región”, pues su hermana estaba casada con el hijo del principal terrateniente de Saucío, y así pudo acceder a las escrituras de la hacienda, que originalmente pertenecía a un resguardo indígena muisca (Cendales *et al.*, 2005: 28-29).

Con la información recopilada publicó un artículo para la revista de la Compañía (*Winstonian*) que apareció como portada de la edición de abril de 1950. El artículo, que era un testimonio interesante de la región, atrajo la atención del presidente de la Compañía, W. J. Rohan, quien le propuso coordinar los trabajos de Colombia desde Minneapolis, en Estados Unidos. Entonces escribió a su madre:

El viernes pasado sucedió algo extraordinario, que salvo causas imprevistas puede facilitar enormemente mi regreso a los Estados Unidos. Fue algo inesperado, que vino como caído del cielo, pero que demuestra que Dios no nos ha abandonado, sino que sus caminos, aunque confusos, llevan a metas seguras. La propuesta para mi viaje vino nada menos que del presidente de la Winston Bros. Company, actualmente en una gira por Colombia (Cit. en Díaz, 2017: 39).

En agosto de 1951, aceptó el ofrecimiento del presidente de la Compañía a condición de poder adelantar su maestría en Sociología en la Universidad de Minnesota. Su objetivo principal, como lo señala Juan Mario Díaz (2017), era muy concreto: tener un conocimiento empírico de los hechos y problemas de la vida rural en Colombia para planificar campañas inteligentes y formular una ‘legislación científica’.

Los primeros estudios sociológicos

En Estados Unidos, Orlando Fals Borda cursó la maestría en la Universidad de Minnesota, bajo la supervisión de Lowry Nelson y el doctorado en Sociología en la Universidad de Florida, bajo la observancia de T. Lynn Smith.

Cuando llegó a Estados Unidos, la Sociología Rural estaba en expansión, como una promesa que solucionaría los problemas de la pobreza rural y el aumento de la demanda de alimentos debido a la migración del campo a la ciudad, unido a un conjunto de estrategias que contrarrestarían procesos de violencia (Moreno, 2017: 22).

El modelo sociológico dominante era estructural-funcionalista y compartía rasgos con las ciencias naturales: validez universal, pretensión de objetividad, neutralidad valorativa, asepsia política, prioridad de uso de estrategias empíricas y métodos cuantitativos. En su base se hallaban paradigmas cerrados, deductivos y lineales tales como el positivismo y el mecanicismo.

A imitación de las “ciencias duras”, este modelo pretendía construir un conocimiento *exacto* y *objetivo* (mero reflejo de la realidad) que formulara *leyes universales*. Para ello, se requería limitarse a “lo medible” y “cuantificable”, condenando a muerte a la subjetividad considerándola metafísica o tóxica, y erigiéndose en valor supremo y fin último. Así, abogaba por un modelo homeostático que tendía a la integración y al equilibrio social.

El modelo estructural-funcionalista se originó en los planteamientos científicos de Bronislaw Manilowski, A. Radcliffe-Brown y Max Weber, y fueron retomados en la sociología norteamericana principalmente por Talcott Parsons y Robert Merton. Dicho modelo acogía las ideologías liberales de Desarrollo, Modernización y Reformismo, así como la teoría individualista del Orden, reduciendo el “hecho social” a una “condición de individualidad”. Ciertamente promovía el evolucionismo, la auto-regulación y una visión lineal de la historia, en la que se *progresaba* de lo tradicional a lo moderno, a través de etapas sucesivas. Por estas razones era denunciado como un mecanismo ideológico legitimador del orden social burgués, liberal y capitalista, una “Sociología burguesa”.

El funcionalismo aboga por la armonía y el equilibrio en todo ordenamiento social, y comprende al sistema social desde una formalidad reguladora. Presuponer la existencia de un “Orden” es lo que permite al modelo concebir a la sociedad como un sistema unitario, total y complejo, armazón ideológica para el orden social del capitalismo contemporáneo.

Ignacio Martín-Baró en su libro *Sistema, grupo y poder*, planteó una aguda crítica al funcionalismo desde una perspectiva sociopolítica para nuestros países que, por su consistencia y profundidad nos parece importante reproducir extensamente. Allí dice que el problema fundamental del modelo es su punto de partida:

El enfoque de sistemas hace ver a toda sociedad como una totalidad coherente, sin más divisiones significativas que las de la especialización funcional ni más escisiones que aquellas producidas por la progresiva diferenciación de subsistemas que, al exigir nuevos ajustes del todo social, promueve la evolución y el progreso. Si se trata de un sistema social, es porque hay una unidad coherente; por tanto, la unidad es el presupuesto esencial que permite hablar de un sistema. Y, dada la unidad, el orden del sistema, es lógico asumir que tiene que haber al menos un mínimo de armonía entre los diversos elementos o partes constitutivas y que esa armonía viene dada por la complementariedad

sistémica de sus respectivas funciones. Por ello, el factor clave para la existencia de un sistema social es el acuerdo axiológico entre sus miembros, la aceptación colectiva de unos mismos valores y de unas normas comunes de convivencia. Ahora bien, al comprenderse una sociedad desde su estructura normativa, en la práctica se entiende el sistema desde su carácter institucional, lo que constituye una visión positivista en la que se identifica una sociedad con la forma social que tenga en cada momento. Todo lo que no sea institucional o institucionalizable (asimilable por el sistema) resulta disfuncional, negativo; es un desajuste que hay que superar o eliminar. Se percibe así el carácter conservador de la ley, que consagra el orden establecido; en el caso de nuestros países, un orden que beneficia a unos pocos a costas de las mayorías populares. Pero desde la visión positivista del funcionalismo parsoniano, eso resulta normal, “natural”.

El enfoque de sistemas tiende a suponer que la existencia factual de roles denota la existencia de verdaderas necesidades sociales: si existe un rol que da respuesta a una necesidad es porque la sociedad tiene esa necesidad. Con ello se asume la conexión inmediata entre roles y necesidades sociales (presupuesto de coherencia sistémica), como si la existencia de una exigencia de hecho fuera identificable sin más con una necesidad “natural” o “esencial”, atribuyendo al todo social lo que quizá no es más que la exigencia de un sector social (de la clase dominante, por ejemplo), e ignorando así el papel interpersonal y, sobre todo, intergrupar. Si las fincas pertenecen a un patrón, es porque esa es la mejor manera (funcional) de que se den legalmente las fincas; y si en la empresa el propietario, que es también el director, toma todas las decisiones cruciales, es porque esa es la mejor manera (funcional) de organizar una empresa.

En todo esto, el enfoque de sistemas contempla las realidades desde la perspectiva ideal de lo normativo, pero deduce la realidad de las normas de la existencia de los comportamientos sociales de hecho. (...) En lugar de eludir el idealismo y el positivismo, se incurre en el doble error de identificar realidad con lo que existe (positivismo), y lo que de hecho existe con lo que debe ser y cómo debe ser (idealismo) (Martín-Baró, 2008/1989: 30-31).

Este era el modelo de institucionalización de las ciencias sociales latinoamericanas, que fue orientado y estimulado por actores académicos y políticos norteamericanos. Con una fuerte presencia del empirismo, fue la base sociológica de la que bebieron sus colegas fundadores de la sociología moderna latinoamericana como Florestán Fernandes, Luis A. Costa Pinto y Gino Germani, entre otros.

Por otra parte, la Sociología Rural estadounidense asumía una perspectiva “afín a la microsociología, la interdisciplina y el análisis histórico” (Moreno, 2017: 23), más cercano al planteamiento de Robert K. Merton de la Universidad de Columbia y de la Escuela de Chicago, que al de Talcott Parsons. Ciertamente, esta proposición sociológica se oponía a las nociones de “conflicto” y “lucha de clases” propias del marxismo. Sin embargo, es preciso

señalar que el marxismo dominante de entonces desarrollaba una formalización dogmática del materialismo, heredera del estalinismo: el marxismo-leninismo, caracterizado por el estatismo y anti-intelectualismo, que seguía la línea evolucionista y homeostática como rasgos característicos de la Modernidad (Pereira, 2009; Pereira-García, 2016; Hinkelammert, 2007; Fernández y Silnik, 2012; Moncayo, 2015; Rojas, 2010; Herrera, 2013; Fals Borda y Mora-Osejo, 2003, Jaramillo, 2015).

Desde el paradigma dominante, Fals Borda organizó la información recolectada en Saucío (su unidad de análisis), originando su tesis de maestría: *Campesinos de los Andes*, publicada originalmente en inglés (1955) y luego en español (1961)³. De acuerdo con Díaz (2017), Fals Borda desarrolló la observación y el trabajo de campo entre 1949 y 1951, un período que coincide con los años más duros de La Violencia.

En esta tesis propuso hacer una “ciencia objetiva”, respetando la sociología funcionalista, desde un modelo investigativo multidisciplinar. Por esta razón, el geógrafo e historiador norteamericano James J. Parsons dijo que la obra valía, a un mismo tiempo, para un título de sociología, historia y geografía. Además, incluyó la participación de los campesinos en la investigación, haciéndoles devoluciones de algunos capítulos y demandando su opinión. Con esta acción quería: (1) tener la seguridad de que lo escrito fuera fiel a lo expresado por ellos; (2) que la comunidad aprobara el enfoque y la forma de trabajo; y, (3) que fuera útil para ellos (Cubides, 1995).

La obra fue recibida con enorme acogida y entusiasmo por la comunidad académica y científica americana (del Sur y del Norte) y rápidamente se convirtió en un “clásico” de los estudios rurales. El trabajo final rompía la retórica especulativa y bucólica dominante sobre el campo colombiano, desarrollando una descripción tan detallada que, en ocasiones, tomaba características de documental cinematográfico.

Posteriormente, tras ganar un premio de la Fundación Guggenheim de Nueva York (asesorada por Lynn Smith), cursó el doctorado en la Universidad de Florida. En su tesis amplió la unidad empírica de análisis de su trabajo previo en un modelo de generalización reflexiva, aprovechando la base empírica y documental, pasando de la vereda al departamento (Rojas, 2010). El resultado fue: *El hombre y la tierra en Boyacá*, publicada originalmente en inglés (1955) y luego en español (1957). En esta obra, analizó los problemas del uso y tenencia de la tierra, pero también propuso, siguiendo la ideología de la justicia económica y social, una alternativa al problema. Así, la edición castellana – en contra del criterio de Smith– apareció con un sugerente subtítulo: “Bases sociológicas e históricas para una reforma agraria”.

3 Puede verse una edición actual en: Fals Borda (2017). [Ver acápite “Bibliografía sugerida de Orlando Fals Borda”].

Alcances de sus primeros trabajos

Como señala Díaz (2017), el trabajo en Winston Brothers Co. le dio la oportunidad de vivir dentro de una comunidad rural y establecer su propia investigación, pero también le permitió presenciar y analizar detalladamente el proceso de cambio sociocultural acelerado en una sociedad precapitalista, causado por el impacto del desarrollo tecnológico.

En estos primeros trabajos se evidencia una sólida formación en los grandes maestros y corrientes de la sociología anglosajona y europea, afirmando una rigurosidad de la metodología empírica y de la teoría significativa e interesándose por uno de los problemas centrales del país. Se trataba del desarrollo de una ciencia “normal” (al decir de Kuhn) que buscaba sensibilizar a las élites académicas y políticas, sin recurrir al pueblo (Cataño, 2008; Sánchez, 2008; Pereira-García, 2016; Vanegas, 2008).

En este período, se establecieron categorías y preocupaciones centrales que lo acompañaron en todo su trabajo y a las que volvió desde diferentes marcos teóricos, con renovados contenidos y finalidades prácticas. Por eso, algunos autores indican que su trabajo debe comprenderse como un proceso continuo de re-ordenamiento, re-semantización y re-posicionamiento teórico, metodológico e ideológico, una continuidad-discontinuidad que impide ver “rupturas definitivas” en su obra.

Dentro de dichas preocupaciones, podemos destacar cuatro categorías fundamentales: cambio social, vecindario, transición y *ethos* (Otavo, 2011; Rojas, 2010).

En aquel momento, la idea de “cambio social” no tenía un significado político, no sólo porque Saucó no había sufrido directamente los embates del período violento, sino porque entonces concebía el papel del científico de una manera apolítica, como de un agente de progreso y desarrollo para las áreas rurales. Como él mismo señaló: “En pocas cosas se necesita de más ecuanimidad e independencia ideológica que en el planteamiento y en la solución del problema de la tierra en su doble arista técnica y humana” (Cit. en Díaz, 2017: 37).

Entonces, considera al “cambio social” de manera vertical, como un producto de la conciencia, benevolencia o interés de ciertos sectores de la élite, que planearán rigurosamente las decisiones para promover dicho cambio. Así, la principal tarea consiste en educar y sensibilizar a las élites para que se muevan hacia la modernización. Esta lectura “otorga una especie de carácter redentor a las actividades propuestas”, en un sentido paternalista que se corresponde con el enfoque desarrollista, pero también puede explicarse en función del enfoque social de su ética religiosa que avanzaría en el propósito de “redimir poblaciones como la campesina” (Moreno, 2017: 52-53).

Por otra parte, reconoce el “vecindario” como una estructura histórico-social que entretene cultura, personalidad y sociedad, que no se determina únicamente por el fundamento geográfico, en oposición a la definición dominante en los círculos intelectuales de entonces. Asimismo, la “transición” plantea que la realidad “arrastra y contiene” en su interior problemas no resueltos del proceso histórico, que caracterizan el “ser y estar” en el vecindario.

Finalmente, y a diferencia de las definiciones parsonianas de “variables-pautas” o “pautas de interacción”, define el “ethos” como “cosmovisión” (Goldentul, 2013; Otavo, 2011; Rojas, 2010). Entre los campesinos cundiboyacenses, encontró un *ethos* de *adaptación y permeabilidad*, que puede interpretarse como un deseo simultáneo de mantener la cultura y no disgustar al grupo dominante, y que presenta dos horizontes antagónicos: (a) desembocar en un tradicionalismo (conservadurismo) político, prototípico de la pertenencia partidaria y parcelaria del gamonalismo hacendado de la vida republicana; o, (b) servir de base para una *resistencia pasiva*, desencadenando en determinadas circunstancias las fuerzas de la resistencia y la rebelión, debido a su “hibridación cultural” (Rojas, 2010).

Esta concepción se aproxima a la proposición del “ethos barroco” expuesta por Bolívar Echeverría en el sentido que, aunque ni borra ni niega la modernidad capitalista y la reconoce como inevitable, se resiste a aceptarla, buscando convertir en *bueno* el lado *malo* (Dussel, 2016). Se trataría de un proceso de “mimetismo” en el sentido de Homi Bhabha, esto es, una *hibridación* no calculada por el grupo dominante que, potencialmente, amenaza las relaciones de poder (Adlbi Sibai, 2016).

En el desarrollo de sus tesis, se revela que Fals Borda tenía un cierto conocimiento y lenguaje técnico agrícola, que da cuenta de la estrecha relación que había entonces entre la sociología y la agronomía, y que se expresaba en aquellos años en la importancia que tenían para él las visitas a granjas experimentales de agricultura en Colombia y Estados Unidos (Moreno, 2017).

En cuanto al método, se trata de una hibridez que combinaba técnicas de la microsociología norteamericana y la antropología etnográfica, y desarrollaba las perspectivas *sincrónica* y *diacrónica*, ubicándose a mitad de camino entre el empirismo y la gran teoría, y haciendo que estas obras fuesen convencionales e innovadoras a la vez (Pereira, 2009; Rojas, 2010; Giordano, 2012). Su pensamiento se perfilaba como anti-dogmático y anti-doctrinario, no cerrando nunca el círculo teórico y volviendo al terreno las veces que se necesitaran.

Resulta evidente la centralidad que concedía a la experimentación en todo su trabajo en la zona ya fuera como investigador de posgrado o como trabajador, asesor y/o consultor del Servicio Técnico Colombiano-Americano (STACA), del Instituto de Investigaciones Tecnológicas (IIT) de la Caja Agraria, del Centro Interamericano de Vivienda y Planeamiento Urbano (CINVA) y de la

Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (Moreno, 2017). A través de los experimentos, buscaba comprender qué elementos de innovación (artefactos, prácticas, ideas técnicas o de vivienda) eran funcionales a las necesidades del campesinado, de allí que “demostrar y adaptar eran procedimientos esenciales de los experimentos de Fals Borda durante los años cincuenta” (Moreno, 2017: 83).

Por otra parte, el experimento se acompañaba de una observación participante y contaba con la participación e interacción fundamental de los distintos actores. En el caso de Saucío, por ejemplo, para romper la distancia cultural con el campesinado, se esforzó por aprender de ellas y ellos y colaborar en el éxito de la cosecha, lo que le granjeó una relación de confianza y empatía (Moreno, 2017).

Esta articulación fue definida como “Método de Experimentación por Participación” (MEP), donde el sociólogo intervenía de forma controlada en el cambio de una comunidad, y fue usado para promover la unión entre los saucitas, basado en la importante premisa de *crear comunidad* “para la cohesión, planteada por el sociólogo ruralista estadounidense T. Lynn Smith, quien además fue su maestro” (Moreno, 2017: 99-100).

A través del MEP, Fals Borda fue construyendo una idea distinta a la que tradicionalmente se tenía de la población campesina, que era vista como pasiva e ignorante, separada del “grupo educado” de la sociedad, con una “supuesta herencia atávica de pasividad campesina” (Moreno, 2017: 96). En su lugar, Orlando comenzó a concebirla como inteligente, creativa, con capacidad de análisis y de generación de cambios en su cotidianidad (en prácticas y herramientas), pero advertía que esto sería posible sólo si existían razones justificadas suficientemente para estos procesos. En este sentido, definió al campesinado por sus capacidades, algo inédito hasta entonces y que conformó uno de sus primeros aportes esenciales. Esta idea se distancia con vehemencia “de la concepción vertical, colonial y degradante del campesinado colombiano que mantenía la élite y señalaba el papel esencial que la acción comunal tenía para cambiar estos prejuicios de la tradición política nacional” (Moreno, 2017: 97).

En su trabajo “Acción comunal en una vereda colombiana” escrito con Nina Chaves, sentencia:

Para la élite, el pueblo no ha sido sino un grupo heterogéneo de personas ignorantes y miserables, mercedoras de su suerte como siervos de la gleba, a quienes hay que señalar la vía y conducirlos como acémilas en recua. Muchas personas en potestad conservan para la clase campesina la misma y colonial actitud, en el sentido de que ella se compone de indios, infantes en fe y en la civilización (Cit. en Moreno, 2017: 97).

En su monografía de los años cincuenta “Teoría y realidad del cambio sociocultural”, identifica que las resistencias y negaciones campesinas a las propuestas modernizantes tenían razones técnicas y de tipo económico además de criterios tales como “mecanismos de autodefensa basados en la tradición como valor social, la presión social coercitiva y las creencias religiosas” (Moreno, 2017: 63). Así, señalaba que era necesario “echar por tierra la idea de que estos campesinos son gentes irremediamente conservadoras, incapaces de adoptar lo nuevo y aún de tener iniciativas valiosas” (Cit. en Moreno, 2017: 165).

Fals Borda consideraba que la ausencia del campesinado en la implementación de políticas y legislaciones generaba pobreza e instaba a sus colegas y a los miembros de la élite a que reconocieran al campesinado.

El MEP, además, revelaba una noción de participación imprescindible, aunque restringida. Esto se entiende, en gran parte, “por el reconocimiento explícito de Fals Borda de las especificidades culturales de la vereda donde hacía sus experimentos, que a su vez implicaba procesos de adaptación que requerían contar con los locales” (Moreno, 2017: 88-89).

Así, la concepción del campesinado y la centralidad de la participación hacen pensar que el MEP constituye un síntoma de transformación académico-política. En las décadas siguientes ampliará su valoración del campesinado al “pueblo”, en el que había que confiar y que podía participar en el proceso de investigación para transformar su realidad; es decir, primero como reconocimiento de su inteligencia y después como sujeto epistemológico. Esto será esencial “en sus más importantes aportes conceptuales, metodológicos, analíticos y políticos de inicios de los años setenta” (Moreno, 2017: 95).

Al mismo tiempo que desarrollaba sus investigaciones, Fals Borda participó de procesos organizativos con las comunidades que confluían en las primeras experiencias de acción comunal y de cooperativas agrícolas en el país, promoviendo cambios de técnica agrícola y cambios socioculturales en la comunidad campesina.

En el proceso de construcción de la nueva escuela de Saucío se identifican cuatro elementos centrales y significativos: (a) mediante la investigación social (acudiendo al archivo y al sondeo a la comunidad) se podían identificar necesidades y deseos comunales; (b) desde estas necesidades se podía avanzar en la organización comunitaria para romper el aislamiento tradicional y construir un nuevo sujeto político; (c) las mujeres participaban del proceso, rompiendo el confinamiento tradicional a la vida privada, lo que en parte permitió a muchas mujeres recibir un ingreso monetario por primera vez, producto de su trabajo; y (d) desde allí se podían plantear los principios básicos de la acción comunal, con apoyo de asistentes y técnicas sociales -como en el caso de Bertha Casas y Nina Chaves- (Moreno, 2017: 101).

Aunque incipiente, la experiencia investigativa y experimental de Saucío llamó la atención de algunas autoridades académicas internacionales que la convirtieron en un ejemplo de desarrollo social a finales de la década de 1950 y en la sede piloto de la acción comunal en el país. Así, visitaron la localidad el embajador de los Estados Unidos y T. Lynn Smith (Díaz, 2017). Como se sabe, Colombia era entonces un país dependiente y carente de recursos propios, por lo cual el investigador no veía con malos ojos granjear recursos que luego usaría en el fortalecimiento comunitario (aunque fuera discutible o contradictorio).

Al mismo tiempo, se adelantaban otros programas pilotos de desarrollo comunitario en el continente, como la Misión Andina de la ONU y la OIT dirigida principalmente a los indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú desde una perspectiva integracionista (Suárez, 2017; Díaz, 2017; Moreno, 2017).

El trabajo desarrollado por Orlando Fals Borda en medio del campesinado cundiboyacense en la década de 1950 le granjeó felicitaciones e invitaciones académicas. Lowry Nelson lo alentó a que se radicara como académico en una de las universidades estadounidenses y la Universidad de Dubuque le propuso un cargo de profesor el 6 de julio de 1956, pero Fals Borda lo rechazó de manera categórica:

Ciertamente me gustaría disfrutar de las ventajas y las excelentes oportunidades de enseñanza que ofrece la Universidad de Dubuque. Pero me siento moralmente obligado a continuar con mi trabajo actual, una misión para la que he entrenado y en la que siento que debería dedicar mi vida. Le debo esta lealtad a mi país y a su gente. Por lo tanto, no puedo aceptar su oferta (Cit. en Díaz, 2017: 42).

La sociología colombiana

De regreso al país

El agudo retrato de los modos de vida de los campesinos cundiboyacenses y su tendencia hacia la búsqueda de soluciones a los problemas que encontraba, le granjeó a Fals Borda un sitio en el pináculo de la ciencia social latinoamericana y lo perfiló como un destacado técnico burocrático. Por ello, luego de sus cursos e investigaciones posgraduales, Orlando viajó a Brasil como parte de la misión consultora de la OEA en Brasil y como parte del equipo de la FAO para la implementación de la política de mecanización intermedia en ese país (Moreno, 2017: 80). De esta experiencia publicaría el libro: *El Brasil: campesinos y vivienda* (1963).

Su regreso a Colombia coincidió con la implementación del pacto político que hicieron las élites de los partidos tradicionales (liberal y conservador) para enfrentar La Violencia y las simpatías populares que comenzaba a tomar la figura del gobierno militar transicional puesto por ellas: el General Gustavo Rojas Pinilla.

La Violencia se refiere a un período de la historia colombiana caracterizado por una suerte de guerra civil bipartidista no declarada con más de 300.000 muertos y muertas empobrecidas, principalmente del campesinado. Aunque algunas investigaciones plantean que sus orígenes se hallan en la década de 1930, la definición más difundida propone como hito fundacional el asesinato del líder popular Jorge Eliécer Gaitán en 1948. En este tiempo sucedieron actos de barbarie y terror tan indescritibles y de proporciones tan atroces que tuvo que ser denominado simplemente como “La Violencia”. El período fue de tal magnitud que el historiador británico Eric Hobsbawm lo definió como “el

mayor conflicto de base campesina sucedido en el hemisferio occidental, desde la revolución mexicana” (Cit. en Jaramillo, 2015). El final del período está asociado a la asunción de Gustavo Rojas Pinilla al poder en 1953 y al pacto de élites firmado en Sitges y Benidorm en cabeza de los jefes de los partidos liberal y conservador y que se conoce como “Frente Nacional”.

El pacto bipartidista se llamó “Frente Nacional” y consistió en la repartición a partes iguales, entre ambos partidos, del botín burocrático, presupuestal y gubernamental durante 16 años (1958-1974), cerrando la participación democrático-institucional a las tercerías políticas (principalmente a la izquierda, etiquetada como “comunista”) e impulsando un modelo institucional ferozmente represivo que incluía el Estado de sitio y el discurso anti-comunista (Villegas, 1974).

En 1958, a sus 33 años, Orlando Fals Borda estaba impregnado del optimismo demócrata-liberal proveniente de su formación presbiteriana y de la atmósfera de sus estudios norteamericanos (Pereira, 2009: 17). Por aquel entonces, identificaba “el principio de catálisis social” como un “cuerpo de promotores” creado para llevar mensajes a las comunidades “a favor de la importancia de aumentar su nivel de vida y [que] les enseñaran técnicas fundamentales para alcanzar esa meta”. En este proceso, los promotores “no deberían ejercer una tutela dominante con las comunidades y (...) su asistencia no debería ser permanente”, sino “institucionalizar el proceso social, de tal forma que los campesinos fueran los protagonistas de sus proyectos colectivos” (Moreno, 2017: 123).

Así, consideraba que el Frente Nacional era “una estrategia para la democracia de tipo lincolniano, entendida como gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, en contraposición con una visión aristotélica en que la política es el arte de gobernar” (Moreno, 2017: 124).

Entre la burocracia y la academia

La experiencia de Orlando Fals Borda en la acción comunal en Saucío y sus propuestas sobre la reforma agraria de su tesis doctoral lo llevaron a la burocracia estatal como funcionario y académico.

El ministro de agricultura, Augusto Espinosa Valderrama, lo nombró Director General del Ministerio (cargo equivalente a viceministro) para que desarrollara sus tesis sobre reforma agraria. Dado que su tarea fundamental era preparar el Proyecto de Ley de Reforma Agraria, Fals Borda asumió el cargo con mucho optimismo, como se lo dijo a su profesor T. Lynn Smith poco antes que su propuesta se presentara al Congreso Nacional para el debate: “Esto es lo más cercano que Colombia ha logrado una verdadera reforma en su historia” (Cit. Díaz, 2017: 243). Sin embargo, en la ley promulgada en 1961 se había suprimido el énfasis que él daba a la participación de las comunidades rurales en el proceso.

Por otra parte, el ministro de educación Reinaldo Muñoz Zambrano, lo incluyó en el equipo promotor de la ley de Acción Comunal, que además conformaban Camilo Torres Restrepo y Orlando Quijano. Ellos propusieron la “Plataforma de acción comunal”, titulada originalmente como “La promoción de la acción comunal” y que sería la base de la ley que la reglamentaría en el país (Torres, 2016: 137-142).

Casi al mismo tiempo, desde las máximas autoridades de la Universidad Nacional de Colombia, fue designado como Director del recién creado Departamento de Sociología.

Las tareas en la Acción Comunal y el Departamento de Sociología fueron desarrolladas conjuntamente con Camilo Torres Restrepo. En efecto, para entonces, ellos eran los únicos en Bogotá con formación académica y profesional en Sociología. La nómina de sociólogos profesionales se completó al poco tiempo con dos amigos de Camilo Torres: el padre Gustavo Pérez Ramírez (PhD. de la Universidad Católica de Lovaina) y María Cristina Salazar (PhD. de la Universidad Católica de América, en Washington). Gustavo fundó el Instituto Colombiano de Desarrollo Social (ICODES) y María Cristina ayudó a fundar las carreras de Sociología y Trabajo Social en la Pontificia Universidad Javeriana.

Para aprovechar el entusiasmo de las autoridades universitarias, Camilo Torres y Orlando Fals Borda prepararon un folleto explicativo sobre la sociología y lo repartieron en las filas de inscripción de la Universidad a mediados de enero de 1959, captando los primeros estudiantes. En la estructuración curricular se repartieron la formación disciplinar: Camilo tomó la enseñanza de las metodologías y desarrolló el enfoque de sociología urbana, y Orlando tomó las teorías y continuó sus estudios de sociología rural. Para los demás cursos, Orlando buscó personas que estuvieran “bien orientadas” y fueran leales, aunque no fueran necesariamente sociólogos o profesionales (Cendales *et al.*, 2005: 32).

De acuerdo con Gonzalo Cataño, la fundación del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional inaugura un tercer período en la historia de la sociología colombiana: el referido a la fundación de la sociología profesional con el desarrollo de las primeras escuelas disciplinares y que concluye en 1980. Por su parte, Olga Restrepo y Gabriel Restrepo de manera implícita señalan que la obra de Fals Borda estaría en el centro de las tres primeras etapas descritas por ellos (y que abarcarían de 1959 a 1989): por acción -primera etapa-, reacción -segunda etapa- y proyección nacional -tercera etapa-. (Moreno, 2017).

La institucionalización disciplinar de la sociología coincidió con el surgimiento de la Revolución Cubana (apoyada por estudiantes, sectores sindicales y sociales) y de su contra: la Alianza para el Progreso (apoyada por el

Frente Nacional y la Jerarquía eclesiástica). Francisco Leal Buitrago señala que este período germinal estuvo marcado por los procesos históricos y socio-políticos y el proyecto de modernización política en el país; un momento en el cual existió una necesidad de “planear el desarrollo del país”, al decir de Guillermo Páez (Moreno, 2017).

Durante 1959, Orlando Fals Borda combinó sus cargos en el Ministerio de Agricultura y el Departamento de Sociología. Estos se retroalimentaban por medio de relaciones, convenios y pasantías, nacionales e internacionales. Por ejemplo, con dinero del Ministerio comenzó la publicación de la serie *Monografías Sociológicas*, cuyo primer título estuvo a cargo del teólogo y sociólogo belga François Houtart (1959). En la segunda *Monografía*, “La teoría y la realidad del cambio sociocultural en Colombia”, Fals Borda definió su método híbrido (sociológico-histórico y empírico) como “experimentación por participación”. Este método junto a la formación con docentes-investigadores nacionales y extranjeros, marcó la impronta profesional de la naciente sociología colombiana (Rojas, 2010).

Sin embargo, a mediados de 1960 la dualidad se hizo insostenible. Cuando el Departamento se convirtió en Facultad, Orlando asumió la decanatura y renunció al Ministerio. Sin embargo, hay que señalar que la Iglesia Católica, en cabeza del Cardenal Luis Concha Córdoba, se opuso a su nombramiento como decano por su condición de protestante. El *impasse* se superó gracias a la mediación de François Houtart, quien habló con el prelado y lo persuadió diciéndole que Fals Borda, aunque *herético*, era un hombre decente y correcto (Herrera y López, 2017a).

La nómina de profesores y profesoras de la novel Facultad de Sociología provenía, mayoritariamente, de la fenecida Escuela Normal Superior, el primer intento colombiano de profesionalizar las ciencias sociales en la década de 1940, que había sido cerrada por orden del presidente conservador Laureano Gómez. Algunos de los nombres más destacados son: Roberto Pineda Giraldo, Virginia Gutiérrez, Milcíades Chávez y Darío Mesa. También se incorporaron el geógrafo Ernesto Guhl, la socióloga María Cristina Salazar y los abogados Eduardo Umaña Luna y Jaime Quijano Caballero (Fals Borda, 2001).

La nueva Facultad aproximó a docentes y estudiantes, informalizó el vestido en una universidad acostumbrada a las corbatas y los trajes de sastre, estimuló el deporte y la recreación, impulsó la apertura y vinculación con la comunidad extra-universitaria, desarrolló la investigación empírica e institucionalizó el abordaje interdisciplinario.

Ese mismo año, la Facultad tenía un contrato con el gobierno nacional para promover la acción comunal a nivel nacional y organizó, en dicho marco, el Seminario Interuniversitario de Desarrollo de la Comunidad, dedicado a la acción comunal, en el que participaron miembros de universidades, institutos,

asociaciones y organizaciones de todo el país. Asimismo, “el evento recibió una declaración de las organizaciones del Valle del Magdalena que sentaba una posición crítica frente a la actuación del Estado en materia de acción comunal” (Moreno, 2017: 125).

De acuerdo con Jaime Eduardo Jaramillo, en el primer período de su existencia la Facultad de Sociología desarrolló una concepción “tecnocrático-ilustrada”, que consideraba esencial la integración entre la Universidad y el Estado, principalmente en lo referido a la Reforma Agraria, permitiendo una interacción entre saberes académicos y burocráticos, e intereses y proyectos sociales, institucionales y políticos de diversos actores de ambas instancias, a través de un “área institucional de convergencia” (Moreno, 2017: 27).

Por su parte, el modelo científico dominante se alimentaba con fondos norteamericanos de la “Alianza para el progreso” a través de instituciones multilaterales (UNESCO, FAO, UNICEF), organismos estatales (USAID) y Fundaciones (Ford, Rockefeller, Fullbright); al tiempo que se consolidaban los *Latin American Studies* en Estados Unidos. Todos estos factores permitieron becas, desarrollo edilicio, organización de jornadas científicas (los primeros congresos nacionales de sociología –1963 y 1967– y el VII Congreso Latinoamericano en 1964), intercambios docentes (con profesores invitados de Chile, Argentina, Estados Unidos, Francia, Alemania, España e Inglaterra) y la creación del Programa Latinoamericano de Estudios del Desarrollo –PLEDES– (1964-1969).

El protagonismo de Camilo Torres Restrepo y Orlando Fals Borda en la fundación del Departamento y la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, junto a la formación ético-política de sus primeras personas inscritas, ha llevado a que algunos analistas planteen que, en los orígenes institucionales de la sociología colombiana, se entremezclan la “ética” y “mística” cristiana con un horizonte de “redención” de las víctimas del sistema, junto a una pasión “por el servicio social, la responsabilidad colectiva y el deber individual” (Pereira, 2009: 243-244). En la misma línea, José Jaramillo señala la existencia de un “currículo oculto”, y junto a Nicolás Esguerra, releva las similitudes entre Camilo Torres y Fals Borda en relación con “el peso de sus identidades académica y religiosa” (Moreno, 2017: 21). La misma Mónica Moreno (2017) indica que existe documentación novedosa que permite ubicar a Fals Borda en un grupo progresista de la Iglesia protestante colombiana.

La institucionalización de la sociología colombiana

Entre 1950 y 1960 comenzó la institucionalización de la sociología profesional en el continente. En Argentina la adelantó Gino Germani (Universidad de Buenos Aires), en Brasil Florestan Fernandes (Escuela Paulista de Sociología, pero también en la Universidad Católica en Río de Janeiro) y en Chile por

diversos académicos (en la Escuela de Sociología de la Universidad Católica y el posgrado en Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO) (Moreno, 2017).

Con el regreso de Fals Borda al país se inició el proceso de institucionalización de la sociología académica. Dicho proceso fue posible por el carácter coincidente de varios focos de desarrollo creados: el Departamento-Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA), la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) y su Instituto de Administración Social (IAS), y el Instituto Colombiano de Desarrollo Social (ICODES). Desde allí se impulsaron y realizaron cursos de adiestramiento técnico en torno a la Acción Comunal, la Reforma Agraria y la modernización del Estado, como vías para la participación y democratización del país (Cubides, 2010: 101).

La intensa actividad surgida alrededor de estos focos, puede permitir señalar que aquí se halla uno de los nichos de debate y construcción del pensamiento crítico continental, en el mismo horizonte que los grupos brasileros, chilenos, argentinos, mexicanos, venezolanos, cubanos y ecuatorianos¹, así como los grupos continentales del cristianismo revolucionario. Todos ellos buscaban un análisis de los problemas sociales en perspectiva latinoamericana y una comprensión de la necesidad interdisciplinaria de las ciencias.

Sintonías entre Camilo y Orlando

Como hemos visto hasta aquí, hay una relación estrecha entre Camilo Torres Restrepo y Orlando Fals Borda. Pero, ¿quién era Camilo Torres Restrepo? Señalemos rápidamente algunos elementos biográficos.

Camilo Torres Restrepo nació el 3 de febrero de 1929 en Bogotá, en el seno de una familia librepensadora, de tradición política liberal, con ascendencias boyacenses y antioqueñas relacionadas con la medicina y la tenencia de la tierra. Su padre, Calixto Torres Umaña, era pediatra y copartidario de Jorge Eliécer Gaitán, y su madre, Isabel Restrepo Gaviria, era ceramista y activista política liberal.

Tras un breve paso por la Facultad de Derecho en la Universidad Nacional de Colombia en 1947, donde estudió junto a Gabriel García Márquez, Plinio Apuleyo Mendoza y Luis Villar Borda, ingresó en el

¹ Nos referimos, principalmente al Instituto de Pastoral Latinoamericana –IPLA– dirigido por Monseñor Leonidas Proaño en Quito (Ecuador), el Centro Latinoamericano de Pesquisas em Ciências Sociais de Rio de Janeiro (Brasil), la Flacso y la Cepal en Santiago (Chile), los núcleos críticos en la Universidad Central de Venezuela en Caracas (Venezuela), los equipos de investigación de la Universidad de Buenos Aires y de Clacso (Argentina); los círculos críticos de la UNAM con Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova y el Centro de Información y Documentación –CIDOC– dirigido por Iván Illich en Cuernavaca (México); y, el grupo de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Habana y la Revista “Pensamiento Crítico” de Fernando Martínez Heredia (Cuba).

Seminario Mayor de Bogotá atraído por las ideas de la *nouvelle théologie* traídas por una misión de frailes dominicos franceses. En el Seminario fundó el Círculo de Estudios Sociales, junto a Gustavo Pérez Ramírez, y en 1954 luego de una conferencia sobre problemas sociales dictada por el sociólogo y canónigo belga François Houtart, se decidió a estudiar la Licenciatura en Ciencias Sociales y Políticas (equivalente a Sociología) en la Universidad Católica de Lovaina.

La Sociología que aprendió Camilo Torres en Bélgica mezclaba el pensamiento progresista crítico del funcionalismo con el positivismo, por influencia de la Universidad de Chicago. Era un tiempo transicional entre el énfasis en el pensamiento filosófico y una concepción más empírica, y se proponía salir del empirismo norteamericano (primacía de la realidad) con instrumentos de análisis de la realidad (instrumental analítico). Aunque presentaba tintes “progresistas” en lo esencial no difería del modelo estadounidense (Herrera y López, 2014b; 2017a).

En Europa, Camilo conoció los proyectos socialistas alemán, polaco y yugoslavo, y la experiencia de la resistencia descolonizadora de Argelia. Era el tiempo de un variado conjunto de expresiones renovadas de la Iglesia (Juventud Obrera Católica, Democracia Cristiana y Movimiento de Curas Obreros) que desembocaron en el Concilio Vaticano II, pero también del existencialismo francés encabezado por Jean Paul Sartre. En este tiempo, junto a Gustavo Pérez Ramírez, fundó el Equipo Colombiano de Investigación Socio-Económica (ECISE), rebautizado como Equipo Colombiano Pro-Estudio y Progreso (ECEP), y el Comité de Amistades Colombo-belgas para promover becas de estudio para colombianos y colombianas.

En el tercer cuatrimestre de 1958 viajó a Minneapolis (Estados Unidos) para adelantar cursos de especialización en Sociología Urbana y del Trabajo en la Universidad de Minnesota en calidad de “Honorary Fellow”.

A comienzos de 1959 regresó a Bogotá. Fue nombrado capellán adjunto de la Universidad Nacional de Colombia (UNC), y coincidió con Orlando Fals Borda en la fundación del Departamento de Sociología de dicha casa de estudios. Fue docente en la UNC, decano del Instituto de Administración Social de la Escuela Superior de Administración Pública (IAS-ESAP), impulsor del movimiento de Acción Comunal e integrante de la Junta Directiva y del Comité Técnico del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA).

En 1965 fundó el movimiento sociopolítico Frente Unido del Pueblo, una experiencia de ecumenismo político (*socialismo raizal*), fue obligado a abandonar el sacerdocio y, forzado por las circunstancias y en busca de la coherencia, se enlistó en las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN).

Allí murió en su primer combate el 15 de febrero de 1966. Las convicciones y el ejemplo práctico de su *compromiso*² determinaron una reorientación de los trabajos sociológicos falsbordianos, como se verá más adelante (Herrera, 2013b).

Aunque en otro trabajo nos hemos encargado de adentrarnos en las convergencias teológicas, epistémicas y políticas entre Orlando y Camilo (Herrera, 2018), queremos señalar ahora los que consideramos sus seis principales encuentros epistemológicos:

- concebir una sociología empírica y aplicada, tendiente al trabajo de campo en el terreno;
- definir la sociología como un instrumento necesario para construir una acción en favor del cambio social y político, yendo más allá del momento descriptivo y analítico;
- comprender un modelo interdisciplinario para afrontar los problemas en perspectiva de *totalidad*, superando los “feudos profesionales”;
- valorar el saber popular, que les impidió reconocer a la academia como la depositaria privilegiada y exclusiva del desarrollo de la ciencia (Rojas, 2010);
- partir de un origen religioso para asumir un compromiso científico y social en favor de la transformación de la realidad de las víctimas del sistema de dominación;
- proyectar en el horizonte la construcción de un pensamiento propio, descolonizado, reenfocando lo aprendido en el exterior, para que la escuela científica fuera *colombiana* y no mimesis de la *europea* o *norteamericana* .

En conclusión, podemos indicar que Camilo y Orlando descubrieron la necesidad de *pensar sociológicamente*, en una etapa teórica donde se estaba inventando el camino de una sociología latinoamericana, desarrollando algunos elementos comunes que fueron, posteriormente, el germen de la Investigación-Acción Participativa.

2 El *compromiso* se entendía como una acción o actitud del intelectual que “al tomar conciencia de su pertenencia a la sociedad y al mundo de su tiempo, renuncia a una posición de simple espectador y coloca su pensamiento o su arte al servicio de una causa” (Fals Borda, 1970, p. 188).

Crisis con el paradigma dominante

La Violencia en Colombia

En 1958, Alberto Lleras Camargo, el primer presidente del Frente Nacional, creó la “Comisión Nacional Investigadora de las causas y situaciones presentes de La Violencia en el territorio nacional”, que debía rendir un informe al gobierno nacional sobre la situación de violencia en el país y ofrecer soluciones prácticas, con una perspectiva arqueológica, profiláctica y terapéutica.

La Comisión, conocida como “La Investigadora”, estaba conformada por representantes de los partidos liberal y conservador, la Iglesia y las Fuerzas Armadas. La iniciativa excluyó a las mujeres, los comunistas y la población campesina (que era considerada por las élites capitalinas como “la cuota bárbara del país”). El coordinador era el liberal Otto Morales Benítez; el secretario, el sacerdote Germán Guzmán Campos; y completaban “La Investigadora” los políticos Absalón Fernández de Soto (liberal) y Augusto Ramírez Moreno (conservador), los generales Ernesto Caicedo López y Hernando Mora Angueira, y el sacerdote católico Fabio Martínez.

De acuerdo con Jaramillo (2011), “La Investigadora” fue considerada, en términos generales, como un instrumento pasajero y discreto a manera de un informe privado al presidente y se esperaba que el alcance de su trabajo no tocara llagas fundamentales. Por eso, cesaron sus funciones en enero de 1959, aunque Guzmán Campos fue designado *Coordinador de Paz* para continuar la labor de reconciliación.

Camilo Torres consideraba que el archivo de “La Investigadora” debía someterse a un análisis desde las ciencias sociales para comprender las causas

de La Violencia, encontrar alternativas de no repetición y contribuir a la paz social y la convivencia. Por esta razón, propició un encuentro entre Germán Guzmán Campos (depositario del archivo) y Orlando Fals Borda, promovió el traslado de Guzmán a Bogotá y consiguió el apoyo financiero para el trabajo y la publicación de sus resultados. El equipo científico lo completó el abogado Eduardo Umaña Luna.

En 1962 apareció el primer volumen de este estudio titulado “La Violencia en Colombia. Estudio de un proceso social”. En el libro, considerado el primer producto colectivo de las ciencias sociales colombianas y su primer *best seller*, se presentaron interpretaciones disidentes y contrarias al discurso oficial y al pacto de silencio/olvido planteado por las élites frentenacionalistas, manifestando una naciente autonomía intelectual. Allí se planteaba la responsabilidad del Estado en el proceso.

La publicación desató encendidas polémicas y debates en la vida social, cultural y política del país, en el Parlamento, la prensa y el Ejército. Sus autores fueron perseguidos e insultados, e incluso unos grupos conservadores y reaccionarios amenazaron con un golpe de Estado, sacando los tanques una noche de sábado. Sin embargo, justicia obliga, cabe señalar que también tuvieron algunos apoyos y comentarios favorables como el “Ensayo sobre La Violencia” de Luis López de Mesa, y el “Informe Secreto” redactado por el Coronel Álvaro Valencia Tovar, en el que reconocía los hechos y la objetividad en el tratamiento.

En la edición de 2005, Orlando Fals Borda expuso dos tesis centrales: (1) *La Violencia* era un producto de la política diseñada e impulsada por la oligarquía para mantenerse en el poder, destruyendo el entorno y el tejido social; y, (2) se había perpetuado en el tiempo, institucionalizando un tenebroso culto a la muerte (*tanatomanía*), como práctica y política de Estado.

Las reacciones desatadas tras la publicación del libro generaron frustración y desilusión política en Orlando Fals Borda, quien se había sentido identificado políticamente con las tesis liberales y tenía expectativas en el espíritu reformista del primer gobierno del Frente Nacional. Poco a poco, sin embargo, fue descubriendo que el gobierno no tenía real interés de adelantar las reformas prometidas.

Por otra parte, en esta obra Fals Borda descubrió los límites del modelo estructural-funcionalista: había sido diseñado para sociedades estables, su énfasis estaba en el “equilibrio social”, no tenía respuestas a la pregunta por la “función” del conflicto en la sociedad y su mirada se reducía a verlo como “disidencia” o “patología”. Por lo tanto, para analizar sociedades en crisis (como la colombiana) se requería el acercamiento a otras escuelas teóricas (como la teoría del conflicto y los valores sociales), y se exigía comprender la necesidad de asumir más claramente un “compromiso” con la transformación social.

De acuerdo con Mónica Moreno (2017), el replanteamiento teórico también tenía una motivación en las reflexiones de su colega Camilo Torres en

torno a la importancia de una ciencia social latinoamericana auténtica (descolonizada) que se pusiera al servicio de la transformación social. Estas ideas habían sido expresadas en 1961 en la ciudad de Buenos Aires bajo el título “El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana” (Torres, 1970: 159-165).

De esta manera, Fals Borda “rozó” los límites del paradigma dominante sin romperlo y manifestó el primer síntoma de su “viraje ideológico”, que se agudizaría con la muerte de Camilo.

Alexander Pereira (2009) recuerda que el libro vio la luz al mismo tiempo que la novela “La mala hora” de Gabriel García Márquez y el lienzo “Violencia” de Alejandro Obregón (viejo artista conocido de Barranquilla). Pero también apareció en un momento crítico dentro de la Universidad Nacional, cuando las autoridades de la Facultad de Sociología (encabezadas por Camilo y Orlando) habían manifestado su apoyo a la huelga estudiantil. En este caso particular, el libro había servido como “escudo protector” para Orlando y la Facultad, quien además, fue nombrado representante de los profesores en la Consiliatura (hoy Consejo Superior Universitario). Infortunadamente, Camilo no corrió con la misma suerte y fue separado de la docencia por orden del Cardenal Luis Concha Córdoba.

Dos años más tarde (1964) se publicó el segundo volumen, pocos meses después de abril, cuando integraron la comisión (fallida) de Marquetalia los autores del primer volumen en compañía de Gerardo Molina, Hernando Garavito, Camilo Torres y Gustavo Pérez Ramírez (Pérez, 2009).

PLEDES y la reorientación de la Facultad

Desde la década de 1950, Orlando había tejido relaciones con fundaciones, instituciones y empresas norteamericanas. Con la Fundación Rockefeller había trabajado en la identificación de los “medios adecuados para llevar los mensajes con que se promovía la introducción de innovaciones agrícolas en el campo” (Moreno, 2017: 85), y en 1964, en el marco de la Alianza para el Progreso, participó como mediador de la Cooperativa Agrícola de Saucío (de la que fue promotor y líder) para la exportación de ajo a empresas neoyorkinas.

Estas relaciones le permitieron conseguir el apoyo financiero de la Fundación Ford para fundar el Programa Latinoamericano de Estudios para el Desarrollo (PLEDES) en 1964 (Moreno, 2017). Junto a FLACSO, PLEDES se convirtió en la única institución que absorbía “los avances del resto de los programas de sociología de América Latina” (Pereira, 2009: 234).

En 1965, elaboró un plan de reorientación de la Facultad de Sociología. Basado en la “imaginación sociológica” de Charles Wright Mills y en la “autonomía creadora”, pretendía recuperar e incorporar el ingenio tecnológico y social de los “pueblos” tropicales. Como señala Moreno (2017:133-134), esto

exigía revisitar introspectivamente la cultura colombiana y latinoamericana para “interpretar los valores nacionales y regionales, como la ciencia popular” y desmentir la asociación del “pueblo” con “lo irracional y lo pasivo”. De esta manera, la sociología podría (y debía) comprometerse con las aspiraciones, necesidades y metas fijadas por el “pueblo”, la nueva categoría usada en la que incluía a los campesinos, obreros y demás actores marginados del país.

De esta manera, avanza un poco más en el proceso de ruptura epistemológica al criticar la neutralidad valorativa como encubrimiento de los palpables nexos entre ciencia y política. Se trataba de una profundización de sus intuiciones de la década anterior. Su unidad de análisis se ampliaba del “campesinado” al “pueblo” y su concepción se profundizaba, no sólo era sujeto epistemológico sino un agente político del cambio revolucionario. Entonces, el desarrollismo comenzaba a dar lugar a la lucha por las transformaciones estructurales.

Ahora bien, la categoría “pueblo” expuesta por Fals Borda resulta muy cercana a la definición de “clase popular” dada por Camilo Torres en 1965 a unos reporteros de una publicación alemana:

Con la palabra clase popular yo quiero dar a entender los pobres de Colombia. Naturalmente que desde un punto de vista estrictamente sociológico yo comprendo que es una expresión bastante vaga, pero es la expresión que el pueblo entiende. (...) pero para designar a los pobres, y para no referirme únicamente a los obreros, sino también a los campesinos, he utilizado esa expresión de clase popular (Torres, 1970: 426).

La reorientación dada por Fals Borda estaba enmarcada en la crisis de las ciencias sociales de mediados de la década de 1960, y el cambio de perspectiva epistemológica que ponía en tela de juicio el estatuto de neutralidad y protestaba por los vínculos que se establecían entre ciencia, política e intervención militar, en el marco de la Guerra Fría y el desarrollo de la guerra de Vietnam.

Esta crisis científica se unía a las luchas estudiantiles que se libraban como expresión de la lucha de clases y su incidencia en los cambios sociales. Además, estaba latente el espíritu antiimperialista militante que denunciaba la penetración norteamericana en las universidades a través de la financiación de centros de investigación por medio de organismos internacionales y/o fundaciones. Este proceso, orquestado por la CIA, contaba con la participación y colaboración de científicos norteamericanos y latinoamericanos para estudiar y prevenir los procesos revolucionarios. A nivel continental se denunciaba la implementación del “Plan Camelot”, a nivel nacional se avizoraba el “Plan Simpático” y a nivel disciplinar se manifestaba como un rechazo al modelo sociológico norteamericano, argumentando que el empirismo y el imperialismo corrían de la mano (Moreno, 2017)¹.

1 Apoyándose en Francisco Leal y William Lee, Moreno (2017: 33) incluye la reforma administrativa

Debido a su fe protestante, su fuerte énfasis hacia el empirismo, sus primeros vínculos con el Frente Nacional y sus lazos con instituciones y fundaciones norteamericanas, Orlando Fals Borda se convirtió en centro de las críticas y la sospecha de la penetración imperialista.

Subversión y revolución en Colombia y en Latinoamérica

Buscando respirar un poco del clima de época para poder pensar en la crisis por la que atravesaba, y signado por la muerte de Camilo Torres ocurrida en febrero de 1966, en abril de aquel año Fals Borda decidió acogerse a la figura de “comisión de estudios” y distribuir su tiempo entre la docencia universitaria en Estados Unidos (Wisconsin y Columbia) y la co-coordinación de la “Revista Latinoamericana de Sociología” en Argentina (Buenos Aires).

Durante este período escribe una obra que se constituirá en un nuevo síntoma de ruptura con el paradigma dominante y la ideología hegemónica: “La subversión en Colombia. El cambio social en la historia”, que verá la luz editorial en 1967. El trabajo estaba dedicado a su amigo y colega Camilo Torres con las siguientes palabras: “A la memoria de Camilo Torres Restrepo, fundador del socialismo raizal e impulsor de los primeros esfuerzos para alcanzarlo en Colombia”.

En esta obra, continúa con el enfoque sociológico del “conflicto”, desde el cual retoma las categorías “transición”, “cambio social” y “ethos”, empleadas en sus primeros estudios. Además, adopta el enfoque “telético” (de “telos”: finalidad), que privilegia “las opiniones y aspiraciones de las bases populares, antes que las de cualquier teoría o partido político” (Fals Borda, 1967, p. 242), anticipándolo, en muchos sentidos, a los estudios poscoloniales y subalternos.

El modelo adoptado por Fals Borda ha sido considerado por Jaime Otavo (2011) como “voluntarista”, pues supedita la reflexión sociológica de la realidad a sus ideas preconcebidas sobre lo que la realidad *debería ser* (utopías), limitando la producción de conocimientos sociológicos a aquellos que sean “lo bastante objetivo para servir a la solución de problemas sociales”. Sin embargo, y aquí radica la paradoja de Otavo, el compromiso social con la transformación se constituye en su *valor*.

En el texto, Fals Borda considera la “subversión” como un concepto positivo, de carácter *telético* y ético (“moral”), cuya motivación ideológica constructiva de altruismo y cambio social la aleja del resentimiento. Entonces, los “subversores” (“subversivos morales”) pueden sacrificarse por el grupo convirtiéndose en la conciencia colectiva “que despierta y lleva a todos a una inusitada aventura existencial”² (Fals Borda, 1971: 49).

liderada por el rector de la Universidad Nacional y que ha sido llamada “Reforma Patiño”.

2 Desde un punto de vista *ético*, los “subversores” son *disidentes críticos* porque tienen la *pretensión de verdad* (“razones veritativas”), pero aún no alcanzan la *validez* (“consenso comunitario”) porque

Pero, ¿quiénes son los “subversores”? Por lo general, se tratarían de una fracción de la pequeña burguesía, es decir, un desprendimiento de la élite (militar, eclesiástica, económica, cultural o académica), que decide adherir y representar los intereses populares y se ponen al servicio de sus luchas. Estos *disórganos*, al traicionar su grupo original, se convierten en “anti-élites”.

En su estudio sobre el *joven* Marx, Michael Löwy (2010) a la pregunta sobre cómo un pensador que pertenece a una clase se convierte en el representante político y teórico de otra, responde que existen diversas razones (objetivas y subjetivas) que *pueden* llevarlo a romper con su clase de origen.

Esta ruptura produce un estado de “disponibilidad intelectual” que puede conducir, en ciertas circunstancias, a la “adhesión intelectual” a otra clase. Por medio de esta “adhesión” se establece una relación activa entre el pensador y la clase: el intelectual se identifica con los intereses, los objetivos, las aspiraciones de esta clase; participa interiormente de sus problemas, considera a la sociedad desde su punto de vista. (...) A través de esta relación activa, recíproca, dialéctica, la clase se convierte progresivamente en un marco para la obra del intelectual y este último se convierte en su representante teórico (...).

La estructuración de este proceso dialéctico tiene dos consecuencias decisivas: por un lado, el intelectual construye su teoría utilizando los “fragmentos ideológicos” espontáneamente producidos por la clase social; esta, a su vez, a pesar de todas las diferencias de nivel cultural y de extensión de los conocimientos, acepta esta doctrina, en sus grandes líneas, como propia. No obstante, es necesario destacar que el intelectual introduce en su teoría política elementos enteramente extraños a las preocupaciones habituales de la clase y que la absorción de la doctrina por parte de esta no es ni inmediata, ni unánime, ni completa (30-31).

Por otra parte, la relación intelectual-clase se convierte, a nivel del contenido, en una relación entre “conciencia atribuida-conciencia psicológica” (Löwy, 2010: 31).

De esta manera, el subversor intelectual puede romper la falsa equivalencia entre “objetividad” y “neutralidad”, para revelar que los científicos sociales que se muestran “asépticos” y “neutrales”, en realidad están comprometidos con el mantenimiento del *statu quo*. Se trata de enfrentar el modelo de la *value-free sociology* (“objetividad pura” o “neutralidad absoluta”), como lo venía haciendo en Estados Unidos, entre otros, Wright Mills (Fals Borda, 1967: 173-174).

Al mismo tiempo, la adhesión intelectual exige al subversor que asuma un compromiso consciente con las víctimas del poder de dominación y explicita sus valores y juicios. Dicho compromiso impactará necesariamente en la elección de los temas de investigación.

dicha *pretensión* se opone a la “tradicción consensual dominante”. Además, como la *validez de lo vigente* se formula como *legalidad*, entonces son considerados “fuera de la ley” y “enemigos de la sociedad” (Dussel, 2016a, pp. 82-83).

En la sociología colombiana el modelo de “compromiso” descrito se expresaría en tres vertientes: (a) la *beligerante*, que se encamina hacia la acción política práctica (y estaría representada por Camilo Torres); (b) la de *resistencia cívica*, que abandona las aulas en pos del compromiso del marxismo práctico y la teorización y justificación de la primera (como en el caso de Orlando Fals Borda); y, (c) la del *marxismo teórico*, que se quedó en la academia (como Darío Mesa).

De acuerdo con Cubides (2010), las dos primeras vertientes constituyen el origen de la Investigación-Acción Participativa (IAP). De hecho, así parece confirmarlo el propio Orlando Fals Borda en uno de sus últimos discursos públicos:

En el nacimiento de la IAP hubo dos tendencias entre intelectuales: la beligerante representada por Camilo Torres –que vio en las armas y en las guerrillas históricas la única salida posible; y otra vía de resistencia cívica que asumieron instituciones autónomas como la Fundación La Rosca que yo presidí, el CINEP de los padres jesuitas de avanzada, y movimientos críticos tipo Freire, como en Fecode (Federación Colombiana de Educadores) (Fals Borda, 2007: 396).

Ahora bien, el “compromiso” al que alude Fals Borda está relacionado con el “inconformismo científico” de Camilo Torres. Es decir, no se trata simplemente de estudiar y analizar la realidad sino que es necesario un vínculo definitivo con la clase popular. Este vínculo (“compromiso”) debe darse de tal manera “que después no pueda echarse para atrás”. Por eso, añade:

Creo que es elemental para una persona que sea honrada, que tenga una visión científica de la realidad, una actitud objetiva ante la realidad del país, si está en contacto con esa realidad en una forma inmediata, necesariamente tiene que comprometerse (Torres, 1965a: 149).

Este “compromiso revolucionario” exige una confrontación subjetiva, una ruptura afectiva-efectiva para poder alcanzar la “disponibilidad” y “adhesión” intelectual que conduzca al desapego de los símbolos de prestigio burgués, llamados por Camilo como “formas exteriores de vida de las clases dirigentes” y por Fals Borda como “títulos de dominio” y “prebendas de los poderosos”:

Los estudiantes [v.g. los intelectuales] participan subconscientemente de los valores de esta sociedad, aunque conscientemente los repudien. (...) Mientras no seamos capaces de abandonar nuestro sistema de vida burgués no podremos ser revolucionarios.

El inconformismo cuesta y cuesta caro. Cuesta descenso en el nivel de vida, cuesta destituciones de los empleos, cambiar y descender de ocupación, cambiar de barrio y de vestido. (...) Es necesario que comencemos ya. Que nos mezclemos con las masas, que vivamos, no solamente para los pobres, sino con los pobres y como pobres (Torres, 1965b: 155-156).

Así como sus nociones de “conflicto”, “subversión”, “anti-élite” y “compromiso” lo fueron distanciando del estructural-funcionalismo, su interpretación sociológica de la realidad lo alejó totalmente de la tradición historiográfica colombiana. Lenta y progresivamente, Fals Borda iba desplegando un marco conceptual consistente, coherente, sistemático y operativo que lo iban acercando a las tendencias marxistas.

Como si fuera un sino generacional de revisar y cuestionar la historia del país, el mismo año apareció una obra de iguales proporciones a la de Orlando Fals Borda, con una perspectiva de totalidad histórica, pero escrita en forma de novela, que cristaliza el realismo mágico: *Cien años de soledad*.

La subversión en Colombia. El cambio social en la historia tuvo dos recepciones entre sus estudiantes. En Bogotá fue acogida con beneplácito, cuestionando solamente que la primera edición estuviera dedicada no sólo a Camilo Torres sino a Otto Morales Benítez, un político que no era considerado subversor de nada. En Wisconsin, por su parte, hubo críticas diversas, pero no despertó mayor interés pues la discusión se presentaba al mismo tiempo que nacía la “Teoría de la dependencia” (Rojas, 2010).

Seis meses después de la publicación del libro, Ernesto Guevara cayó asesinado en las selvas bolivianas. Entonces, Fals Borda, en un ciclo de conferencias en Europa y siguiendo la metodología desarrollada entre su tesis de maestría y doctorado, amplió la unidad de análisis de *La subversión...*: de Colombia pasó al continente. El conjunto de disertaciones en torno a “Subversión y desarrollo en América Latina” terminaron reunidas en el opúsculo de 1968 *Las revoluciones inconclusas de América Latina, 1809-1968*, donde además incluyó el papel de los intelectuales en los procesos revolucionarios (frustrados y venideros).

Su exilio universitario

Aunque sus desarrollos teóricos mostraran otros signos, lentamente el ambiente se le fue haciendo hostil. Esto fue evidente cuando regresó a Bogotá en 1967 para organizar el II Congreso Nacional de Sociología. Entonces, un grupo de docentes –encabezados por Darío Mesa³– y estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia denunciaban que el enfoque formativo (educación empirista, dependencia financiera de entidades norteamericanas y afluencia de profesores extranjeros) formaba “auxiliares de expertos internacionales” y no *verdaderos* científicos sociales (Jaramillo, 2015; Pereira, 2009).

Orlando Fals Borda fue acusado de ser “agente del imperialismo” y la Facultad se sometió a un proceso de reforma académica profunda basada en

3 Incluso, los profesores sentaron su posición en el IX Congreso Latinoamericano de Sociología con la ponencia “Neocolonialismo y sociología en Colombia: un intento de respuesta”.

tres componentes: orientar la carrera, casi de forma exclusiva, al estudio y transmisión del pensamiento de los *clásicos*; abandonar la investigación empírica y suprimir el PLEDES (Rojas, 2010).

Aquel año en que la primavera ondeaba sus banderas en Praga y la juventud gritaba y se hacía sentir en Tlatelolco, Berkeley y París, mientras Sartre marchaba de la mano de los obreros en las calles francesas, Orlando Fals Borda se marchó de la Universidad con sus ideas y proyectos.

Algunas reflexiones académicas han establecido tres motivos centrales que explicarían tal decisión: (a) la acusación de “agente del imperialismo” y la ineficacia de la izquierda dogmática, acartonada y solipsista; (b) el modelo universitario de rutina científica que impedía la creatividad y distanciaba la ciencia de la realidad social; y, (c) el desencanto e insatisfacción con el modelo político colombiano del Frente Nacional cuyas élites (pero especialmente las del Partido Liberal) eran incapaces de “vivir a la altura de los ideales de la democracia liberal” impidiendo la transformación *desde arriba* como cambio social dirigido (Pereira, 2009; Giordano, 2012; Cubides, 1995).

Hacia un nuevo paradigma

Meditaciones críticas: subversión y descolonización

En 1968, Orlando Fals Borda se casó con su colega María Cristina Salazar y viajaron juntos a Ginebra (Suiza). Él había aceptado un nombramiento en el Instituto de Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD) para dirigir una investigación global sobre cooperativas. En ese momento, y desde la década de 1950, se concebía a las cooperativas como herramientas privilegiadas a nivel mundial para promover el desarrollo.

Entonces, afuera de la Universidad, Fals Borda inició un proceso de meditación crítica acerca del sentido de la ciencia, de la historia y la naturaleza del Estado, el poder y la violencia. Consideraba que las comunidades seguían siendo el actor privilegiado para el trabajo sociológico, pero se distanció de los proyectos modernizadores estatales y abandonó su rol de intermediario, para comprometerse con los enfrentamientos y demandas de las comunidades que luchaban contra los terratenientes y el Estado. De hecho, en el proyecto de estudio sobre cooperativas que envió a Rose Goldsen, profesora de la Fundación Ford que trabajaba en la Facultad de Sociología en Bogotá, presentó como hipótesis que “los obstáculos al cambio se encontraban fuera de las comunidades, y no dentro de ellas, como había pensado durante los años cincuenta y parte de los sesenta” (Moreno, 2017: 138).

Asimismo, inició una revisión de las tendencias de la “sociología comprometida”, racionalizando el papel del intelectual *comprometido* frente al orden social vigente (Moncayo, 2009), y decantó los argumentos sobre *desarrollo y reforma*, comprendiendo que son funcionales al *statu quo*, no sólo del país

de origen sino del Sistema-Mundo Capitalista. También, se avocó a incorporarse a nuevas redes internacionales convergentes en la crítica a la sociología dominante y la ideología desarrollista. Allí fueron fundamentales sus contactos con actores, instituciones y experiencias de Cuba, como lo expresó en dos cartas de 1969 a Rafael Cepeda y a Samuel A. Yohai, del Department of Government of Harvard, donde afirmaba que el viaje a Europa le había servido como oportunidad para contactar con “el mundo revolucionario y socialista” (Moreno, 2017: 139).

Juan Mario Díaz (2017) señala que a finales de la década de 1960 (la llamada “primera década de la política de desarrollo en América Latina”) ya se comenzaba a sentir la crisis del paradigma positivista y la sociología rural estadounidense. En marzo de 1968, en la Conferencia de latinoamericanistas celebrada en la Universidad Estatal de Nueva York, Calvin Blair había planteado que lo que se estaba expresando en el sur-continente era una “crisis de identidad” en los profesionales de las ciencias sociales. Por su parte, Kalman Silvert había planteado su percepción sobre el “estado de desorden poco inspirador” de las ciencias sociales latinoamericanas y su predicción acerca del peligro de desarrollarse una ciencia social de “segunda clase” al sur del Río Grande.

Fals Borda había respondido, planteando que la condición de “segunda clase” de la sociología latinoamericana quizás era el resultado de una “imitación ingenua de algunas teorías de segunda categoría y la elaboración de conceptos estériles ideados y difundidos desde los países avanzados” y no por la creatividad de los académicos latinoamericanos que se habían “ensuciado las manos con las realidades locales” (Díaz, 2017: 231)¹.

Por su parte, Lee Taylor había presentado un informe sobre la internacionalización de la sociología rural en el que concluía que no había una sociología rural internacional pues los estadounidenses no estaban formando sociólogos rurales internacionales. Fals Borda le contestó en una carta señalando que esto reflejaba la falta de perspectivas docentes en los Estados Unidos y que se exigían nuevas orientaciones científicas para abordar las necesidades sociales específicas de los países en desarrollo (Díaz, 2017).

Las tensiones se hicieron aún más evidentes en el IX Congreso Latinoamericano de Sociología celebrado en México en noviembre de 1969. Allí se abrió un debate álgido sobre “objetividad” y “compromiso”. Aldo Solari defendió la idea de una sociología “libre de valores”, mientras que Orlando Fals Borda se posicionó en las antípodas. En aquel congreso, el colombiano hizo parte del Comité Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y fue presidente de la sesión sobre “La crisis latinoamericana”. En su ponencia “La sociología de la crisis: problemas de orientación y método”, planteó la tesis

1 La tesis de Juan Mario Díaz se encuentra en inglés, por lo cual, todas las citas obedecen a traducciones propias. El paginado se corresponde con la versión inglesa.

que todo estudio macro-social, especialmente durante un período agudo de conflictos, terminaba siendo político.

La crisis denunciada por Fals Borda era epistemológica pero también política. La Alianza para el Progreso, programa intervencionista y reformista impulsado por los Estados Unidos como una manera de prevenir la multiplicación de procesos insurreccionales al estilo cubano en el continente, resultó deficiente para contrarrestar el estallido sociopolítico. En aquella primera “década del desarrollo” las protestas fueron aumentando al mismo ritmo que la represión.

Al final del congreso se delinearon las dos tendencias de la investigación social latinoamericana: los “neutrales” y los “comprometidos”. La mayoría se posicionó a favor de la segunda tendencia y se comenzó a plantear una “sociología comprometida”. La ponencia y postura de Fals Borda había sido clave. La responsabilidad de redactar el borrador de la declaración final había quedado en manos del colombiano, que fue asistido por el mexicano Pablo González Casanova (quien también aporta a estos debates con su perspectiva de colonialismo interno), para incorporar las contribuciones de los participantes en la sesión “Sociología de la crisis”. Luego del Congreso, sus percepciones no podrían ser más optimistas. A J. M. Rojas Guerra le contó que había sido designado para formar parte de la redacción de la declaración final y señalaba con júbilo que sus conclusiones “fueron acogidas totalmente por plenaria del Congreso. En fin, como ven, en este campo no queda sino seguir adelante, combinando el pensamiento con la acción”. Y a su amigo y colega Víctor Daniel Bonilla le escribió que el Congreso había resultado exitoso a nivel de su orientación científica y política:

Es la consagración de la ‘sociología comprometida’... es un paso adelante que marca pautas claras y nuevas para el desarrollo de la sociología en nuestro continente. (...) Es una declaración inusitada en un proceso científico, ¿no es cierto? Pero refleja los problemas que nos plantea la realidad en que vivimos. Así nos reconciliamos con la sociología (Cit. Díaz, 2017: 233).

Animado por el debate con Aldo Solari y el relativo consenso de su perspectiva, publicó al año siguiente su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, donde se destacan los capítulos: “¿Es posible una sociología de la liberación?”; e, “Irrumpe la investigación militante”.

En un conversatorio sostenido en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), el 16 de abril de 2018, el profesor Alfonso Torres Carrillo, de la colombiana Universidad Pedagógica Nacional, resaltaba como un hecho paradigmático que el libro *Ciencia propia...* había visto la luz editorial al mismo tiempo que dos textos: la edición castellana de *Pedagogía del Oprimido* del pedagogo brasileño Paulo Freire y *Teología de la Liberación. Perspectivas* del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez Merino. En su conjunto, estas tres obras marcarán un derrotero en

el pensamiento latinoamericano signado por el horizonte de la liberación, en una imbricación entre pensamiento social crítico, pedagogía transformadora y teología de la liberación. Era la apuesta teórica crítica de la ética cristiana comprometida de los tres autores.

En la mentada obra, Fals Borda retoma la proposición del argentino Óscar Varsavsky (2007/1969) de la “ciencia guerrillera” como alternativa para enfrentar el colonialismo euroamericano y rechazar el modelo hegemónico de cientificidad que impide analizar los problemas fundamentales del Tercer Mundo. En su consideración, se necesitaba transitar de una sociología *de* la subversión a una sociología subversiva; es decir, pasar de una sociología *de* la crisis a una sociología crítica o *de* la liberación.

La ciencia *subversiva* es una ciencia “propia” y “popular” (“raizal”) que parte de la memoria, el conflicto y los agentes históricos de los pueblos, comprometida con la promoción del saber y el poder de las mayorías, y que considera como su horizonte la lucha contra el *ecocidio*, el *genocidio* y el *epistemicidio* propios de la Modernidad (Sousa Santos, 2009; 2010). La aceptación acrítica de los modelos científicos dominantes legitima el orden moderno del Sistema-Mundo, sirve a las clases opresoras y se identifican con el capitalismo.

En “El problema de la autonomía científica y cultural en Colombia” de 1970, Fals Borda planteaba la división entre una cultura popular y otra elitista extranjerizante, cada cual con sus categorías, contenidos y universos simbólicos. En sintonía, un tiempo atrás, Camilo Torres (1964) había advertido la división cultural existente entre dos “subculturas”: la “popular”, patrimonio de una mayoría rural iletrada y analfabeta; y la “elitista”, propia de una minoría urbana alfabetizada. La cultura elitista, al repetir acríticamente conceptos y categorías, no sólo se convertía en “colonialismo intelectual” (una suerte de “cerebros fugados” dentro del país) sino que promovía la dominación económica, política y cultural extranjera, así de derechas como de izquierdas.

Entendida como “autoconciencia científica de la sociedad”, esta ciencia debía orientarse y dar perspectiva al proceso de transformación social. Ernesto Parra considera que la “ciencia propia” (o “subversiva”) sería una *vuelta* al joven Marx, pues aplica al marxismo las tesis marxianas, como se evidencia en el trabajo “Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia” publicado en 1972.

La ciencia *subversiva* se caracteriza por: rechazar el modelo hipotético-deductivo que formula verdades eternas e inobjectables (dogmas); adoptar el marxismo como metodología y esquema interpretativo; y, privilegiar el rol del investigador-militante al de cuadro político. El investigador-militante desarrollará y aplicará el método de estudio-acción (praxis) e identificará los grupos-clave y el territorio de trabajo, con miras a aumentar la eficacia política y enriquecer las ciencias sociales en el proceso. De esta manera, implícita y

explícitamente se enfrenta a cinco retos: (a) *reconciliar* al sujeto con el objeto (ecología de saberes); (b) *vincular* la teoría y la práctica (praxis); (c) *hermanar* las dimensiones humanas (sentipensamiento); (d) *explicitar* la finalidad de la ciencia (“telesis” y compromiso); y, (e) *comprender* los problemas sociales y humanos en su *totalidad* (interdisciplina). Sobre estos elementos se volverá más adelante.

Las proposiciones en contra del colonialismo intelectual y la revaloración de lo propio y lo popular constituye un “giro epistemológico” en la obra de Orlando Fals Borda, que será determinante para el *giro epistemológico* (decolonial) en las ciencias sociales latinoamericanas. Su camino ha contribuido a gestar una posición “altermundista” y un “pensamiento situado”, y su obra se hermana con la “sociología de la dependencia”, los “Estudios de la subalternidad” y los “Estudios poscoloniales” (Pereira-García, 2016; Jaramillo, 2015; Herrera y López, 2014).

Este proceso rupturista se da en un contexto histórico signado por el auge general de las luchas sociales de masas. Aún estaban frescos los sucesos de 1968 en París, Berkeley y Tlatelolco; el *Cordobazo* y el *Rosario* argentinos de 1969; el triunfo electoral del chileno Salvador Allende y el laboratorio de la esperanza militar guerrillera de los pueblos centroamericanos (Nicaragua, Guatemala y El Salvador). En Colombia emergían las luchas campesinas, se vigorizaba el movimiento estudiantil, se expandían las guerrillas y aparecía el narcotráfico en el escenario. Por su parte, el poder imperial norteamericano implantaba la Doctrina de Seguridad Nacional, expandiendo la criminalidad política del Terrorismo de Estado para sentar las bases del neoliberalismo. Asimismo, la influencia y expansión del universo simbólico y cultural del marxismo hacía imperativo redefinir el papel del intelectual en los diversos campos de la creación humana (Herrera, 2018).

La Rosca de investigación-acción

Al terminar su misión en Ginebra a finales de 1969, Orlando Fals Borda tuvo tres posibilidades: ir como experto de la UNESCO a la nigeriana University of Ife, regresar a la Universidad Nacional de Colombia, o trabajar en Colombia en un Centro de estudios independiente. Optando por la tercera posibilidad, impulsó junto a María Cristina Salazar una primera propuesta que llamaron “Center for the Study of the National Reality” (Centro de estudios de la realidad nacional). Este “Centro” era contemplado como una *plataforma* para rescatar la “mística del servicio a la sociedad” que se había perdido en la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia (Moreno, 2017: 139).

En el primer semestre de aquel año, redactaron un borrador de la idea general. El nuevo “Centro” debería servir para la docencia, la investigación y la divulgación científica, y estaría conformado interdisciplinariamente por

científicos sociales, expertos en comunicación y publicaciones, y en promoción política. Sus esfuerzos estarían dirigidos tanto a intelectuales como a las “masas”, vinculando los ejercicios tradicionales de investigación con el apoyo a procesos de organización popular, a fin de “materializar la idea de una ciencia que incorporara a los grupos populares”. Por tal razón, se requería de un tipo de divulgación científica distinta que incluyera “folletos, periódicos, materiales didácticos y ejercicios, a los que denominaban ‘sistematización y acción’” (Moreno, 2017: 140-141).

Así pues, el Centro colombiano de estudios aplicados concebido por el matrimonio Fals-Salazar permitiría “actuar de acuerdo con sus convicciones y divulgar el resultado de sus investigaciones, irradiando sus ideas y preocupaciones sociales y políticas” (Moreno, 2017: 140). Para alcanzar estos propósitos consideraban útil un trabajo mancomunado con la Fundación Científica Camilo Torres Restrepo (cercana al grupo de Golconda que encabezaban el matemático Germán Zabala y el sacerdote René García) y con la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia (Moreno, 2017: 140).

Dado su interés era regresar a Colombia en el primer semestre de 1970, el 27 de julio de 1969 enviaron el borrador de su propuesta a un grupo de amigos y colegas para que se vincularan a trabajar en él. Buena parte de los destinatarios habían sido miembros de la Facultad de Sociología dirigida por Fals Borda: Tomás Ducay, Enrique Valencia, Cecilia Muñoz, Gonzalo Hernández, Humberto Rojas, Rodrigo Parra, Álvaro Camacho, Nora Segura, Carlos Escalante, Fernando Uricoechea, Óscar Delgado y Romualdas Sviedrys (Moreno, 2017).

En las respuestas recibidas a la propuesta se expresaban dudas y críticas más que entusiasmos. Una de las más significativas provino de Cecilia Muñoz, una de las primeras estudiantes de la Facultad y amiga personal de Camilo Torres. En su comunicación, Muñoz criticaba la propuesta de hacer una ciencia mezclada con activismo político, pues consideraba que había un paternalismo subyacente al “pretender que los ‘desarrollados’ indicaran a los ‘nativos’ las líneas de acción que debían seguir”; además rechazaba la idea de “divulgar trabajos científicos en lenguajes distintos al tradicional” (Moreno, 2017: 141).

Al mismo tiempo, el matrimonio Fals-Salazar discutía la propuesta con un grupo de investigadores sociales colombianos (economistas, sociólogos y antropólogos) que residían en Europa y con quienes compartían las preocupaciones por construir un enfoque distinto, que ayudara a enrumbar el país sin circunscribirse al diálogo con la Facultad de Sociología. Se trataba de Augusto Libreros, Gonzalo Castillo, Víctor Daniel Bonilla y Jorge Ucrós.

Orlando Fals Borda había participado con Augusto Libreros y Gonzalo Castillo en la Conferencia Mundial Iglesia y Sociedad, organizada por el Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra (Suiza) en 1966, donde Richard

Shaul había hablado en su intervención de una “Teología de la Liberación”. Esta concepción del cristianismo iba en la misma dirección que la de Camilo Torres (Moreno, 2017; Díaz, 2017). Con Víctor Daniel Bonilla, Fals había trabajado en el proyecto de Reforma Agraria en Nariño, y con Jorge Ucrós lo vinculaba la referencia de la Universidad Nacional y un amigo en común: Camilo Torres.

A finales de noviembre de 1969 el proyecto cambió de nombre, pero no de perspectiva. Se llamó “Fundación La Rosca de Investigación y Acción Social” y fue concebida como “un círculo de personas colocadas en pie de igualdad intelectual que se identifican con un mismo ideal de servicio y que abren (...) el compás de sus contactos, en un ambiente de dignidad y mutuo respeto” (cit. en Moreno, 2017: 142). Sus integrantes fundacionales serían los esposos Fals-Salazar junto a Víctor Daniel Bonilla, Augusto Libreros y Gonzalo Castillo.

Al mismo tiempo, Fals Borda participó activamente en la creación del Comité para el Autodesarrollo de los Pueblos (CAP) de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos, y del planteamiento de los criterios de financiación y apoyo de proyectos.

El concepto de “autodesarrollo” utilizado en el CAP estaba muy relacionado con la necesaria idea de la “autodeterminación de los pueblos”, que se cristalizaría en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Libres, proclamada en Argelia en 1976. En este caso, se trataba de un planteamiento en el que los pobres “eran capaces de conocer sus propios problemas y solucionarlos” (Moreno, 2017: 145). El “autodesarrollo” indicaba un cuestionamiento autocrítico de la manera como los presbiterianos promovían el desarrollo, buscando, de esta manera, superar el paternalismo y el desarrollismo.

Así, el “autodesarrollo” ingresaba como un nuevo concepto al vocabulario del desarrollo planteado por la Teoría de la Dependencia y los proyectos nacionales, donde “lo propio” (defendido por Varsavsky, 2007/1969) adquiriría relevancia.

Mónica Moreno (2017) ha señalado que la participación de Fals Borda en los debates del CAP estaría relacionada con un interés “pragmático” para conseguir financiación externa a la idea de ciencia sobre el terreno que planteaba La Rosca. Esta suposición parece comprobarse con la decisión positiva del Comité en diciembre de 1970. Su apoyo económico se complementaba con el que daba el Ministerio de Desarrollo Económico de Holanda (Cendales *et al.*, 2005: 38).

El proyecto enviado por La Rosca mostraba como aliada a la seccional del Consejo Mundial de Iglesias (Iglesia y Sociedad de América Latina). Allí se presentaba un balance crítico del Frente Nacional y se cuestionaba la actitud y asistencia específica que los protestantes tenían respecto de los problemas nacionales. Para corregir esta situación, La Rosca mostraba como una gran oportunidad acompañar a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en sus procesos pedagógicos de concientización, construcción de

liderazgo y difusión de programas entre las masas rurales. Se trataba de un modelo educativo en la misma línea pedagógica de Paulo Freire, que rompía la relación de poder tradicional entre educador y educando (Moreno, 2017).

De esta manera, los miembros de La Rosca aprenderían de las masas “sus aspiraciones, necesidades, problemas y soluciones técnicas”, mientras que facilitaban información relacionada con los problemas locales, los derechos y obligaciones ciudadanas y los ayudaban en sus procesos de autodefensas (entendida en términos civilistas). Este proceso, se daría mediante,

la identificación y organización de grupos locales de presión, el entrenamiento y la orientación de liderazgo local, el establecimiento de servicios locales limitados con propósitos demostrativos (salud, desarrollo comunitario, autodefensa, entre otros), la publicación y difusión de información (...), todo acompañado de seminarios especiales e investigación orientada a la acción pertinente, más equipo y materiales de apoyo (Moreno, 2017: 150-151).

En cuanto a la reflexión metodológica de aproximación de los miembros de La Rosca a las personas que protagonizaban las luchas por la tierra en Colombia (y especialmente en la Costa Caribe), el planteamiento sobre el “deber ser” de la revolución desarrollado por el Partido Revolucionario del Pueblo de Vietnam del Sur tuvo una enorme influencia. Sobre esta experiencia se basaba la “metodología de acercamiento de los cuadros a las masas” donde los primeros eran fundamentales y se trataban de habitantes locales educados que cumplirían un rol en la organización campesina con capacidad de dinamizar la metodología mediante “el diálogo simultáneo entre la teoría y la práctica” y la devolución de los resultados de investigación. Los “cuadros” protagonizarían una lucha política para *elevantar* la conciencia de clase de las masas (Moreno, 2017: 152).

Esta concepción epistemológica y metodológica propuesta por La Rosca está muy sintonizada con las proposiciones que Camilo Torres veía en el Movimiento Universitario de Promoción de la Comunidad. En el Primer Encuentro Nacional Pro-desarrollo de la comunidad realizado por la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional a finales de abril de 1965 se lee:

El movimiento aspira a aprender de las clases populares, a aprender el origen de su miseria, de su conformismo, de su eventual rebeldía y de su enorme potencialidad humana para transformar las estructuras. El aporte de su técnica y de su ciencia será el catalizador de un movimiento de masas pero los miembros de Muniproc tienen la conciencia de que no ellos sino el pueblo realizarán la transformación auténtica que el país necesita.

Para realizar estos objetivos Muniproc:

Utiliza y estimula la investigación sobre el terreno.

Forma líderes a todos los niveles con conciencia clara de la necesidad del cambio socio-cultural.

Establece contactos con comunidades obreras y campesinas.

Planifica y hace evaluaciones de las actividades realizadas.

Intenta establecer una red a través de todo el país de estudiantes universitarios y profesionales que con el mismo espíritu de inconformismo científico orienten a las clases mayoritarias hacia una presión eficaz en favor del cambio de estructuras (Torres, 1970: 435-436).

De hecho, Gonzalo Castillo recuerda que en el libro colectivo “Causa popular, ciencia popular” el compromiso y altruismo de Camilo estaban siempre presentes en la búsqueda científica, pues Torres,

aspiraba a poner el conocimiento y la vida entera al servicio de las clases populares y de sus luchas: aprender de los oprimidos y de sus experiencias para devolverles los resultados en forma apropiada a sus luchas por el cambio. ¿Cómo lograrlo? ¿Qué transformación debería experimentar el “investigador”, esto es, nosotros mismos para lograrlo? (Moreno, 2017: 153).

Con la financiación asegurada, el equipo de La Rosca se dividió el país y comenzó a trabajar para poner en práctica sus ideas sobre la ciencia comprometida. Mientras Víctor Bonilla se vinculó a los procesos indígenas y Gonzalo Castillo a las comunidades afrocolombianas del departamento del Cauca, Orlando Fals Borda y María Cristina Salazar asumieron la participación en el principal escenario de las luchas campesinas: la costa caribe colombiana. Posteriormente, se desarrollarían espacios en otras regiones, como las experiencias de teatro popular en áreas desfavorecidas de Bogotá a cargo de Carlos Duplat (Díaz, 2017).

La investigación militante

En 1972, el equipo de La Rosca publica *Causa popular, ciencia popular* con un sugerente subtítulo: “una metodología del conocimiento científico a través de la acción”. Es un libro que continúa la senda de *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, pero se adentra más en las cuestiones metodológicas.

En este libro se denuncia la neutralidad valorativa que busca un conocimiento “neutral” y “objetivo”, pero la ciencia que la promueve cree en el capitalismo y reproduce la ideología del desarrollo. Entonces, quienes guardan silencio o pretenden la neutralidad “están en la práctica tan comprometidos con las atrocidades del sistema vigente como lo que lo están conscientemente” (Bonilla; Castillo; *et. al.*, 1972: 17).

Entonces, se proponen construir una ciencia que conozca y transforme la realidad, es decir que se *comprometa*. La adopción del marxismo como horizonte teórico y metodológico, y la introyección del compromiso, conlleva a liberarse de los moldes teórico-científicos dominantes, replantear el problema del método investigativo y la orientación del conocimiento científico a fin de que dejen de ser

objeto de simple curiosidad erudita –la cual implica una actitud ingenua de parte del científico social–; ni serían más trompetas apocalípticas para despertar a las clases dirigentes e inducir las a ser más responsables –una actitud moralista–; ni permitirían su utilización para que las clases dirigentes se perpetuaran en el poder mediante cambios dosificados y virajes calculados “científicamente” –una actitud conscientemente comprometida con el sistema– (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 20-21).

Metodológicamente se adoptan de la sociología y la antropología las técnicas de investigación conocidas como “observación por participación” y “observación por experimentación” (es decir, un modelo de participación-intervención). Luego, se adoptará el concepto de “inserción”, que se concebía como un “más allá” de las dos técnicas fundantes con el propósito de “ganar una visión interior completa de las situaciones y procesos estudiados, y con miras a la acción presente y futura” (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 22). Entonces, emerge el “método de estudio-acción” cuyo principal objetivo “es aumentar la eficacia de la práctica política y brindar fundamentos para enriquecer las ciencias sociales que coadyuven al proceso” (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 25).

Sin embargo, ellos advierten que puede darse una “inserción desenfocada” en el sentido de “ser asimiladas por el sistema imperante y puestas a su servicio” (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 26) de dos maneras distintas:

(a) Insertar para *manipular*, mediante deformación profesional, generación de nuevas formas de dependencia y neocolonialismo intelectual (para “imponer una línea”) o promoción de formas de continuidad del sistema dominante; entonces, “el conocimiento así adquirido resulta inauténtico y deformado por ser sólo un reflejo de los prejuicios propios de la sociedad imperante, o de sus investigadores, más bien que de la realidad misma que se quiere conocer” (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 27-28).

(b) Insertar para *agitar* (o *activar*), basada en la hipótesis que “cuanto más estratégico sea el cambio propuesto en una sociedad, mayor será el conflicto que genere. De allí que el activista investigue contradicciones específicas en una comunidad y se inserte en ella esperando agudizar los conflictos y acentuar contradicciones” (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 29-30). La experiencia les demostraba que en muchos de estos casos, el *cuadro* era expulsado de las comunidades sin participar efectivamente en la organización de la lucha, alertando al enemigo y provocando su reacción, generando un retroceso político en la comunidad.

A esta altura, podemos decir que la “investigación militante” concebida desde La Rosca en los primeros tiempos tiene como principios rectores el compromiso y la inserción desde un método de estudio-acción. Esta búsqueda no es nueva, en el sentido de creación “de cero”, sino que se inscribe en la larga tradición marxista, principalmente con Lenin, Mao Tse-Toung y el General Giap:

El observador militante o cuadro adiestrado en las técnicas de investigación social y comprometido con la causa popular, traduce a la realidad el compromiso reconociendo todas sus consecuencias. El resultado es una técnica de inserción mucho más decidida y eficaz que las mencionadas anteriormente. Esta técnica puede denominarse investigación militante (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 35-36).

En la investigación militante hay una base ética fundamental que luego se expresará como “Participación” al hablar de la Investigación-Acción Participativa (IAP) (ver capítulo siguiente). Esta base ética se expresa como ruptura de la relación entre sujeto y objeto, desde el reconocimiento de que el sujeto también debe someter a examen sus propios presupuestos respecto de la experiencia popular. En este sentido, el investigador militante debe rechazar el “saqueo” del acervo cultural y del tesoro de la experiencia de las comunidades y promover la participación de ellas en todos los niveles del proceso investigativo, presuponiendo que la clase popular

aunque sea analfabeta no es por ello ignorante sino que por el contrario es dueña de una rica experiencia de lucha, conoce un sinnúmero de modos y maneras de aprender, de sobrevivir y de defenderse, participa a menudo de una memoria colectiva, que es una base ideológica y cultural respetable, y por lo tanto, comprende que cualquier paso hacia adelante que se pretenda dar tiene que afianzarse en ese conocimiento ya existente (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 46-47).

Estas proposiciones dialógicas serán fundamentos en la IAP y prefiguran la “ecología de saberes” propuesta en las últimas décadas por el portugués Boaventura de Sousa Santos.

Un elemento fundamental del proceso de investigación militante consiste en la “recuperación crítica” de la historia, principalmente atendiendo a los elementos o instituciones del pasado que han sido útiles para enfrentarse a los enemigos de las clases explotadas. Luego de su detección, estos elementos deben reactivarse para utilizarlos en las luchas actuales. Es el sentido político de la memoria histórica que desarrollará de manera un poco más profunda en *Conocimiento y poder popular*. Ahora bien, la “vuelta al pasado” no alude a una nostalgia sino a un sentido de perspectiva de lucha:

Esta técnica no persigue un retorno simplista a lo primitivo o bucólico, ni cierra los ojos a los aspectos pasivos de la tradición, ni pretende idealizar el pasado. Es simplemente una utilización dinámica y realista de los recursos que ofrece la memoria colectiva, y la infraestructura organizativa que las clases populares han producido para poder pasar a niveles más perfeccionados de organización de acuerdo a la naturaleza de la lucha (Bonilla; Castillo; et. al., 1972: 52-54).

Así pues, en la “recuperación crítica”, Orlando Fals Borda asume el mismo sentido crítico de José Carlos Mariátegui cuando diferencia entre *tradicción* y *tradicionalismo*, o Raymond Williams cuando habla de la diferencia entre lo *arcaico* y la *tradicción*.

Entonces, proponen la adhesión a una corriente intelectual (epistémica) distinta “que se nutre de la confrontación popular con el sistema, que busca la raíz de las contradicciones en cada época, que destaca los antagonismos y los intereses de las clases sociales en pugna abierta o soterrada” (Bonilla; Castillo; *et. al.*, 1972: 69) y que converge con la escuela sociológica del conflicto social. Se trata de una perspectiva situada del marxismo, enriquecido, matizado y contextualizado por la especificidad contextual regional, promoviendo una manera propia de ver y entender los problemas y los conflictos sociales, sin calcar teorías ni incurrir

en el colonialismo intelectual de izquierda que ha castrado tantos grupos revolucionarios y universitarios, porque el método de estudio-acción procura afianzarse en las realidades colombianas, nutrirse de ellas, al tiempo que exige una respuesta auténtica a esas realidades en términos de actos y evidencias, y no sólo de palabras o debates meramente ideológicos (Bonilla; Castillo; *et. al.*, 1972: 72).

La Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)

La Asociación Nacional de Usuarios Campesinos había surgido en el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) como una manera de frenar el creciente apoyo popular al proyecto político del General Gustavo Rojas Pinilla: la Alianza Nacional Popular (ANAPO) y a los movimientos guerrilleros. Se trataba de un multitudinario movimiento campesino políticamente “neutral” de carácter nacional que encabezaría una reforma agraria burguesa.

Tras el fraudulento triunfo electoral del conservador Misael Pastrana sobre Rojas Pinilla en las elecciones de 1970, la reforma de Lleras quedó congelada. Entonces, los campesinos iniciaron la toma de tierras en 1971. La primera ola fue en febrero donde cerca de quince mil familias ocuparon alrededor de 350 haciendas, y la segunda fue entre octubre y noviembre de aquel mismo año sobre 300 haciendas (de alrededor 15.000 hectáreas), principalmente en las llanuras del Huila y el Tolima, y en la Costa Atlántica.

Estas acciones colectivas del campesinado condujeron a que el gobierno conservador sellara una contrarreforma agraria en enero de 1972, en lo que se conoció como el “Pacto de Chicoral”, que revivió el ambiente de violencia y represión: policía, ejército y bandas privadas se avocaron a atacar, fustigar, perseguir y encarcelar a los campesinos y campesinas con el propósito de expulsarlos. Al mismo tiempo, el gobierno fomentó la división política interna del movimiento entre moderados (oficiales) y beligerantes (radicales).

Buscando la implicancia política y las posibilidades de implementar el método de estudio-acción, a comienzos de 1972, Orlando Fals Borda acordó participar de un proceso educativo en historia y política colombiana con el Comité de Educación de la línea beligerante (“Línea Sincelejo”) de la ANUC, principalmente en el departamento de Córdoba. A este proceso se sumarían artistas y luchadores populares.

En San Bernardo del viento (Córdoba), en un sitio conocido como Boca de Tinajones, los campesinos discutían el plan de lucha contra los terratenientes que ya completaba más de una década. Orlando y María Cristina acompañaron el proceso de elaboración del folleto, donde los campesinos recordaban a Camilo Torres, quien había estado trabajando, viviendo y compartiendo con ellos en 1962 y lo había defendido ante el INCORA (Cubides, 2010; Villanueva, 1995)².

En medio de los campesinos costeños, el matrimonio intentaba responder dos preguntas *teléticas* que no se hacía la academia: el para qué y para quiénes de la investigación, e intentaba buscar la “vía propia” que se vinculara con la gente (conocimiento *vivencial*), respetara el contexto cultural y ambiental, y aplicara el enfoque marxista, en contravía de las fórmulas colonizadas. Así, resultaba un *choque* entre los marcos científicos y la dinámica real, producto de la tensión entre dos cosmovisiones muchas veces contrapuestas: “una eurocéntrica de los activistas externos o académicos, y la otra telúrica o regional que privilegiaba lo inmediato y cotidiano” (Fals Borda, 2007: 395).

Esta osada herejía científico-política fue duramente criticada por la academia, que no consideraba estos desarrollos como “científicos”, y por la izquierda, que no consideraba esta tendencia como un *verdadero* aporte marxista al proceso revolucionario. Además, la derecha política desarrolló su propia persecución:

En La Rosca sentimos que debíamos intentar volar con nuestras propias alas, y así lo hicimos. Pero sufrimos el alto costo del macartismo, así de derechas como de izquierdas. Entre estos fuegos cruzados, quienes persistimos con la IAP buscamos apoyos internacionales (...) e intensificamos nuestras publicaciones con libros y revistas que recuperaron la historia popular y los héroes del pueblo, y alimentaron la antiélite juvenil. Fueron grandes los riesgos y hubo muertes. Yo mismo me salvé de algunos trances (Fals Borda, 2007: 396).

Este método exigía un proceso de “devolución sistemática” de los hallazgos y “recuperación crítica” de la historia, como los medios más efectivos para revelar la relación entre historia y movilización política. Entonces, comenzaron las publicaciones de los materiales prioritarios para la lucha, de acuerdo con las masas: libros (ilustrados y escritos), folletos y cartillas, audiovisuales, grabaciones educativas y transparencias, teatro y música.

2 Fals consideraba que a partir de esta experiencia, Camilo se empezó a interesar por la política *activa*.

En medio de las disputas internas de la ANUC, Fals Borda se opuso a establecer su propio movimiento político o tomar partido por alguna de las dos líneas, lo que lo obligó a abandonar temporalmente sus actividades en 1975. Sin embargo, esto no impidió que comprendiera la redefinición de la “Participación” como un elemento teórico-práctico subversivo.

En 1976, SAREC encargó un informe evaluativo sobre los programas y publicaciones de La Rosca que ellos financiaban. En el reporte, el científico social brasileño José Ferreira de Alencar decía que el material analizado era muy heterogéneo y que no poseía una unidad teórica y metodológica, aunque aspiraba a tenerla. Y resaltaba con preocupación que se hiciera referencia recurrente al concepto “compromiso”: “La expresión ‘investigación comprometida’ es insuficiente, ambigua y por tanto inadecuada para designar una práctica científica consecuente al servicio del progreso, del desarrollo y del bienestar social” (Cit. en Díaz, 2017: 250). La respuesta de Fals Borda se verá extensamente en su conferencia en el Simposio Mundial de Cartagena en 1977.

A todas luces, en este momento del proceso falsbordiano existe un alejamiento del evolucionismo demo-liberal empleado en sus obras con los campesinos cundiboyacenses, aunque mantiene una continuidad en su preocupación por las causas estructurales del conflicto, reveladas en sus estudios sobre la violencia y la subversión. Esto puede verse en los libros publicados: *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción* (1972), *Historia de la cuestión agraria en Colombia* (1975) y *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica* (1976). También se creó la Fundación para el Análisis de la Realidad Colombiana (FUNDARCO) y la editorial Punta de lanza.

La Conferencia de Toronto

La década de 1970 estuvo signada en la región por los golpes militares que ya habían iniciado en Brasil desde 1964. Sin embargo, la represión política no impedía que los sociólogos y sociólogas comprometidas, como todas las personas activistas de Latinoamérica, ampliaran sus redes y establecieran contactos con el mundo académico euronorteamericano y las ONGs. De hecho, como afirma Díaz (2017), esta red iba más allá de un intercambio de ideas y tendencias, y buscaba desarrollar una solidaridad efectiva.

En 1972, por iniciativa de Orlando Fals Borda y Elen B. Hill, en la Asociación Internacional de Sociología (ISA, por sus siglas en inglés) se creó el Comité de Investigación sobre procesos innovadores en el cambio social. En calidad de presidente del Comité de Investigación de ISA, a mediados de 1973, el colombiano participó en la planificación y coordinación del VIII Congreso Mundial de Sociología que se realizó en agosto de 1974, en Toronto (Canadá), bajo un título sugerente: “Ciencias sociales y revolución en las sociedades contemporáneas”.

En la Circular N° 6, que envió a todos los miembros del Comité el 9 de julio de 1973, escribió:

Creemos que si enfocamos nuestra investigación hacia estos temas habrá un gran impulso no sólo para el nivel, contenido e interés de nuestro encuentro, sino también para el aporte teórico y metodológico de nuestra disciplina. Además, estaremos sintonizados con muchas urgencias de nuestro tiempo... De sus respuestas anteriores podríamos juzgar que algunos de ustedes están considerablemente avanzados en el estudio de algunos de estos temas profundos (Cit. en Díaz, 2017: 236).

Esto daba cierta continuidad a la exigencia planteada por Fals Borda en 1968 en el marco de la Conferencia sobre la transición en América Latina: “más que asistencia técnica unilateral, lo que se necesita es una asociación honesta” (Díaz, 2017: 235).

Dos meses antes de la Conferencia de Toronto, Fals Borda viajó a San José de Costa Rica para participar del XI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). El debate principal de este congreso giró en torno a dos enfoques teóricos: mientras uno abogaba por la centralidad del concepto “imperialismo”, el otro prefería hacer uso de la categoría “dependencia”.

Al mismo tiempo, se dio un cuestionamiento a la “Sociología comprometida”. Francisco Delich señalaba la peligrosidad de la suposición que los problemas planteados por la relación entre la comprensión y la transformación social se resolviera haciendo hincapié en la necesidad de compromiso:

La mayor parte de los científicos sociales de orientación crítica y/o marxista, no realizan un esfuerzo suficientemente crítico de la relación entre la acción investigativa y la acción política; no advierten una diferencia sustancial: los prerequisites de una y otra son radicalmente distintos (Cit. en Díaz, 2017: 235-236).

Por su parte, en el Congreso de Toronto, Fals Borda encontró varias sintonías útiles a su trabajo, principalmente el planteamiento de “Investigación Acción” desarrollado por Ulf Himmelstrand, un enfoque que podía convertirse en “investigación militante”. Además, las preguntas que se planteaban al interior del Comité de investigación de ISA convergían con las suyas propias en su trabajo práctico desde La Rosca.

En su intervención en la sesión plenaria principal del Congreso, Fals Borda se centró en la defensa del compromiso de los científicos sociales: mantenían o transformaban el *statu quo*. Lo que subyacía era la tendencia académica denunciada por Jorge Graciarena a la conformación de “expertos”, tecnócratas que se alejaban del criterio de los científicos. “Los expertos –comentó Fals Borda– son piezas de la maquinaria dominante: prosperan con los paliativos y, en esencia, son un subproducto conservador del sistema en sí” (Cit. en Díaz, 2017: 237).

Ahora bien, si en el debate de 1969 entre Fals Borda y Solari la discusión giraba en torno a la crítica de la “neutralidad valorativa” (“ciencia aséptica”), en Toronto se trataba de clarificar la relación entre teoría y práctica (la “praxis”), pues los científicos sociales no podían validar su militancia solamente sobre la base del privilegio de su profesión, y viceversa. De esta manera, la contribución más importante de la sociología latinoamericana en este Congreso fue, como dijera Jean Labbens, “la redefinición del papel desempeñado por los sociólogos en el desarrollo socioeconómico de sus sociedades” (Díaz, 2017: 237).

La revista Alternativa

En el Equipo Colombiano pro Estudio y Progreso (ECEP) de mediados de la década de 1950, todas las personas integrantes (incluido Camilo Torres) asumían como una necesidad buscar alternativas al capitalismo. Pero también a la izquierda, que se había encapsulado en el modelo del “socialismo real” (chino-soviético); este modelo había mostrado sus límites en Hungría y, luego lo confirmarían los sucesos de Praga. Por esta razón, impulsaron un mecanismo que les permitiera obtener becas para que la juventud colombiana se formara en Lovaina: el Comité de Amistades colombo-belgas.

En la selección de las candidaturas a las becas, Camilo, quien oficiaba de enlace bogotano, buscaba elegir personas que tuvieran un perfil de compromiso y servicio al pueblo, sin importar su creencia religiosa. Esto no cayó muy bien en la contraparte belga y en algunas ocasiones provocó inconvenientes. Entre los seleccionados estuvieron Carlos Castillo, Cecilia Muñoz, Bernardo García, Jorge Ucrós (de los primeros en discutir la propuesta de *La Rosca*) y Armando Valenzuela (luego convertido en fervoroso ideólogo de neonazis y paramilitares en Colombia); por otra parte, entre los frustrados becarios estuvo Estanislao Zuleta, reconocido pensador crítico contemporáneo.

Por otro lado, el ECEP promovió la publicación de un embrionario boletín llamado *Alternative*, que sirvió de difusión y reflexión. Bernardo García había participado de dicho boletín y a su regreso al país, tras la muerte de Camilo, consideró dar continuidad a esta iniciativa pero con una visión más amplia: que fuera para la sociedad en general. Así, decidió impulsar la idea de un magazine con un formato similar a *News Week* y *Times*. En este empeño contó con el apoyo y colaboración denodada del arquitecto Jorge Villegas.

Desde el momento en que conoció el proyecto, Fals Borda decidió apoyarlo y participar activamente en él, al considerar que una publicación de este tipo ampliaría el contacto con las bases sociales que adelantaba La Rosca e incluiría a sectores pequeño-burgueses y de la clase media del país; en su consideración, era otro instrumento de la devolución sistemática de los hallazgos de investigación que se adelantaban. Al mismo tiempo, se unió un grupo de reconocidos periodistas liberales encabezados por Enrique Santos Calderón y Gabriel García Márquez.

La confluencia de periodistas, analistas, escritores y científicos sociales dio origen a la publicación más influyente en la historia de la izquierda colombiana: la revista *Alternativa*. La publicación buscaba contrarrestar la desinformación sistemática de los medios masivos de comunicación y se comprometía a servir a los sectores de la izquierda colombiana de una forma práctica, política y pedagógica.

En el octavo aniversario de la muerte de Camilo Torres (15 de febrero de 1974) salió a la calle el primer número, que incluyó un dossier sobre la forma como operaba la contraguerrilla en Colombia y un artículo exclusivo de García Márquez sobre el golpe militar pinochetista.

Fals Borda tenía bajo su responsabilidad la columna “Historia prohibida”, donde abordaba temas históricos desde un enfoque crítico y atrevido. La columna resultó un desafío escritural, pues luego de varios rechazos por la redacción y el uso del lenguaje, fue consiguiendo que las ideas se expresaran de manera ágil, llana y “digerible” para las personas que la leían (Cendales *et al.*, 2005: 38).

Al cabo de cinco meses, la revista *Alternativa* se convirtió en la segunda publicación periódica de mayor circulación en el país con 52.000 ejemplares, sirviendo en la politización de los sectores medios; además, contaba con el apoyo de “importantes agrupaciones de izquierda”. Como contrapartida, la publicación fue sistemáticamente atacada y fustigada por los círculos de derecha y los sectores reaccionarios de las fuerzas armadas. Incluso, sectores militares en operaciones encubiertas perpetraron un atentado de bomba en sus instalaciones (NCOS *et al.*, 1995).

Sin embargo, en un balance crítico hecho por el propio Fals Borda, *Alternativa* había ayudado poco en la superación de la alienación y la ignorancia de las masas. Además, con el paso del tiempo, en su interior se desataron polémicas y discusiones por los intereses y fines de la revista que defendían dos sectores: uno, que sostenía la necesidad de dialogar con el “gran público”, enfatizando principalmente en sectores de izquierda urbana, profesional y universitaria; otro, que planteaba la prioridad de contactar con los campesinos, indígenas y obreros, e incluir a los movimientos guerrilleros, con el propósito de llevar a las masas a la revolución (Fals Borda, 1977; Hagamos Memoria, 2015).

La segunda posición era defendida por La Rosca que, al no encontrar consenso interno, tuvo que irse y en 1976 fundar una edición propia: *Alternativa del Pueblo*, que tenía un sugerente subtítulo: “Sentir, pensar, actuar”.

El Congreso de Cartagena

El trabajo desarrollado por La Rosca en Colombia, pero principalmente en la costa caribe, no era el único ni el pionero. En otras partes del planeta había personas y colectivos que hacían trabajos de campo, principalmente afuera de las instituciones académicas y científicas. En todas ellas se hablaba de

“participación” del pueblo, “compromiso” científico (“praxis”), “descolonización” de las ciencias e “Investigación-Acción”, como se venía evidenciando en las reuniones sociológicas desde México (1969) hasta Toronto (1974).

En la India estaba floreciendo el grupo paisano de Bhoomi-Sena (Ejército de la Tierra) con sus intelectuales orgánicos Da Silva, Wignaraja, Rahman y otros; en Brasil, Paulo Freire (1970) y Darcy Ribeiro se enfrentaban a la dictadura militar y alimentaban la “concientización”; en México, Rodolfo Stavenhagen (1971) ponía en práctica su celebrado artículo sobre “descolonizar las ciencias sociales”; en Tanzania, Marja Swantz abría avenidas de estudio popular al talento local; y en Colombia, el padre Camilo Torres, María Cristina Salazar y otros colegas ponían las bases de la “acción comunal” y predicaban la línea nacionalista con temas de lucha contra el latifundio y por los derechos humanos, así como la búsqueda de raíces históricas de los pueblos (...). A este contingente sentipensante se añadieron después profesores y sindicalistas de países avanzados, como John Elliott y Peter Reason (2000) en Inglaterra; Stephen Kemmis y Robin McTaggart (2000) en Australia con los aborígenes; y Myles Horton en los montes Apalaches de Tennessee, con grupos mineros empobrecidos (Horton y Freyre, 1990) (Fals Borda, 2007: 391).

Encabezadas por Fals Borda, algunas de las personas que protagonizaban estos procesos promovieron un “Simposio Mundial” para dialogar e intercambiar experiencias, que se celebró en Cartagena (Colombia) en 1977.

La contribución de Fals Borda para este simposio fue el trabajo titulado “Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla”. El desarrollo expositivo está dividido en tres partes: (a) las relaciones entre ciencia y realidad (a partir de una revisión de causalidad y constatación del conocimiento), la relación del empirismo y la realidad objetiva, y los conceptos y la ciencia social crítica; (b) la relación entre la praxis y el conocimiento; y, (c) la relación entre saber popular y acción política: relación sujeto-objeto y reflexiones sobre el sentido común y la “ciencia del proletariado”.

El Simposio de Cartagena sirvió para reafirmar la lucha contra el modelo científico dominante y consolidar la emergencia y convergencia que se venía desarrollando, donde las comunidades participaban como productoras de conocimiento. De acuerdo con Silvia Rivera (cit. en Moreno, 2017), este simposio parecía advertir un liderazgo auténtico en material de investigación comprometida en el subcontinente en paralelismo con el literario “boom latinoamericano”.

Fue tal la consolidación, que el epistemólogo suizo-alemán Heinz Moser lo propuso como un neo-paradigma alternativo de las ciencias sociales. Sin embargo, en el Congreso de Cartagena, aún Fals Borda no estaba muy satisfecho teóricamente de la formulación de un nuevo paradigma teórico o metodológico y fue uno de los primeros en oponerse por una cuestión de “modestia

y prudencia”. Le preocupaba asustar aún más a los académicos e intelectuales tradicionales y deseaba evitar la *competencia* con Hegel, Kant y Habermas, o desmentir a Descartes (Rojas, 2010; Cendales *et al.*, 2005). En aquel momento trabajaba en el ajuste y definición conceptual de su propuesta. De hecho, en sus intercambios epistolares de 1982 con el sociólogo chileno Gonzalo Falabella, advertía una profundización en torno al concepto de “Participación”:

Yo mismo considero que aquello que llamé action-research en 1972 era preparatorio de lo que hoy llamamos participatory research, como tú también lo dices en la página 2. Quizás la confusión radique en que el término action-research cubre toda la gama desde la derecha (Lewin) hasta el centro (Sol Tax) y la izquierda (nosotros). La diferencia es teleológica, y esto es muy importante de enfatizar... Por eso hoy, cuando empleo el término investigación-acción, siempre le adiciono los adjetivos “radical” y “participativa” (Cit. en Díaz, 2017: 251-252).

Con el tiempo y las evidencias, Fals Borda reconsideró su postura en torno al neo-paradigma, reconociendo que éste producía conocimientos que *retaban* la explicación y racionalidad científica aceptada, replanteando la esencia de la aceptación. Se trataba, pues, de un paradigma *convergente* que convivía con otros (Fals Borda, 1985; Fals Borda y Anisur Rahman, 1988).

Filosofía de la praxis

A propósito del marxismo en Fals Borda, conviene referirse, aunque sea brevemente, a dos conferencias de 1983 que están relacionadas entre sí. La primera de ellas, apareció publicada en 1985 bajo el título “Marxian categories and colombian realities” y la segunda, publicada el mismo 1983, con el nombre “Marx y el tercer mundo”. En ellas plantea nítidamente su concepción crítica del marxismo alejado de la construcción de la idea de Marx como un profeta y del *evangelio* rojo construido en torno a él.

Orlando Fals Borda cuestiona la ideología eurocéntrica del marxismo, conocida como “marxismo-leninismo”. Desarrollado por el socialismo *real*, este “fetichismo estalinista” como lo llama Franz Hinkelammert (en Fernández y Silnik, 2012:10), constituye la contracara del capitalismo en el proyecto civilizatorio moderno y presenta mutiladas, desconectadas y fetichizadas las proposiciones de Marx y Lenin: la dimensión ‘marxista’ está basada principalmente en el último Engels (con una alusión a un texto *inconexo* de Marx) y la dimensión ‘leninista’ retoma fragmentariamente al Lenin de 1908. Se trata de una doctrina (ortodoxia) que impuso “la legitimación, a la crítica; el sistema, al método; la lógica, a la historia; y la cita, a la reflexión” (Kohan, 2013:49), cerrando el paso al desarrollo de las personas y de la teoría socialista. La raíz del pensamiento crítico sirvió para combatir el pensamiento crítico. Todo esto resulta evidente en el binomio materialismo histórico/materialismo dialéctico (DIAMAT-HISMAT),

cuyo núcleo mítico de *progreso* lineal e irreversible, centrado en el avance todopoderoso de las fuerzas productivas, condujo al “fatalismo histórico” y al “evolucionismo” (etapismo) histórico-social.

En contraposición, Fals Borda plantea que Marx debe ser visto como una guía para la acción y la construcción del socialismo, ajustado “a las realidades de cada cultura, de cada región y de cada época” (Fals Borda, 1983: 13). Esto sólo será posible a través de tres superaciones:

(a) La superación de la concepción estática (fossilizada) de la teoría y de las categorías, pues deben estar siempre atravesadas por las condiciones específicas que impone la realidad: la primacía de la realidad. De esta manera, con la “situacionalidad” o “contextualidad” se complejiza la teoría, permitiendo ver los desarrollos históricos de manera “mutilineal” o “multidimensional”. La perspectiva multilineal permite ver a “las sociedades sucesivas reflejándose sobre las subsiguientes, como si fueran lentes que se van colocando los unos frente a los otros, para proyectar una imagen combinada en una realidad concreta dada” (Fals Borda, 1983: 17).

Así, por ejemplo, como en el caso de la India se cuestionaba el “modo de producción asiático”, en el caso colombiano debía analizarse la expansión del capitalismo dominante en diálogo (y no sustitución definitiva) con formas productivas anteriores, que “proviene del señorío colonial, del latifundismo, del pequeño propietario campesino (modo de producción mercantil simple) y aún más atrás, de las formas del comunitarismo primitivo en sus dos modalidades del primitivismo puro y del tributario” (Fals Borda, 1983: 17-18).

En el caso colombiano, Fals Borda plantea que las categorías y conceptos del marxismo fueron adoptados en la década de 1960 de manera acrítica, considerándolos como verdad absoluta, en una aproximación anticientífica que distorsionó tanto el estudio de las realidades como la orientación de las luchas sociales. Sin embargo, en la década siguiente, se abrió un horizonte creativo de menos colonialismo intelectual y menos dependencia a los criterios y estándares extranjeros.

(b) La superación de la visión eurocéntrica de la historia, con su consecuente fatalismo. Al situar el marxismo en los desarrollos propios, se revela como ideológico el relato histórico tradicional, como lo ha demostrado suficientemente Enrique Dussel (2007). Entonces, no se pueden transferir mecánicamente “sistemas” ni “etapas” tales como el feudalismo. En Latinoamérica, por ejemplo, el feudo no era como en Europa, sino la hacienda (Fals Borda, 1983).

Hablando del caso colombiano, Fals Borda señalaba que dos de los modos de producción clásicos (asiático y feudal) no pueden confirmarse sustantivamente, mientras que el tercero (el primitivo) sólo puede aplicarse en áreas marginales de pequeña importancia económica en el país. Se centra, principalmente, en la

definición de “primitivo”, al que considera darwiniana y las realidades de Abya Yala con las que se encontraron los españoles en el siglo XVI no pueden ser calificadas como “primitivas”:

Aun admitiendo una gran variación en las culturas locales, es difícil admitir el primitivismo en las poblaciones colombianas en los tiempos anteriores a la conquista; estas tribus, por el contrario, tenían una gran destreza cultural y técnica, y también habían logrado magníficas expresiones artísticas. La mayoría de ellos tenían una división del trabajo bastante funcional (Fals Borda, 1985a: 200).

Más adelante, complementa su crítica a la visión eurocéntrica de la historia cuando señala que “del mismo modo, el feudalismo latinoamericano ha estado bajo ataque desde que quedó claro que la categoría ‘feudal’ está ligada a cierta condición definida de espacio y tiempo en Europa” (Fals Borda, 1985a: 201).

(c) La superación del secularismo dogmático y de la visión exclusivamente negativa de la ideología. En este sentido, señala que la frase marxiana de la religión como “opio de los pueblos” debe entenderse en el contexto histórico y social de aquella época, esto es, la crítica al idealismo hegeliano, al estado prusiano y a sus relaciones con la iglesia luterana. No se trata pues de un axioma eterno y universal, “tienen que existir otros factores que intervienen en el concepto de religión y en el de alienación, que deben tomarse en cuenta” (Fals Borda, 1983: 19-21).

En su lugar, propone pensar una alienación “positiva” partiendo de la experiencia específica de los campesinos y pescadores del río San Jorge en la costa caribe quienes, huérfanos de apoyo eclesíastico durante el siglo XIX, organizaron su propio santoral popular. Allí, los santos son *servidores* y no explotadores de la humanidad, cumplen funciones comunales y sus acciones deben armonizarse con las necesidades reales de los creyentes, de lo contrario, reciben el castigo correspondiente: son colocados bocabajo, debajo de la mesa o entre el agua; incluso se les pueden romper los brazos. A estos santos se les paga bailando en parrandas populares. Esta visión de la religión popular está muy relacionada con la concepción guadalupana del “ethos barroco” americano propuesto por Bolívar Echeverría (2010).

Fals Borda considera que lo más importante es estar de acuerdo con los métodos de trabajo de Marx, no necesariamente con sus conclusiones, y señala que su método, forma de trabajo y categorías, pueden ser útiles en la tarea de descolonización intelectual. En este sentido, su preocupación central en torno al marxismo no es teórica sino práctica, es decir, parte de lo real y concreto. De allí, que se interese particularmente por “resucitar” el concepto de “praxis” definido en las Tesis sobre Feuerbach, pero articulado y relacionado con las culturas locales y los saberes populares.

La concepción marxista de Fals Borda y su crítica ideológica no se debe buscar en análisis teóricos de ideologías antagónicas, categorías y grupos socio-políticos, sino en la praxis, como una puesta en juego de la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach. Como señala Díaz:

Pensamiento crítico e histórico confrontado con la práctica en el campo que, a su vez, fue objeto de análisis y autorreflexión (frónesis) con el objetivo de volver a la acción. Fue aún más complejo (e innovador) porque el proceso no se limitó a la experiencia del investigador social individual. Su objetivo era despertar el potencial transformador de las personas y lograr su auto-empoderamiento (...). La convicción de Fals Borda fue que la interpretación crítica del mundo en conjunto con las personas (no sólo para las personas), y particularmente con los excluidos, era la única forma efectiva de cambiarlo. Como escribió una carta a Anisur Rahman: “Notarán que mi preocupación estaba en la praxis, y específicamente en la relación entre la teoría y la práctica en una situación concreta: el trabajo con los campesinos desfavorecidos aquí” (2017: 285-286).

El propio Fals Borda (1985b) admitirá que la IAP, tal como se ha empleado en Colombia, fue inspirada por los principios sociales marxianos y el compromiso con la praxis, especialmente en la segunda y undécima tesis contra Feuerbach.

La idea del marxismo como filosofía de la praxis (o guía para la acción) debidamente contextualizado permite “retomar los hilos perdidos de la madeja cultural (...) para reconstruir la sociedad” (Fals Borda, 1983: 22). A través de la praxis, Marx queda vivo y el marxismo se convalida como una ciencia útil, corregible y ampliable.

Esta amalgama crítica-cultural permite responder a la pregunta sobre la finalidad del conocimiento: ser útil para la justicia social. Este es el punto nodal del marxismo en la Investigación-Acción Participativa (IAP), cuyo conocimiento derivado conduce “a otras concepciones políticas y científicas, a nuevas posibilidades político-culturales que desbordan los partidos tradicionales acartonados en el pasado” (Fals Borda, 1983: 22).

De esta concepción latinoamericana sobre el marxismo (en la línea de José Carlos Mariátegui y el Che Guevara), podría considerarse que los postulados de la IAP dialogan y se sintonizan con los postulados anti-modernos de Marx que se hallan en su última etapa de los cuadernos “Kovalevsky”, del capítulo VI (inédito) de “El Capital” y de su diálogo con Vera Sazulich y los populistas rusos. El marxismo falsbordiano es, entonces, anti-manualesco y popular, en el sentido planteado por Miguel Mazzeo (2018) y Ludovico Silva (2009/1975).

Investigación-Acción Participativa

Coordenadas básicas

Luego de la publicación de “Historia de la cuestión agraria en Colombia”, en 1975, Fals Borda consideró necesaria una articulación metodológica formal de la experiencia de estudio-acción adelantado por La Rosca. Así se lo hizo saber a su colega brasileño Darcy Ribeiro en una carta fechada el 26 de junio de aquel año.

La experiencia de estudio-acción implementada comenzó a formularse como Investigación-Acción Participativa (IAP) después del Congreso de Cartagena (1977), y su proceso de definición y ajuste teórico se extendió, por lo menos, hasta la década de 1980. Fals Borda trabajó incansablemente en su reflexión, aún en medio de las complejas condiciones que le generaron su apresamiento por parte del gobierno de Julio César Turbay Ayala en 1979, y con más ahínco a partir de los reconocimientos que comenzaban a llegarle: el Premio Bruno Kreisky por parte del gobierno austriaco (por su trabajo en la defensa de los derechos humanos en Colombia) en 1981 y el Premio Paul G. Hoffman de los Estados Unidos (por su contribución a la investigación y al desarrollo de las personas) en 1984.

Los orígenes inmediatos de la IAP se encuentran en la relación entre activismo sociopolítico e investigación social (que incluye la evaluación y sistematización propia de la planificación metodológica científica) que adelantaron los integrantes de La Rosca entre 1970 y 1975. Algunas de sus raíces son: la teoría de la dependencia (Furtado, Cardoso), la teoría de la explotación (González Casanova), la teología de la liberación (Gutiérrez), las técnicas dialógicas (Freire), la contra-teoría de la subversión (Camilo Torres y el Che Guervara), las tesis científicas reinterpretadas del compromiso (Marx, Gramsci) y ciertas proposiciones de

la filosofía posmoderna como el holismo (Bateson), sistemas abiertos (Gadamer y Checkland) y la teoría del caos (Lorenz) (Fals Borda, 1986; 2007).

Sin embargo, hacia el final de su vida, Fals Borda consideró que la IAP tenía un sustrato mayor:

Mi primera conclusión final del día de hoy es que la IAP encajó en un marco superior de experiencia, conocimientos, sentimiento e intuición, los cuales podrían ser rastreados hasta los tiempos homéricos, si la tradición fuera occidental, o al Popol Vuh si uno deseara circunscribirse a la era pre-Cikinbuab (2008: 402).

La IAP es una apuesta teórico-política, donde las redefiniciones conceptuales tienen implicaciones políticas en función de las luchas y las necesidades de las comunidades organizadas. “Sin ese intercambio dinámico y crítico, la IAP no habría trascendido los límites epistemológicos (y tal vez geográficos) en los que se circunscribía su práctica inicial” (Díaz, 2017: 256). De acuerdo con Rojas (2010), se trata de un método de investigación apropiado para las y los revolucionarios que pretende cerrar la brecha entre los intelectuales sin partido (“investigadores militantes”) y los cuadros políticos (“militantes investigadores”).

De esta manera, la IAP puede considerarse –al mismo tiempo– una metodología de investigación social, una práctica pedagógica, y una propuesta dialógica de saberes y (auto)transformación; es decir, un neo-paradigma concebido desde la periferia (en tanto espacio geográfico, político y cultural).

Dimensiones constitutivas

Tal como su nombre lo indica, la IAP está constituida por tres dimensiones: Investigación (I), Acción (A) y Participación (P). Intentaremos a continuación aproximar una caracterización de cada una de ellas.

Investigación

Alude a la reflexión conceptual en la que se emplean los conocimientos adquiridos que permiten observar, deducir e inferir. En la Investigación de la IAP se resuelven las preguntas relacionadas con lo que se quiere conocer: su naturaleza (ontología), la relación que establece quien investiga (epistemología) y el camino que adelanta para llegar a aquello (metodología). Pero, además, tiene en cuenta la finalidad del proceso (“telos”), definiendo propósitos y beneficiarios, así como modos de divulgación –formato y estilo–; estos elementos entrañan sus dimensiones ética y política.

En el proceso investigativo, la ideología y los conocimientos del investigador o investigadora se convierten en objeto mismo de investigación por el juicio de la experiencia popular. Esto exige a quien investiga que su inteligencia sea retada por la experiencia popular, respetando los sufrimientos de la gente y

comprendiendo el continuo saqueo experiencial y saqueo cognitivo popular al que son sometidas las clases populares permanentemente.

Los temas y problemas sociales investigados desde la IAP son aquellos que inciden en las luchas de los pueblos oprimidos con el propósito de darles armas intelectuales y políticas para que defiendan sus intereses y construyan un mundo mejor. Es aquí, desde esta refundación, donde nace una ciencia popular, como lo desarrollaremos más adelante.

Acción

Toda investigación sería y responsable parte del contacto con la realidad porque es ella la que determina las indagaciones. La realidad es el fundamento del conocimiento, donde se pone a prueba y valida el desarrollo teórico. En este sentido, la Acción alude al trabajo con las personas en el terreno y se convierte en condición para que la teoría producida sea colectiva. Por estas razones, la Acción de la IAP sólo puede entenderse como *praxis* en los términos que señala Enrique Dussel:

La praxis es el fin, el propósito del conocimiento. Se conoce para llevar a la práctica lo pensado, y en ese caso, de nuevo, la praxis antecede al conocimiento como su finalidad última: si no se lleva a la práctica es intrascendente (...). Pero esto nos lleva a un nuevo y fundamental tema. Si el “mundo sensible y práctico” cotidiano es el punto ontológico de partida, la praxis se juega en todo su sentido como una acción transformadora de ese mismo estado de cosas (...). La praxis irrumpe así como “praxis revolucionaria” en el paroxismo de su actualidad (2016b: 253).

Introducida por Aristóteles, la *praxis* aludía a las acciones y relaciones inter-humanas que permitían conformar el carácter en un sentido de perfeccionamiento personal. Posteriormente, Hegel la redefinió como la actividad que daba forma al sujeto: el hombre era resultado de su propio trabajo. Finalmente, Marx la llevó al campo del conocimiento en las “Tesis sobre Feuerbach”, especialmente en la segunda y la undécima, considerándola como una acción humana que relaciona dialécticamente la teoría y la práctica para transformar la realidad (Dussel, 2016b; Fals Borda, 1977; 1988).

Esta Acción, al verse como una praxis, supera aquella perspectiva etnográfica de la investigación participante donde la acción significa, como lo plantea Geertz, el acercamiento al universo simbólico para la interpretación, con un interés cientificista.

Participación

La “Participación” aparece en la década de 1960 como concepto que habilita el recambio del desacreditado “Desarrollo”. En Fals Borda emerge por

primera vez con el libro sobre la subversión a finales de la década de 1960 y se perfila como una forma emancipatoria inspirada en la utopía pluralista de Camilo Torres, que enfrentaba al pueblo con la burguesía.

El concepto de “Participación” será redefinido constantemente pues da cuenta de la complejidad que la lucha planteaba, obligando a una discusión teórica con otros investigadores e investigadoras sociales y agencias internacionales que usaban el concepto en otro sentido. Esto se desarrollará en el marco de la lucha política e ideológica librada por Fals Borda entre 1968 y 1975. Esta lucha será “sobre teorías o significados de conceptos como el compromiso y la militancia” a fin de evitar que la sociología “se convirtiera en una apología o justificación de políticas (supra) nacionales” (Díaz, 2017: 243).

En la IAP la “Participación” se refiere directamente a la superación de la relación sujeto–objeto, al considerarla antagonica, asimétrica, vertical, opresiva, prototípicamente moderna. Cuando los seres humanos, sus expresiones e instituciones sociales son consideradas objetos medibles, se *cosifica* la realidad social y humana. Por lo tanto, para entender la realidad (que ha sido “cosificada”) es necesario adoptar otro sistema interpretativo en el cual se considere a las personas como sujetos autónomos, pensantes y actuantes. Es decir, que emerge una nueva relación, complementaria, horizontal, liberadora, dialógica, entre dos sujetos (sujeto–sujeto) (Fals Borda, 1985).

En esto consiste la “Participación”: en el rompimiento de la relación de sumisión y dependencia implantada históricamente, donde el *sujeto* (blanco, hombre, europeo, urbano, cristiano, rico, ciudadano) concibe a todos lo demás (incluida la naturaleza) como *objeto* sobre el que puede actuar, decidir e imponerse arbitrariamente y de forma independiente. Entonces, la “Participación” refiere a una relación horizontal y simétrica entre dos *sujetos*, asumiendo un criterio ético-político con las víctimas del Sistema.

Así pues, la “Participación” se constituye en la condición *sine qua non* que permite restituir a las oprimidas y oprimidos su condición de sujetos epistemológicos y políticos. El reconocimiento de la otredad en pie de igualdad y en condición de dignidad es el núcleo ético-político *crítico* de la IAP. Por ello, como señala Díaz (2017), la “Participación” no puede reducirse a una técnica de investigación-acción, sino que se constituye en la piedra angular del método y del contra-discurso de la IAP.

La Participación también va unida a la intencionalidad de otorgar y potenciar el poder-saber de las comunidades para que asuman acciones eficaces con vistas a mejorar sus condiciones. Además, Participar también va unido a la devolución y creación de intelectuales en las comunidades.

Enrique Dussel señala la importancia ética de la relación sujeto–sujeto, tal como la plantea la “Participación” en la IAP:

El enfrentar a una persona humana y permitir que se revele en su realidad como persona, no como mera cosa [objeto], es el origen de lo crítico. El sujeto se acostumbra a experimentar a las personas como cosas funcionales dentro de sistemas. Se produce así una despersonalización del Otro/a, origen de toda alienación. El reconstituir a la persona como persona “revienta” el sistema y permite que el Otro se revele como Otro, como persona. Desde un punto de vista ético esto pone en cuestión al sistema (...). Lo crítico, entonces, es recuperar al Otro/a como distinto del sistema que lo ha cosificado, diría G. Luckács, y, por lo tanto, dejado bajo el dominio de la Voluntad de Poder. Respetar la alteridad del Otro/a es la esencia y el origen de lo crítico, de la protesta, de la rebelión, y, en ciertos casos límite, hasta de la revolución de los sistemas vigentes, frutos del proceso de institucionalización de la dominación (2016a: 11-13).

Asumir la “Participación” como un axioma tiene implicaciones en la metodología científica. Como las personas que participan en el proceso investigativo (otrora llamadas “objeto”) son activas y dinámicas, pensantes y actuantes (“sujetos”), ya no es sólo el que investiga quien toma todas las decisiones. Por tanto, cuando se rompe la relación tradicional pueden aparecer técnicas colectivas inesperadas y sus resultados enriquecen el proceso investigativo. Por eso, Fals Borda (1985) recalca que esta ruptura equivalía en las ciencias sociales a la fisión del átomo.

Ahora bien, como categoría tercermundista, la “Participación” encarna el tránsito desde la manipulación y tutela hacia un compromiso auténtico por el reconocimiento de la otredad (alteridad). En este sentido, se opone y sustituye a la categoría “Desarrollo”.

Uno de los orígenes teóricos de la categoría “Desarrollo” se encuentra en el estructuralismo latinoamericano que establece la relación Centro-Periferia, mientras que, políticamente surge en 1949 con el discurso de posesión presidencial del norteamericano H. Truman. En ambos casos se alude al camino que deben recorrer los pueblos oprimidos y explotados (periféricos): imitar el modelo político, económico y social de los países opresores y explotadores (centrales, euroamericanos).

Como “Desarrollo” está atado inexorablemente a la noción de “Progreso” (línea recta e infinita que conduce del subdesarrollo/barbarie al desarrollo/civilización), Franz Hinkelammert (2007) los ha denunciado como el “núcleo ideológico-mítico” de la Modernidad capitalista, escondido bajo el manto de la racionalidad y el secularismo. En cuanto mito-ideología, la dupla Desarrollo-Progreso oculta hábilmente su imposibilidad fáctica: no todos pueden ser iguales porque la porción “desarrollada” (“civilizada”) sólo puede existir explotando sistemáticamente a la contraparte.

Características principales

La IAP, como horizonte epistemológico crítico entraña las siguientes características, que pueden servir de coordenadas básicas (no definitivas ni concluyentes):

(a) *Crítica y descolonización*. La IAP promueve un diálogo creativo entre el pensamiento propio y el pensamiento europeo, sin pretensiones universales ni subordinación cognitiva. Esto la conduce a un proceso crítico profundo de la Modernidad y a una descolonización, y al mismo tiempo a la potenciación de la autenticidad. Pero, ¿qué se entiende por Modernidad? Un proyecto civilizatorio de larga duración originado en Europa, que tiende a sustituir los proyectos ancestrales o arcaicos que rigen las formas tradicionales de vida presentándolos como obsoletos. Así, pretende instaurar nuevas relaciones “entre el mundo humano y la naturaleza y entre el individuo colectivo y el individuo singular” (Echeverría, 2010: 234), sobre la base de dos perspectivas (abundancia y emancipación) que se enfrentan a las de los proyectos civilizatorios ancestrales (escasez y necesidad de instituciones represoras). De esta manera, intenta erigirse como una “tendencia civilizatoria *dorada*”, un discurso y proyecto hegemónico inexpugnable (Echeverría, 2010: 26).

La Modernidad comprende algunas dimensiones concretas: (a) *económica*, caracterizada por el capitalismo; (b) *cultural*, expresada por el euro/americano-centrismo; (c) *política*, manifiesta en el modelo democrático liberal-burgués; (d) *epistemológica*, desarrollada en la construcción de un método científico homeostático, positivista, objetivista, neutralista, universalista y cientificista; y (e) *espiritual*, evidente en el “evangelio americano” (el pensamiento apocalíptico, la cristiandad individualista, consumista y ultraconservadora) junto a corrientes espirituales *light* y *new age*. Asimismo, la constituyen: un proceso sistemático y continuo de desencantamiento y secularización (aparente) del mundo; la construcción de una subjetividad y una antropología; y la necesidad de la conquista, sustitución, colonización o represión de las demás prefiguraciones civilizatorias y de los múltiples esbozos no-capitalistas de civilización moderna. De esta manera, puede decirse que el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista se asienta en cinco asesinatos/exterminios simultáneos: del sujeto (genocidio), del territorio (ecocidio), del conocimiento (epistemicidio), de la espiritualidad (espiritualicidio) y de la ética (ethocidio).

Como lo señala Sirin Adlbi Sibai (2016), se trata de una “cárcel epistemológico-existencial” cuyo perímetro delimita los campos epistemológico, ideológico, institucional, estético, legal, imaginario, material, espiritual, conceptual y terminológico. De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos (2010), este *encierno* se agudizó a partir de la década de 1990, cuando los “sustantivos críticos” se convirtieron en “adjetivos”, achatando el horizonte intelectual y político, ya que los “sustantivos” definen “lo que es decible,

creíble, legítimo o realista” y, por implicación, “lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista” (19-20).

Por su parte, el líder kurdo Abdullah Öcalan (2016) resume la totalidad moderna en la ecuación Capital-Ciencia-Política, en la que hay una comunidad de intereses, a la que llama “Régimen de la verdad”. Dicho *régimen* se afina en el método científico moderno (Bacon y Descartes) que, al anular la ética y la utopía (por el proceso de secularización), sienta las bases de la sociedad dividida en clases. Así, la ciencia de la era capitalista asegura el funcionamiento y rentabilidad del sistema de dominación, convirtiéndose en su aliada más sólida “y su consecuencia no es otra que una mayor opresión y la pérdida de la vida libre y significativa” (54). Por ello, no resulta casual que los investigadores que buscan la verdad desde estos modelos terminen encontrando un lugar junto al poder y sus élites.

Ahora bien, la crítica de la Modernidad y el proceso de descolonización que se adelanta desde la IAP exige la superación del eurocentrismo, entendido como aquel relato histórico construido desde la Modernidad que posiciona a Europa como la madurez de un proyecto emancipatorio, respecto de otros pueblos. Se trata de un relato etnocéntrico, provincial y regional inventado por el romanticismo alemán en el siglo XVIII y que construyó una línea de formación histórica que puede simplificarse así: Grecia–Roma–Europa. De acuerdo con Dussel (1994) su mayor exponente fue G. W. F. Hegel quien planteó que la historia universal va “de Oriente a Occidente”, donde Europa es “absolutamente el Fin”.

Esta secuencia es hoy la tradicional. Nadie piensa que es una “invención” ideológica (que “rapta” a la cultura griega como exclusivamente “europea” y “occidental”), y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron “centro” de la historia mundial. Esta visión es doblemente falsa: en primer lugar, porque, como veremos, no hay fácticamente todavía historia mundial (sino historias de ecúmenes yuxtapuestas y aisladas: la romana, persa, de los reinos hindúes, del Siam, de la China, del mundo mesoamericano o inca en América, etc.). En segundo lugar, porque el lugar geopolítico le impide poder ser “centro” (el Mar Rojo o Antioquía, lugar de término del comercio del Oriente, no son el “centro” sino el límite occidental del mercado euro-afro-asiático). (Dussel, 2000: 44).

De esta manera, se quiebra el “estado de naturaleza” que rige el sistema de dominación como si fuera meramente un asunto de “superioridad” natural o racial (Quijano, 2000); a su vez, se supera el relato epistemológico moderno subyacente porque, como señala Juan José Bautista (2015):

La racionalidad moderna es, por constitución, no sólo dominadora y racista, sino colonizadora; que es un pensamiento situado y local, que tiene una pretensión de universalidad, sí, pero de dominación, exclusión y colonización.

Pero, como está expuesto con un sistema de argumentación tan sutil y exquisito, pareciera que el pensamiento moderno es un pensamiento auténticamente racional, crítico y verdaderamente emancipatorio (11-13).

(b) *Raizalidad*. La crítica de la Modernidad y el reconocimiento de la falsación histórica del eurocentrismo –pues, siguiendo a Dussel (2000) el lugar geográfico (occidental) de la futura Europa (moderna) estaba ocupado por lo “bárbaro”, “incivilizado”, “no-político” y “no-humano”– exige la recuperación de las raíces fundantes propias, a través de dos movimientos simultáneos: hacia “adentro” (*endógeno*) y hacia “afuera” (*exógeno*).

El movimiento *endógeno* recupera saberes ancestrales y sabidurías cósmicas de nuestras culturas originarias para constituir nuestras propias genealogías del pensamiento:

Para el efecto, tenemos que recuperar la savia de nuestras civilizaciones ancestrales, las de nuestras propias Atenas y Babilonias mesoamericanas y andinas con sus propios Aristóteles y Pitágoras, aunque no sepamos aún sus nombres vernáculos: a todos hay que buscarlos en la floresta aún virgen de nuestra historia auténtica, la que comienza antes de 1492, como lo empezó a hacer Gerardo Reichel entre los tukanos del Vaupés.

Tenemos que escarbar y recobrar esta historia y redescubrir los conceptos, la cosmogonía y las formas de pensar y explicar el mundo extraordinario que europeos y misioneros destruyeron en parte, y también el que recrearon aquí los afrocolombianos que resistieron las crueldades de la esclavitud. Tenemos que aprender a hablar huitoto, chibcha, quechua, y no sólo en castellano, inglés o francés. Porque nuestra tradición es más compleja y amplia que la de los europeos, como lo es también la fauna, flora y alimentos en comparación con los de las zonas templadas de la tierra. Aquí el sol es más radiante y en los Andes tenemos las cuatro estaciones en un solo día. Por eso, a aquella secuencia formativa del Mediterráneo que nos han inculcado desde la cuna, debemos añadir nuestro propio panteón anfibio con las maravillas explicativas de los grupos humanos que ocuparon e hicieron producir antes que nadie todas estas tierras, empleando para ello una cadena formativa muy diferente: la Maya-Arawak-Chibcha-Inca-Guaraní, la de la “América Profunda”, que es tanto o más rica que la otra secuencia (Fals Borda, 2002: 89-90).

Por su parte, el movimiento *exógeno* recupera los mitos fundantes y marcos categoriales del pensamiento semita y la tradición judía, verdadero andamiaje occidental, de acuerdo con Franz Hinkelammert (2010, 1999, 1998, 1984) y Enrique Dussel (2016b, 2007, 1987, 1969).

Por medio de estos dos movimientos *profetas, hates, mamos, paqos, taitas, babalaos* y *machis* dialogan con filósofos, teólogos y epistemólogos. Este proceso puede definirse de múltiples maneras: *mimesis* –en el sentido de Homi Bhabha (Adlbi, 2016: 76)–, *transculturación* (Ortiz, 1978: 92-97),

resistencia pasiva –fundada en el principio muisca del *Tamuy*– o *canibalismo* y *antropofagia cultural* (Fernández Retamar, 2006; Jáuregui, 2008).

De esta manera, la raizalidad apunta a la profundización de la autenticidad. Ser “auténtico”, o construir un saber “auténtico” está relacionado con la recuperación del horizonte propio, de los nichos fundantes e focos intencionales de las culturas populares que acrisolan los procesos organizativos colectivos.

(c) *Situacionalidad*. Constituye la exigencia del reconocimiento de la singularidad y particularidad de los contextos culturales, territoriales y ambientales en contra de la mundialización o universalidad abstracta; se trata de una *endogénesis contextual* (Fals Borda, 2002; Fals Borda y Mora Osejo, 2003). En dichos contextos, tomará como punto de partida las luchas sociales y los procesos organizativos, es decir, el sufrimiento de los otros y las otras, y su grito contra la exclusión, la opresión, la marginación y la represión. El conocimiento producido se sitúa al lado de la vida concreta, rompiendo con la falacia abstracta de la producción del pensamiento moderno. Sin embargo, no es un conocimiento chauvinista o localista-xenófobo, sino que invita a una “glocalización”, en el sentido de Fals Borda y Sousa Santos, esto es, pensar global y actuar local, comprendiendo la necesidad de la reconstitución del tejido social y la (re) construcción del saber raizal enraizado.

(d) *Ética y dialogicidad*. Producto de la centralidad de la “Participación”, la IAP entraña una condición ética determinante en el sentido de la resignificación y redefinición de la relación asimétrica entre “sujeto” y “objeto” por una relación horizontal entre “sujetos”, devolviendo el lugar epistémico a lo que suele considerarse como “objeto” o “población” y reconociéndole su capacidad política. Esto permite y favorece el diálogo, que sólo es posible entre pares. Entonces, puede/debe hablarse y construirse una ciencia modesta con técnicas dialógicas.

De esta manera, la IAP revaloriza, promueve y potencia la dialogicidad entre sujetos, y entre sus saberes, es decir, entre saberes y proposiciones populares (subyugadas o subalternizadas) y los desarrollos académico-científicos estructurados y dominantes; entre saberes raizales y ancestrales (“*sofía silvestre*”) y las construcciones científicas occidentales; entre las elaboraciones racionales con las espirituales y afectivas.

El conocimiento surgido debe comprender que sus formas de construcción y categorización no son las únicas ni las más importantes, sino que están en juego con otras experiencias y formas de saber y aproximación: sensibles, espirituales, afectivas y populares (de “buen sentido común”, al decir gramsciano). El conocimiento dialógico resultante deberá articular espiritualidad, racionalidad, afectividad y actividad.

La ética y dialogicidad permiten romper el monopolio del conocimiento por parte del “experto/a”, promueven la traducción de conocimientos y culturas

y constituyen un ejercicio consciente y progresivo de humildad científica y realismo local. Así pues, se avanza hacia una ecología de saberes, una democracia cognitiva y la construcción de un saber revolucionario anti-dogmático y anti-autoritario.

(e) *Anti-dogmatismo*. A partir de la comprensión falsbordiana del marxismo, en la IAP hay una tendencia a superar el dogmatismo. El anti-dogmatismo se asume en términos de horizonte científico (en el sentido de no ver las “verdades” como inmutables o las teorías como estáticas) y en la necesidad permanente de refrendar y reevaluar los caminos y las proposiciones adoptadas. Se trataría, pues, de un aprendizaje constante que ayuda a superar los presupuestos absolutos que se adoptan en función de la realidad social. Nuevamente, la realidad es la que determina la teoría y no al revés. En definitiva, el anti-dogmatismo significa plasticidad, pues permite refinar los caminos y agudizar los instrumentos y las categorías.

(f) *Ritmo de reflexión-acción*. El ritmo de la IAP tiene dos tiempos: el de la actividad y el desarrollo del terreno (Acción), y el de la teorización y conceptualización (Reflexión). Estos tiempos se articulan dialécticamente en un ritmo de acción-reflexión-acción, que sigue una espiral praxis-teoría-praxis. Por eso, como señala el propio Fals Borda,

Cuando está metido en la acción, la acción le exige a uno una dedicación completa, tanto que una vez en ello no tiene tiempo para reflexionar lo suficiente, pero cuando uno comienza a conceptualizar y a teorizar tiene que sentarse, ahí sí, a reflexionar. (...) Ese es un ritmo en que no se hace una división muy tajante entre uno y otro. Que hay inspiración mutua, hay rayos, digamos, que van al otro polo y que el uno no tiene sentido sin el otro (1988: 337).

Este ritmo se ejemplifica en su propia experiencia. De acuerdo con Juan Mario Díaz (2017), a partir de 1970 el trabajo de Orlando Fals Borda puede dividirse en dos etapas. La primera (1970-1975), caracterizada por el propio Fals Borda como “iconoclasta” y “anti-intelectual”, se destaca por la primacía de la praxis de la investigación-acción en el terreno donde desplegó intensamente la investigación activa (con técnicas de trabajo de campo como la intervención social y la investigación militante) y el activismo sociopolítico. Es el tiempo de trabajo desde La Rosca.

La segunda (1975-1982), alude al momento de reflexión analítica de la praxis, de desarrollo académico y acumulación de conocimientos, elaboración conceptual, y sistematización teórica y metodológica. En esta etapa se desarrolla el Simposio de Cartagena (1977) donde puso a prueba su experiencia y alentó la elaboración epistemológica de la relación entre práctica crítica e investigación militante y el enfoque filosófico de la “Participación”, pensada en clave del poder popular.

(g) *Política, compromiso y traducción*. La IAP articula y relaciona el pensamiento con la acción en perspectiva transformadora. Se trata de la comprensión de la teoría como una herramienta para la acción política: la *praxis* marxista. No hay saber humano sin exigencia política. Por otra parte, el compromiso (*engagement*) con la transformación conduce a “tomar partido” por los grupos oprimidos, vilipendiados y empobrecidos reconociendo sus ansias, esperanzas y necesidades de liberación. Esto exige explicitar sus objetivos y horizontes, en últimas su intencionalidad, tirando por tierra la invención ideológica de la imparcialidad que esconde una hipocresía: la apoliticidad del saber. Finalmente, y siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2009), una de las principales tareas políticas sería la de “traducir”, es decir, favorecer la articulación de los reclamos y anhelos de diversos sectores, espiritualidades, sexualidades, saberes y sentires, participando en el desarrollo de un nuevo paradigma que se articula en las luchas políticas por la emancipación humana y la reafirmación de la “natura-humanidad” –como dicen los ancestros muiscas colombianos–.

(h) *Complejidad, totalidad y transdisciplina*. La IAP parte del reconocimiento de la complejidad de la realidad social y de la necesidad de aproximarse a ella como una totalidad, es decir, comprender las formas históricas y la sociedad como totalidad concreta. Como dice el marxista húngaro Georg Lukács: “La referencia a la totalidad concreta y a las resultantes determinaciones dialécticas apunta más allá de la mera descripción y arroja la categoría de la posibilidad objetiva” (1984: 130-131). Así pues, la comprensión de la complejidad y totalidad de la realidad histórica y social exige, necesariamente una apuesta interdisciplinaria para abordarla y estudiarla.

Por otra parte, el modelo científico perfilado por Fals Borda (1977) en la IAP entraña tres exigencias básicas: (a) recuperar la memoria histórica, rescatando y actualizando “aquellos elementos que hubieran sido útiles para la clase trabajadora en sus confrontaciones con la clase dominante” (227); (b) comprender la interinfluencia de ciencia y política a fin de “aumentar tanto el nivel de eficacia de la acción como el entendimiento de la realidad” (224-225); y (c) superar la visión elitista del saber, que atribuye al *campo* científico la autoridad, promoviendo el diálogo de saberes.

(i) *Devolución sistemática y sistematizadora*. Siguiendo las tesis gramscianas en torno al tránsito del “sentido común” popular en “buen sentido”, en su ponencia al Tercer Congreso Nacional de Sociología, Fals Borda planteó la necesidad de una “devolución sistemática” a la población de los resultados de la investigación hecha conjuntamente. Se trataría de una “técnica de desalienación y de formación de nuevos conocimientos a nivel popular” (Fals Borda, 1981: 308) que sigue las siguientes cuatro reglas:

1. Diferencial de comunicación, es decir, devolver los materiales culturales e históricos de una forma ordenada y ajustada, considerando el nivel de

desarrollo político y educativo de los grupos con los que se trabaja, y no el de los “cuadros”. De allí que se incluyan cómics, materiales audiovisuales y radiales, conjuntos musicales y dramáticos del propio pueblo. Esto no excluye que también se produzcan materiales descriptivos y teóricos para intelectuales y funcionarios. Ahora bien, dada la complejidad política, lo que se comunica o publica siempre debe considerar las necesidades “tácticas” de la lucha o anticipar el uso de la información que hagan los grupos explotadores.

2. Simplicidad de comunicación. Se trata del desarrollo de una comunicación que refleje una actitud empática y horizontal, una humildad científica producto del realismo local, en contraposición a la arrogancia y el imperialismo académico.

3. Autoinvestigación y control, que alude al control real que deben tener los movimientos de base respecto de la investigación.

4. Vulgarización técnica, que reconoce la generalidad de las técnicas más simples de investigación para colocarlas al servicio de los “cuadros” populares para facilitar los procesos de autoinvestigación.

Dos aportes claves

Entre los múltiples aportes que pueden adjudicarse a la IAP resulta interesante indicar por lo menos dos que le son propios relacionados con una nueva racionalidad y una nueva técnica de investigación.

Una nueva racionalidad. En el tercer volumen de la “Historia doble...”, titulado “Resistencia en el San Jorge”, Orlando Fals Borda revela la cultura y *ethos* de los habitantes ribereños de la depresión momposina, que hunde sus raíces en un mestizaje matrilineal de indígenas panzenúes y africanos malibúes esclavizados, que él va a definir como “cultura anfibia”. Dicha cultura comprende su mestizaje (nativo) en clave liberadora y construye símbolos de resistencia y aguante frente a los reveses de la vida tales como el del “hombre-hicotea”, tal como lo describe en el apartado titulado “El histórico aguante ribereño”. El *ethos* popular del ribereño, hospitalario y amigable, tolerante y expansivo, se expresa en los valores de la *costeñidad*: “la apertura a lo nuevo, la curiosidad intelectual, la alegría y el sentido del humor, la hospitalidad, la alergia a la violencia, la franqueza, la confianza, el dejadismo” (Fals Borda, 2002e: 26b).

Este *ethos popular*, que sólo recurre a la violencia como último recurso para preservar y reproducir la vida, promoviendo un contra-poder (poder popular), le permite al riano aguantar las adversidades. Sin embargo, aguantar no es sufrir sino una forma de resistencia y la figura que mejor expresa esto es la hicotea:

En esto nos podemos ir convirtiendo los pobres del río: en hombres-hicoteas. En tipos aguantadores, pacientes, dejaos, duros, lisos. A esto nos han

querido reducir, desde hace tiempo, los hacendados y los políticos, para irnos comiendo después de uno en uno.

Pero las hicotetas se pueden volver otras cosas: el San Jorge guarda muchos secretos y aspavientos de la naturaleza. Recuerda que las hicotetas también arañan y muerden, y que cuando agarran con sus quijadas no sueltan por nada, a menos que se les arrime un tizón. Hay otras que espantan a sus enemigos con el hediondo orín que echan cuando son atacadas. Y así pasarían otras cosas que me haría largo de contar, si de veras nos proponemos actuar para defender nuestros justos intereses (Fals Borda, 2002e: 28a).

Del simbolismo del “hombre-hicoteta” se deriva la categoría que expresa la nueva racionalidad que aporta la IAP: el sentipensar, que alude a la conjugación de razón y amor, cuerpo y corazón; de pensar con el corazón y sentir con la cabeza. El sentipensamiento emerge como oposición a la racionalidad dualista moderna (cartesiana-kantiana) que invisibiliza otras fuentes de conocimiento tales como las místicas, oníricas, intuitivas, espirituales, emocionales o somáticas. El sentipensar está vinculado con otras cosmovisiones ancestrales y se expresa en nuevas formas científico-sociales. Las primeras, pueden ejemplificarse en la expresión maya tzeltal “yo’taninel snopel” que significa “corazonar la pensada o pensarlo desde el corazón”. Como indica Juan López Intzín:

Para nosotros los maya tseltales el O’tan-Corazón es un centro importante en nuestra cosmovisión y pensamiento. Todo se corazona. El pensar (yo’taninel snopel) y el hacer se corazonan (yo’taninel spasel-smeltsanel). Sentipensamos para sentisaber, por lo tanto somos “sentipensantes” y nos volvemos “sentisapientes”. Así, la conjugación del corazón y la mente, más que una dicotomía en disputa es una paridad que se complementa y que conforma la racionalidad maya-tzeltal (Blog Maestro Viejo, S.f.: #).

Por su parte, las segundas pueden expresarse en la antropología propuesta por Patricio Guerrero (2010), inspirado en el pueblo Kitu Kara de Ecuador: una antropología del *corazonar* que esté al servicio de la vida.

Una nueva técnica. En la “Historia doble...”, Orlando Fals Borda desarrolla una técnica o recurso metodológico al que denomina “imputación”, por medio del cual se sintetiza en una sola persona la sumatoria de la información suministrada por varias personas entrevistadas –en grabaciones– o recopiladas por observaciones sucesivas –consignadas en diarios de campo– con el propósito de mejorar la coherencia descriptiva, analítica y comunicativa. Así, la información –que desborda la literalidad de las declaraciones de los informantes– se redondea y complementa (Fals Borda, 1989; Fals Borda, 2002d). La validación y confirmación de los datos se hace por medio de la lectura y la discusión del manuscrito entre el investigador principal y los demás personajes activos.

La “imputación” revela, en consideración de Joanne Rappaport y su equipo, un proceso de coautoría con los sujetos sociales locales “interesados

en promover la organización campesina en la región” a partir del análisis de las tiras cómicas publicadas por Fals Borda y su equipo (Moreno, 2017: 38). A través de la “imputación”, técnica desarrollada por Alfredo Molano en sus textos, Fals Borda trascendió el “parcelamiento” y la “minuciosidad ofuscante” de la antropología morfológica.

Retos y riesgos

Después del Congreso de Cartagena, la IAP inició su camino de validación, credibilidad y respetabilidad, probando su utilidad con grupos sociales en los cinco continentes. Siguiendo el modelo interpretativo para las *anti-élites* desarrollado por Fals Borda (2008a, 2007, 1971a, 1971b), puede decirse que en este proceso se dio un fenómeno de *captación* (“positiva” y “negativa”).

La *captación positiva* significa la aceptación y adopción de las premisas de la IAP por una parte de la comunidad científica y política, profundizando el *ritmo* entre intelectuales y activistas, y ampliando el diálogo y debate sobre alternativas al régimen de verdad y al régimen del capital. Se trata de un proceso de institucionalización que permite avanzar en la consolidación neo-paradigmática de *convergencia disciplinar* (Fals Borda, 1988; 2002c; 2008b; Fals Borda y Anisur Rahman, 1988; Cendales *et al.*, 2005).

Esta *captación positiva* tiene un “lado débil” que puede hacer que la IAP pierda su vanguardia original, abonando el camino a la derrota de la subversión intelectual y al reacomodamiento y consolidación del sistema científico dominante. Esto implica tres riesgos: (a) reducción a su mínima expresión de la intervención real en el campo, a partir del desarrollo de procesos de “academicismo exacerbado” y mimesis científica; (b) moderación del “filo crítico”, desgastando los ejes más radicales al señalarlos como *demasiado* politizados en contravía de visiones “positivas” o armónicas de la vida colectiva; y, (c) despolitización que anula cualquier posibilidad de establecer o construir una ciencia situada, anclada en contextos específicos y dilemas históricos. Por eso, aún hacia el final de su vida, veía con desconfianza que “la semilla de la rebelión intelectual” se sembrara en “los pasillos del aprendizaje” (Fals Borda, 2008b: 404-405).

La *captación negativa* (o *cooptación*) sería el proceso que pervierte el sentido de la IAP por medio de un vaciamiento teórico-conceptual y ético-político, dejando el mascarón del relato contra-hegemónico como apariencia, quedando la terminología hueca y sin sentido. Entonces, muchos funcionarios, investigadores e instituciones del poder instituido manipulan la IAP diciendo que la aplican, y siempre termina ganando el poder hegemónico y pierde fuerza la IAP y los grupos de base. Este proceso se evidenció por primera vez en el Congreso de Calgary (Canadá).

En medio de la tensión entre *convergencia* y *cooptación*, la IAP continúa su refinamiento teórico y definición conceptual, afrontando el riesgo de que

no sobrevivan sus ideales originarios. Si la Universidad quiere asumir el reto lanzado por la IAP debe reformular su organización interna para pensar la vida, el contexto y el mundo, como totalidad más que la organización solip-sista eurocéntrica y decimonónica. Sería una “autoaplicación interna” de la IAP (Cendales *et al.*, 2005: 43).

Cinco balances críticos

Lo dicho hasta aquí no pretende señalar a la IAP como una proposición cerrada, completa y definitiva. Como toda obra humana, no está exenta de matices, inconsistencias, ambigüedades y perfectibilidades. Por estas razones, es importante mostrar cinco cuestionamientos y alertas que se le han realizado por diversos/as intelectuales que a continuación presentamos.

Pedro Demo

En su ponencia al Simposio Internacional sobre Investigación Científica, realizado en la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá, en mayo de 1993, el investigador brasileño Pedro Demo se ocupa de una crítica a la IAP. En su consideración, la IAP representó una “sublevación oportuna y necesaria contra un tipo de ciencia que, encubierta por maniobras metodológicas dichas neutrales, ha consagrado todas las barbaridades conocidas en la historia de la humanidad” y supo reubicar la urgencia de “humanizar el conocimiento y, particularmente, de hacerlo llegar, en la debida calidad, a la población” (1994: 28). Entre los logros que resalta se destacan: la unidad entre teoría y práctica (recuperando la noción de que la práctica antecede al conocimiento y también puede producirlo); la conjugación del saber y el cambio; la crítica a la relación de la ciencia con el poder de dominación (cuestionando el elitismo científico y su neutralidad valorativa como encubrimiento) y la percepción del aprender a aprender (valorando el saber popular y los procesos colectivos de intervención y planeación y permitiendo que emerja el proceso emancipatorio).

Sin embargo, Demo considera que la IAP prepondera —y aún sobrevalora— la ideología (condiciones subjetivas) sobre la realidad (condiciones objetivas) como factor de cambio, quizás por *respeto* a ciertos marxismos y porque los procesos de cambio más estructurales exigen otras competencias. Al colocar a la ideología en el centro del proceso, terminó definiéndose como “una propuesta ideológica de cambio con base científica” (23) y transitó, en su opinión, de la rigidez tecnicista y científicista del positivismo a la rigidez ideológica.

De esta manera, la IAP entró en contradicción por tres razones: (1) confundir adhesión con emancipación, lo que equivale a confundir autonomía con adhesión; (2) la vía ideológica no es la manera más inteligente de vincular doctrinariamente a nadie, sino que la mejor manera es la recurrencia al conocimiento orientado por la realidad científicamente construida; y, (3) insistir en

la ideología esconde la fragilidad y desactualización científica de la propuesta.

A su vez, el privilegio de la ideología sobre el conocimiento conlleva a los siguientes problemas: (1) privilegiar el compromiso político, independiente de la competencia técnica; (2) confundir democracia popular con acceso democrático al conocimiento; (3) transformar en competencia la “mediocridad compartida colectivamente”; (4) priorizar la organización gremial sobre la “innovación a través del conocimiento al servicio de la población”; (5) sofocar, en pro de nivelaciones laborales, las nociones de “mérito” y “productividad científica” estimulando en escuelas y universidades la mera re-producción de conocimientos; (6) adoctrinar (en lugar de *formar*) personas de “una sola lectura”; (7) privar a las comunidades “del conocimiento innovador y cuestionador” obteniendo la sumisión ideológica en lugar de su autonomía; (8) reforzar la imagen de la escuela y la universidad, pues se sirve de simples transmisiones de repasos de conocimientos a causa de la mediocridad en términos formales.

Por otra parte, la IAP incurre, entre otras, en las siguientes vulgarizaciones: (a) desprestigiar saberes operativos importantes como las estadísticas y el tratamiento de datos empíricos, al confundirlos con el empirismo o el positivismo; (b) desconocer exigencias metodológicas y teóricas en nombre de inspiraciones “mesiánicas típicamente improductivas”; (c) privilegiar las críticas externas sobre las del conocimiento; y (d) afectar la fundamentación y crítica científica, “dando a entender que ignorancia e impreparación serían condiciones educativas y humanistas” (27).

Además, la IAP presenta una ambigüedad en la minimización de los procedimientos metodológicos necesarios para otorgar carácter científico al proceso teórico-práctico que desarrolla, redundando en precariedades metodológicas, confundiendo “creatividad con desorganización e incompetencia” y sustituyendo el rigor científico “por charlas sueltas, improductivas, incipientes, encubiertas por pretendidos aciertos supuestamente colectivos”. Así, se puede terminar en una mediocridad metodológica y científica.

Este tipo de problema fue tal vez lo que más contribuyó para lanzar dudas sobre la I[A]P, por cuanto ha sido identificada como el espacio de la mediocridad mediatizada con pretensiones populares y colectivas. En lugar de identificarse con los desafíos del mejor conocimiento posible para que se pueda construir la mejor práctica posible, apareció como intento recurrente de vulgarizaciones, sobre todo en formulaciones como “educación transformadora” que esperaban de la ideología la fuerza para cambiar la historia. Además de la “indigestión teórica” en términos de Gramsci, por ejemplo, incluye prácticas que difícilmente podrían ser reconocidas como dotadas de gran fuerza (25).

Como si lo anterior fuera poco, Demo señala que la IAP se preocupó más por el aspecto participativo que por el investigativo, de allí que muchas

experiencias no retornen a ejercicios teóricos. En este sentido, la práctica termina reduciéndose a la “diversión” o la “animación” sin efecto, apartándose de la práctica comprometida.

Sin dejar de reconocer estos presupuestos críticos, vale señalar que han pasado 24 años de experiencias de aquella conferencia, lo cual permitiría pensar que algunas de estas críticas vienen siendo superadas y que podrían revisarse en las sistematizaciones de experiencias. Ahora, no deja de llamar la atención que Demo elabora toda su crítica tomando como modelo el paradigma científico conocido y pierde de vista que la IAP se propone ser anti-paradigmática, por lo cual sus cuestionamientos son construidos desde las categorías que se critican.

Germán Mariño Solano

El pedagogo colombiano Germán Mariño (1994) plantea algunos elementos relacionados con los tres componentes de la IAP: la Investigación, la Acción y la Participación, que vale tener en cuenta al momento de desarrollar una experiencia. Sobre la Investigación, refiere que existe un conjunto de problemas epistemológicos que caracteriza como cuatro tendencias posibles donde:

1. Sólo se hace AP (Acción Participativa), es decir, donde el componente central de la Investigación se diluye, y con ella el rol de investigador (externo e interno).

2. Haya una I para una AP, es decir, donde el investigador (externo) es el único protagonista del proceso reflexivo y es visto a sí mismo y por una mirada de la comunidad, como aquella persona que asiste, sistematiza y reflexiona teóricamente (es decir, investiga) mientras que la comunidad es la responsable de encomendar la Investigación y utilizar los resultados (es decir, hace acciones participantes); aquí, siguiendo a Rodríguez Brandão, considera que la Investigación acompaña externamente y nutre la Acción Participativa (de allí la expresión “una I para una AP”).

3. Existe una IP donde se adelanta una yuxtaposición o sobreposición de las percepciones del investigador externo y la comunidad. Esta tensión entre las personas investigadoras (externas e internas) se evidencian en el problema de las percepciones de la parte externa, que terminan sobreponiendo los saberes del investigador a los saberes recolectados. Por ejemplo, en el caso de la recuperación histórica, se presentan capítulos diferenciados en el informe.

4. Existe una “epistemología populista” (1994: 37) o “desviación empirista” (1986) caracterizada por la tendencia que hace “culto al pueblo”, presentando sólo el punto de vista de la comunidad (sin rol de investigador externo) y que considerando que el pueblo es el único sujeto que produce conocimiento. Entonces, el investigador es quien hace aparecer las verdades pre-existentes en la comunidad, para escribirlas o conceptualizarlas. Así, esta tendencia genera su “saber” (en ocasiones confundido con el sentido común) y su “realidad”.

Frente a los intelectuales orgánicos concibe que los académicos sólo pueden aspirar a formarlos, pero ellos mismos no pueden constituirse en tales porque no provienen del pueblo. Es como si, para ser *pueblo* hubiera que tener un carné, que acredita la posibilidad de “tener una lectura científica de la realidad”, asumiendo que el pueblo es el único que tiene todas las verdades (1986: 38). En este caso, las investigadoras e investigadores están deformados por su extracción de clase. “Si alguien no nace pueblo, a lo máximo que puede aspirar es aprender del pueblo” (1986: 41-42). De esta manera, por ejemplo, se anula a Marx la condición de intelectual orgánico por el hecho concreto de no tener extracción popular.

Por otra parte, la Acción resulta imprecisa, si necesariamente se establece paralela, simultánea o aflora inmediatamente después de la reflexión, abstrayéndose “de la complejidad de la acción” (1994: 33). De esta manera se cae en el inmediatismo y el subjetivismo, que termina concibiendo a la “Acción” como *cosa* (construir una casa) y no como un proceso de transformaciones (profundizar el nivel de análisis).

En cuanto a la Participación, plantea que presenta limitaciones indiscutibles como, por ejemplo, la imposibilidad de aplicar “el llamado principio de las 4 “T” (Todos en Todo, Todo el Tiempo), cuando la práctica nos demuestra que es necesario comenzar a matizar tan ilusos deseos” (1994: 33). Mariño sospecha que estas tensiones se deben a la contradicción explicitada por Alfredo Molano de que la IAP poseía “una ideología de izquierda y una epistemología de derecha” (Cit. 1994: 34). Sin embargo, va más allá y complejiza la cuestión advirtiendo que en la práctica se termina desarrollando una “metodología salpicón” que mezcla diferentes vertientes y, a la larga, sus resultados pueden terminar acercándose a los de las corrientes que se critican (1986: 37). De esta manera abre una cuestión nodal: no se puede combatir eficazmente al enemigo ni con sus armas teóricas ni con sus estrategias metodológicas.

Para superar estas dificultades y fortalecer la IAP, Mariño propuso “volver a Freire” como alternativa, es decir, incorporar el enfoque etnográfico –presente desde los primeros tiempos del trabajo freireano–, mediante un proceso dialógico y dialéctico profundo, que puede definirse como “una estrategia de Investigación Participativa, cuyo objetivo central era la Acción”. Así, se reconocen los dos sujetos epistémicos y se les puede asignar a algunas personas de la comunidad la responsabilidad de co-investigadores.

Luis Guillermo Vasco

El antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco (2002) reflexiona sobre la experiencia de La Rosca y considera que, en primer lugar, se presentó un problema central en el trabajo: la devolución de resultados del proceso de conocimiento, pues al final “los resultados del conocimiento seguían estando

en poder de los investigadores, como había ocurrido antes” (457-458), a pesar de los grandes cambios en la manera de hacer investigación, las formas de relacionamiento y el elevado nivel de participación que desarrolló.

En su consideración, este problema capital se debía a que las personas participantes de La Rosca no evaluaron profunda y críticamente el “carácter de las distintas técnicas de investigación que empleaban los científicos sociales, semejante a aquella que habían adelantado sobre sus teorías y orientaciones de trabajo” (2002: 458). Entonces, considerando la *neutralidad* de las técnicas creyeron poder utilizarlas sin ninguna consecuencia negativa.

Vasco señala que esta *ingenuidad* de La Rosca (y de la IAP) pasó por alto que las técnicas fueron desarrolladas por científicos sociales comprometidos con el *statu quo* para reforzar el dominio y la explotación, y estaban “esencialmente ligadas con las teorías en que sustentaban su trabajo tales investigadores, razón por la cual compartían su carácter”. Por tal motivo, los conocimientos producidos estaban en poder de los investigadores y no en las comunidades con las que trabajaban y a quienes aspiraban a representar. Estas comunidades “no habían dejado de ser objetos de investigación, como objetos de otros habían sido siempre” (2002: 458). Esto era evidente en técnicas como la encuesta y la entrevista, y se hacía necesario crear nuevas técnicas.

El segundo problema capital en la experiencia de La Rosca se refiere al carácter mismo del conocimiento y sus fuentes. Aunque se revalorizara el saber popular, aún se lo seguía considerando “sentido común” (no siempre “buen sentido”), es decir, que los posicionaban en un lugar subordinado teórica y prácticamente con relación a los suyos propios. Entonces, “fallaron al tomar como filtro para su evaluación y examen los suyos propios” (2002: 459). A esta subordinación le subyace una forma de división del trabajo que separa el trabajo intelectual del manual o material. Así pues,

en el fondo de su práctica, la mayor parte de los investigadores de la IAP procede partiendo del supuesto de que el pueblo es incapaz de crear conocimientos válidos, científicos, así ésta sea una idea que muchos de sus practicantes rechazan conscientemente. Por eso, en lo esencial, no retoman conceptos teóricos ni procedimientos metodológicos de los integrantes del pueblo. (...) Además, muchos de sus intentos de “devolución” no pasaron de ser simples procesos de vulgarización de un conocimiento producido por otros, pero dirigidos al pueblo y que no lograban romper con la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual (2002: 459).

Silvia Rivera Cusicanqui

En su artículo “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, la historiadora y socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2006) dedica un apartado a

analizar la experiencia de La Rosca en torno a la IAP, poniendo en tela de juicio la pretensión de constituir un nuevo paradigma. En su consideración la razón instrumental del positivismo no se destruyó ni se transformó radicalmente sino que se *desplazó* mediante la instrumentalización de las colectividades campesinas por parte de La Rosca:

Si antes se había instrumentalizado a estas colectividades en función de la verificación de hipótesis y teorías construidas asimétricamente desde fuera del espacio cognoscitivo “popular”, ahora se las instrumentalizaba en aras de proyectos de cambio social y político que, si bien se legitimaban como “intereses generales” del pueblo, se situaban igualmente en la esfera de una intelectualidad externa, encarnada en las cúpulas de los partidos políticos que se disputaban la representación del movimiento popular (17).

En su consideración, la propuesta de los equipos de La Rosca de formar “enclaves socialistas” entre la organización campesina de la ANUC que mantuvieran vivas las energías revolucionarias, terminó apuntalada entre la cúpula dirigencial del movimiento y los intelectuales marxistas de origen universitario. De esta manera, La Rosca contribuyó en la disgregación y fragmentación de la ANUC. Algo similar habría pasado con el trabajo indígena del sur del país. Esta experiencia, entonces, orientada a conformar un “sujeto-partido” a partir de las intencionalidades de las dirigencias, terminó convirtiendo su discurso en un mecanismo que legitimaba y encubría “una nueva *asimetría* social, en la que las elaboraciones teóricas de la cúpula se distanciaron irremediamente de las percepciones internas del campesinado —mestizo o indio—, creando las condiciones para una acentuada vulnerabilidad y fragmentación” (17). Así pues, la razón instrumentalizadora de la dirigencia se legitimaba por “un enfoque teórico que supone la posibilidad de una *representación* del campesinado-indio por parte de individuos o grupos de otra extracción social y cultural” (17).

De esta manera concluye que el déficit de la IAP se halla en dos órdenes: el de la naturaleza epistemológica, que reproduciría la relación asimétrica entre *sujeto* y *objeto*, “a través de la instrumentalización de las necesidades y las demandas de los sectores populares hacia metas colectivas formuladas desde fuera de dichos sectores, los cuales poco tienen que ver con las percepciones endógenas” (18); y el de la naturaleza teórica, amparada en la teoría marxista empleada que se sustentaba en una visión homogeneizante de las clases sociales, “que presume la intercambiabilidad de experiencias, es decir, la “traductibilidad” fundamental de lo vivido, propia de situaciones de homogeneidad social y cultural, inexistentes en nuestros países debido a la continuidad de las estructuras de dominación y discriminación coloniales” (18).

Ciertamente, Rivera intuye algunas dificultades de desarrollo de la “intelectualidad orgánica” (al decir gramsciano) que no alcanzaron la profundidad de compenetración con las masas y la superación práctica de algunas dificultades

prototípicas del colonialismo intelectual y del régimen de la verdad moderna. No obstante, pierde de vista las evaluaciones y discusiones propias (de orden epistemológico y teórico) dadas posteriormente a la celebración del Congreso de Cartagena (1977), que parece ser su única referencia documental, y las aportaciones situadas y dialógicas derivadas de la experiencia como las “lecciones y aportes” específicos de la IAP (ver apartado) y la proposición y concepción del socialismo raizal, como se verá en el siguiente capítulo.

Vista con la criba argumentativa de Mariño (1986), incluso podría advertirse en Rivera una suerte de “desviación empirista” o de “esencialismo popular” porque el pueblo es visto como el poseedor de la verdad (escondida) y que una vez descubierta se organiza y lucha espontáneamente porque sus propios intereses son revolucionarios *per se*.

Por ello aparentemente no se requiere ningún tipo de organización externa (partido, frente, coordinadora...); por el contrario, toda injerencia extraña al grupo es vista como manipuladora. El populismo cobra así su máxima expresión elevando el método de ensayo error a rector supremo. La organización revolucionaria brota en forma auto inducida, al margen de las condiciones objetivas concretas. Los errores de la izquierda (vanguardismo, sectarismo) sirven de pretexto para hacer la apología al espontaneísmo y al activismo (47-48).

En el fondo, queda la sensación de que Rivera necesita posicionar su experiencia del Taller de Historia Oral Andina (THOA) como la vía inmaculada y correcta de desarrollo de ciencia alternativa, sobre la base de una crítica implacable de la IAP, necesaria pero sin perspectiva del proceso desarrollado después de 1977.

Mauricio Caviedes

Recientemente, algunas de las experiencias antropológicas desarrolladas en el Cauca por Víctor Daniel Bonilla (de La Rosca) y posteriormente por Luis Guillermo Vasco han sido cuestionadas y señaladas lapidariamente como unas metodologías “que nos avergüenzan” por parte del antropólogo-historiador colombiano Mauricio Caviedes (2013), quien las señala, en pos de una pretendida “objetividad” implícita, como experiencias irreplicables tal cual como hace cuatro décadas, cosa que se cae de madura.

Además, plantea que no se debe pretender “encontrar la supuesta originalidad ‘colombiana’, ni demostrar que en Colombia, o si se quiere en Latinoamérica, descubrimos la subjetividad y fuimos anticolonialistas antes de que los gringos lo fuesen” y tampoco “atribuirle legitimidad “académica” a trabajos que han sido marginados porque sus impulsores se encontraban al margen de la academia, sin títulos de postgrado y que publicaron sus ideas en cartillas de capacitación” (58).

Este juego argumental nos resulta perverso, no sólo por su condición ambigua, de medias tintas (“ni chicha ni limonada”, como cantaba Víctor Jara), sino por el veneno que esconde: la sumisión epistemológica a la institucionalidad académica dominante y la reverencia contemplativa al pensamiento euroamericano. No comprende el autor que las aventuras falsbordiana y de La Rosca, y las experiencias que siguieron, no se empeñaron en una competencia desenfrenada con el pensamiento occidental moderno para ver cuál era el mejor, sino que buscaba producir herramientas teóricas y metodológicas más útiles y más contextuales. Como bien señala el filósofo boliviano Juan José Bautista:

El problema no es demostrar que el pensamiento latinoamericano es superior al europeo [o “gringo” en la consideración de Caviedes], no. El problema es construir un marco categorial que permita entender en el plano de la filosofía la especificidad del problema del subdesarrollo, la dependencia, la opresión, el colonialismo, la miseria, la ignorancia, la negación, el sufrimiento y la exclusión latinoamericanos, y para ello no bastaba (porque era insuficiente) el pensamiento y la filosofía europeos, porque no era ni nunca fue su problema.

De lo que se trataba era de construir un pensamiento, una ciencia social y una filosofía que fuesen capaces de pensar “desde” esta problemática propia en la que se debatía y se debate aún Latinoamérica y el tercer mundo, y para ello no bastaba con mirar sólo hacia Latinoamérica, sino que hacía falta trascender el pensamiento y la filosofía europeos (de ahí el largo diálogo con esta tradición), porque en ese marco categorial se escondía y se ocultaba aquello que justificaba el porqué de nuestra opresión (2015: 25-26).

Kaziyadu¹: el renacer político desde la IAP

Hilvanando historias

A finales de la década de 1970 Colombia vivía una ebullición que se hizo sentir con fuerza en el Paro Cívico Nacional de 1977 y las acciones guerrilleras intrépidas del Movimiento 19 de abril (M-19) que generaban simpatía popular. Se vivía un auge generalizado de las luchas y las resistencias.

La respuesta de las clases dominantes fue contundente: reforzar el modelo hermético institucional conocido hasta hoy y que puede caracterizarse de muchas maneras: “dictadura eleccionaria”, “democracia dictatorial”, “democracia genocida” (Giraldo, 1994) o “democracia de hierro” (Herrera Farfán, 2013a). Retomando una frase del jurista liberal Darío Echandía, el investigador Francisco Gutiérrez ha caracterizado el modelo colombiano como un “orangután con sacoleva” cuyo sino es contundente: una “coexistencia estable entre represión frecuente y brutal (respectivamente, violencia) y democracia. Aunque analíticamente independientes, están interrelacionadas y producen sinergias” (2014: 26). Se trata de una *genuina anomalía*, un “déficit civilizatorio” donde

el modo de gobierno de la democracia colombiana implica tener un margen de maniobra sustantivo para poder matar civiles. Que esto no

1 *Kaziyadu* es vocablo de la lengua huitoto que significa “amanecer” o “despertar”. Fals Borda lo utilizará al final de su vida para referirse, a un mismo tiempo, al “despertar de un pueblo” y como noción contraria al desarrollo/desarrollismo.

constituya una “guerra contra el pueblo”, es decir, un ataque continuo siguiendo un plan maestro oligárquico, sino algo mucho más complicado y difícil de explicar (2014: 36).

Aunque jurídicamente se acabó el Frente Nacional (1958-1974), en la práctica continuó fácticamente y hasta 2002 gobernaron liberales y conservadores tradicionales: dos períodos liberales (Alfonso López Michelsen y Julio César Turbay entre 1974 y 1982), un período conservador (Belisario Betancur de 1982 a 1986), tres períodos liberales (Virgilio Barco, César Gaviria y Ernesto Samper entre 1986 y 1998) y un período conservador (Andrés Pastrana Arango de 1998 a 2002). Durante estos años hubo sinergias, continuidades y profundizaciones.

Así pues, en los gobiernos del liberal Julio César Turbay Ayala (1978-1982) y el conservador Belisario Betancur (1982-1986) los militares asumieron el control del Estado de la mano del “Estatuto de Seguridad” y las decisiones unilaterales en la retoma del Palacio de Justicia, impregnando la institucionalidad del modelo norteamericano de Seguridad Nacional y de Terrorismo de Estado. Desde entonces, la doctrina e impunidad militar no han desaparecido de la escena. El gobierno macabro de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) –de filiación (neo)liberal pero ideas conservadoras y fascistas– no puede entenderse sin estos desarrollos, como tampoco el proceso de desmovilización de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en el gobierno de Juan Manuel Santos que delimitó el terreno de negociación con tres inamovibles (¡su Santísima Trinidad!): modelo económico, modelo de propiedad y doctrina militar.

Luego del desarrollo de la operación “Ballena Azul”, con la que el M-19 sustrajo más de cinco mil armas de las instalaciones militares del Cantón Norte de Bogotá entre el 30 de diciembre de 1978 y el 3 de enero de 1979, el gobierno central desató una ofensiva sin precedentes. En el marco de los operativos militares contra la guerrilla y en búsqueda de las armas, el 21 de enero de 1979, Orlando y María Cristina fueron acusados de participar de la operación guerrillera, pues cerca de tres mil armas fueron halladas en una casa-lote propiedad de María Cristina, por lo que fueron apresados. La presión internacional provocó la rápida liberación de Orlando (10 de febrero de 1979) pero no alcanzó para María Cristina, cuya detención –en medio de torturas y vejámenes– duró 14 meses. Ciertamente, el propio Fals Borda comprendió que el “orangután con sacoleva” tenía claro (perversamente hablando) que la represión más eficaz a las figuras reconocidas estaba en golpear a las personas que aman, horadando su red afectiva.

A la salida de la cárcel, continuaron sus procesos de sistematización de la IAP, dialogaron con Paulo Freire sobre las convergencias con la educación popular² (en el marco del triunfo sandinista en Nicaragua) y Fals Borda se

2 Algunas de estas reflexiones y discusiones las reunió con Carlos Rodríguez Brandão en *Investigación Participativa* (1987).

vinculó al Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL). Al mismo tiempo, incorporaron una nueva bandera a sus luchas: la liberación de los prisioneros y prisioneras políticas y la defensa de los derechos humanos.

La Historia doble de la Costa

En las postrimerías de la década de 1970, luego del Simposio de Cartagena en 1977, Orlando Fals Borda y María Cristina Salazar se habían empeñado en la tarea de sistematizar y elaborar teóricamente la IAP, al tiempo que Fals comenzó a escribir su “Historia doble de la costa”.

De acuerdo con Víctor Negrete (cit. en Moreno, 2017: 36), el trabajo de Fals Borda en la costa caribeña colombiana puede dividirse en tres períodos: con asociaciones campesinas (1972-1974), con distintos sectores locales (1979-1981) y con subregiones (1981-1984). Este recorrido, unido a su vinculación emocional, intelectual y política con los campesinos, encontró cauce en un “libro-río”, como lo llama Jaramillo (2015), que articula diversas disciplinas, y fue publicado en cuatro volúmenes entre 1978 y 1986. En cierta medida, representa el final del ciclo de trabajo *in situ* con los campesinos iniciado en Saucío en 1949 y profundizado en la depresión momposina durante doce años. La “Historia doble de la Costa” refiere las luchas y vivencias de las comunidades campesinas costeñas que resisten el proceso desintegrador inherente al capitalismo. Está escrita desde el punto de vista de los vencidos y vencidas, con la contribución narrativa e interpretativa de las personas que protagonizan los hechos.

Para corresponder a las expresiones de la cultura popular campesina, la tetralogía desarrolla un estilo didáctico y pedagógico que combina, simultáneamente, dos canales paralelos y complementarios: la voz de las personas participantes (“Canal A”, que se lee a manera de novela histórica) y del autor (“Canal B”, que se desarrolla como un tratado de sociología histórica). De acuerdo con Cubides (1995), la “Historia doble...” combinó un 90% de documentación con un 10% de imaginación, donde la simultaneidad entre descripción e interpretación respondió más a los descubrimientos y a las vivencias que a una racionalidad científica.

Este intervalo le confiere a la obra una *musicalidad*, una polifonía (estereofonía coral) en la que se lee “en contrapunto y armonía las voces y letanías del pueblo y el cántico de sus dirigentes mezclándolos en diversas formas de estilo y de presentación, incluso visual” (Fals Borda, 2002b: 3). Por su parte, Pereira (2009: 238-239) señala que la obra puede emparentarse con otras tres: *Rayuela* de Julio Cortázar (uno de sus autores favoritos) “no sólo por las reglas de lectura que proponen ambos autores, sino también porque los dos logran que el lector se involucre de manera lúdica y activa en la narración”, *Las aventuras de Huckleberry Finn* de Mark Twain “por los recorridos que Fals Borda

realiza no ya por el río Misisipi (...) sino por el Magdalena y otros afluentes y ríos, caños, pueblos, lagunas y llanos” a la manera de un viajero con un diario de campo, y *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz “por su carácter híbrido entre ciencia y literatura (...) escritos ambos dentro del tono de la música popular del Caribe”, hilvanando el contrapunteo (en Ortiz) y la piquería vallenata (en Fals).

Sin lugar a dudas, la “Historia doble...” se constituye en una monumental experiencia de Investigación-Acción Participativa, en una de las joyas de la sociología mundial y en una referencia obligada para comprender las preocupaciones finales de Fals Borda: el ordenamiento territorial y el Socialismo Raizal.

Sin embargo, no todas las valoraciones del trabajo fueron positivas. La crítica más feroz vino de la mano del historiador norteamericano Charles Bergquist (1989:209) quien, “en nombre de la disciplina histórica”, señalaba que la obra abandonaba los “tres pilares del método histórico”: la historiografía; la evaluación crítica y referencias *exactas* de todas las fuentes primarias; y la interconexión dialéctica del cambio social. Este abandono conducía a implementar “métodos extraordinarios” que violaban la lógica disciplinar, afectaban el rigor científico y amenazaban con destruir la promesa democrática de la obra. En su consideración, Fals Borda adoptó una posición “voluntarista” y “chauvinista” en nombre del compromiso político (utopía), la teleología (imperativos morales) y el amor por la cultura de su “patria chica”.

De esta manera, el historiador concluía que la “Historia doble...” se convertía en una obra antidemocrática, elitista y manipuladora, en la que los “canales” no solo reflejaban las dicotomías de la historia colombiana, sino que institucionalizaban “lo rural versus lo urbano, el hacha versus el papel sellado, la ruana versus la corbata, el país nacional versus el país político” (Bergquist, 1989: 228). Complementariamente, reconocía cuatro elementos positivos en la obra: la disposición de la investigación al servicio de la lucha popular; la relevancia del trabajo científico con respecto de la lucha popular (aunque Fals Borda no la hubiera alcanzado); la comprensión de la historia como un *instrumento* para la transformación social; y la capacidad de comunicar efectiva y realmente los hallazgos de investigación a las mayorías populares (Bergquist, 1989: 210-211, 228).

La crítica de Bergquist reúne todas las impugnaciones y críticas formales y asépticas que la ciencia tradicional hace a la Investigación-Acción Participativa (IAP). Desconoce el método de la IAP, su *locus* y *telos*, y la posición falsbordiana explicitada en el primer volumen de la obra, cuando se describe a sí mismo como un observador “que no quería volver a escribir libros de sociología, a menos que resolvieran la cuadratura del círculo de la comunicación social con organizaciones de diversos intereses de clase y nivel intelectual” (Fals Borda, 2002d: 17A).

Se trata de un texto ortodoxo, afincado en el solipsismo de su propia disciplina, que pierde de vista que la investigación histórica no es para la disciplina histórica sino para la gente. En cierta medida, podría considerarse que la crítica de Bergquist responde a la ideología del “estatismo” denunciada por el historiador indio Ranahit Guha (1993), esto es, un reduccionismo de la investigación histórica a la vida del Estado, donde habla la voz del poder que determina “lo que debe ser histórico” y dirige toda relación con el pasado, impidiendo que se oigan las *voces bajas* del pueblo. Como anota Josep Fontana (2002: 15) hay que

abandonar las convenciones de una estructura narrativa que marca un cierto orden de coherencia y linealidad que es el que dicta lo que ha de incluirse en la historia y lo que hay que dejar afuera de ella y la forma en que la trama debe desarrollarse, con su final eventual. Sólo superando este modo tradicional de narrar podrán ponerse las bases para un nuevo estilo de historia capaz de escuchar las voces bajas de todos aquellos y aquellas a quienes el discurso estatista ha marginado.

El Socialismo Raizal

Aunque se refiere por primera vez al *Socialismo Raizal (SR)* en su obra “La subversión en Colombia...” (2008a/1967), será en 1982 cuando desarrolle sus tesis de manera más consistente, al participar como orador principal en la inauguración de la Fundación para el Desarrollo de la Democracia “Antonio García” con su ponencia “El socialismo que queremos: un nuevo pacto social y político en Colombia”.

La década de 1970 abrió un horizonte, de menos colonialismo intelectual y menos dependencia a los criterios y estándares extranjeros. Entonces, el socialismo podía pensarse como un proceso creativo y endógeno, inspirado en elementos históricos y rasgos culturales. Estos puntos no podían seguir siendo vistos como obstáculos burgueses o instancias de alienación negativa. Así pues, como decía en su texto de 1985, se exigía comprender muy bien los modos de producción y las formaciones sociales regionales específicas.

El *socialismo raizal (SR)* alude a una utopía heterodoxa, situada en las experiencias y tradiciones culturales del pueblo, caracterizada por la participación y el pluralismo, antiburocrática y antiautoritaria, que se enraíza en el territorio, la historia y la cultura. Este horizonte revolucionario resulta de la experiencia de la IAP, anclada en el binomio saber-poder popular con una comprensión holística del territorio; una suerte de continuidad-discontinuidad del debate de la ciencia propia descolonizada, introduciendo ciertas tonalidades anarquistas, principalmente kropotkinianas.

El punto de partida es una impugnación ética: el capitalismo resulta un titán sanguinario que destruye la vida en todas sus formas en su desenfreno de

acumulación al querer convertir todo en mercancía. Así, por SR entiende un horizonte histórico basado en una tradición de lucha y una teoría revolucionaria renovada.

La importancia de la tradición

José Carlos Mariátegui, en su artículo “Heterodoxia de la tradición” (1927) se plantea algunos interrogantes: ¿Existe un conflicto entre el revolucionario y la tradición? ¿‘Tradición’ y ‘tradicionalismo’ son equiparables? Su respuesta es contundente: no existe ninguna contradicción entre ser revolucionario y seguir una tradición, si entendemos que, y aquí responde la segunda pregunta, ‘tradición’ y ‘tradicionalismo’ no aluden a lo mismo, y la ‘tradición’ representa todo un campo en disputa. Al analizar la experiencia de la Revolución Francesa, señala que los monarquistas construyeron toda su doctrina a partir de la creencia que la *tradición* francesa es fundamentalmente aristocrática y monárquica, mientras que en las clases populares francesas (campesinado y artesanado) era evidente el papel de los “descamisados”, por lo cual, el proletariado francés le descubrió a su propio país una *tradición* obrera enorme.

En su consideración, la “tradición” para el pensamiento revolucionario se revela como heterogénea y contradictoria, irreductible a una fórmula única, asociada al cambio, la renovación y la revolución. Sin embargo, allí late una potencia significativa: quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede imaginar el pasado. Se trata, entonces, de recrear el pasado en clave de futuro, sometido a las vicisitudes del propio presente; así, los verdaderos revolucionarios no pueden proceder de acuerdo a la ilusión egocéntrica de los *fundadores*, porque la historia no comienza con ellos y saben que representan fuerzas históricas.

A este llamado parecieron acudir las experiencias revolucionarias y progresistas latinoamericanas: en Cuba, Fidel Castro remontó su lucha a José Martí, ‘autor intelectual’ del asalto al Cuartel Moncada, y a José Antonio Maceo; en Venezuela, Hugo Chávez hizo lo propio con el “árbol de las tres raíces”: Bolívar, Zamora y Rodríguez; y en los Andes bolivianos y ecuatorianos se aludió a los principios de *Sumak Kawsay* y *Sumak Qamaña*. Tal socialismo exige dos movimientos simultáneos: “hacia lo externo”, rompiendo el mito hegeliano de la “historia universal” y el velo ideológico en el que se ha convertido el marxismo-leninismo eurocéntrico; y “hacia lo profundo”, removiendo la tierra para rastrear las raíces de los pueblos, hallando el *ethos* ecológico y no-capitalista, con sus valores y cosmovisiones.

Orlando Fals Borda plantea que una de las vías para detener la voracidad capitalista está en la recuperación de la memoria histórica, para descubrir, defender y promover los valores y costumbres colectivistas de los pueblos prístinos que se erigen en la base de la identidad nacional, sin caer en un

primitivismo romántico. De esta manera introduce una ‘tradición de lucha’ basada en el *ethos* de los pueblos originarios y avanza históricamente, actualizando y contextualizando las formas y los contenidos de las utopías. Los cuatro pueblos originarios que representan las raíces telúricas precapitalistas y que alimentan la idiosincrasia regional y la ‘colombianidad’ son: las poblaciones indígenas primarias, las negritudes libres de origen africano, las comunidades campesinas y artesanas pobres antiseñoriales de origen hispánico y los colonos autonómicos o *mestizos cósmicos*. La naturaleza colectiva y los valores de sus *ethos* se han mantenido a lo largo de la historia: solidaridad, libertad, dignidad, autonomía, equidad, justicia, respeto por la vida y el entorno, altruismo y cooperación.

Como señala Franz Hinkelammert:

las culturas que se han considerado siempre como atrasadas indican hoy el camino que hay que tomar, porque las culturas anteriores no eran tan suicidas como la moderno-occidental. Entonces, ¿por dónde habría que hacer el camino? Se ve desde estas culturas mucho más claro que desde las culturas del progreso. Ellas se convierten en muy actuales, tienen plena actualidad (Fernández & Silnik, 2011).

Partiendo de estas comunidades construye una genealogía política propia, una tradición de lucha, es decir, una “línea de formación” *magmática y mnésico-política* (e.d. memoria de lucha y resistencia popular) que, a la manera del sedimento, va conformando diversas ‘capas’ histórico-culturales de resistencia y alternativa. Algunas de sus erupciones históricas son:

(a) La resistencia cultural colectiva y el proceso de hibridación de los pueblos indígenas y africanos que da origen a los *nativo-mestizos*, expresada en el cacicazgo de Diego de Torres y Moyachoque (siglo XVI) y la insurrección comunera liderada por José Antonio Galán (siglo XVIII).

(b) El proceso independentista de la primera mitad del siglo XIX, inspirado en los valores de la liberal Revolución Francesa en la interpretación bolivariana. Se expresa en el proyecto libertador de Antonio Nariño y Simón Bolívar, y en la insurrección del artesanado liberal, las Sociedades Democráticas y la Guardia Nacional encabezada por el General José María Melo, mestizo pijao (1854).

(c) El proceso de unificación de las luchas del liberalismo radical (inspirado en la Revolución Francesa) con las luchas del naciente movimiento obrero (inspirado en la Revolución Rusa), que unificó las ideas socialistas, con la cosmovisión indígena y una concepción revolucionaria del cristianismo. Se expresa en la conexión de las proposiciones de Rafael Uribe Uribe (finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX) y en la praxis del Partido Socialista Revolucionario (PSR) de la década de 1920 con su propuesta de “socialismo mestizo”.

(d) El desarrollo de los movimientos socialistas no-esclerosados por la Internacional Comunista y de las disidencias liberales de la primera mitad del siglo XX que se expresan en la UNIR, Vanguardia Socialista, Liga de Acción Política, Movimiento Socialista Colombiano y Partido Popular Socialista, donde se destacan las figuras de Jorge Eliécer Gaitán y Antonio García Nossa.

Siguiendo a Miguel Mazzeo (2013) y a Renán Vega Cantor (2012: 112-119; 163-172) puede considerarse que el SR se encuentra vinculado estrecha y conceptualmente con las elaboraciones teórico-prácticas del socialismo práctico de J. C. Mariátegui en el Perú y del socialismo mestizo de Francisco de Heredia en Colombia. Asimismo, como el propio Fals Borda lo refiere, está relacionado con la experiencia maya-yucateca, la revolución cubana y la revolución sandinista (Herrera Farfán y López Guzmán, 2012: 399-411).

La teoría revolucionaria renovada

A partir de un balance crítico de los fundamentos del marxismo latinoamericano presente en la generalidad de la izquierda continental desarrollado desde 1960 hasta principio de la década de 1990, Juan José Bautista señala que era *moderna y eurocéntrica*. Entonces, cuando la izquierda latinoamericana

pensaba la superación de la miseria y la pobreza, lo hacía desde la imagen que la Europa moderna les proyectaba. Si en el pasado aparecía la miserable Amerindia, en el futuro veían una Latinoamérica moderna y occidental. Visto así el problema, se entiende que la izquierda latinoamericana no haya intentado siquiera cuestionar categorialmente la modernidad, sino sólo el capitalismo y su modalidad imperialista. De ahí que su concepción de crítica sea meramente óptica, o sea, parcial, y que por eso hayan abandonado la reflexión del cuestionamiento de los fundamentos (2015: 28-29).

Ciertamente, como se ha visto líneas arriba³ Orlando Fals Borda, a través de la crítica de los marcos categoriales modernos, implícitamente se distanció de la mirada tradicional del marxismo, de ahí que su concepción avance a contrapelo. Vale señalar tres elementos concretos.

El primero está relacionado con el deseo latente de demoler el sectarismo, el verticalismo, el burocratismo y “de replantear y examinar la teoría del partido revolucionario, especialmente la concepción stalinista con su origen leninista, por hallarla defectuosa, esto es, intrínsecamente contradictoria con las tesis democráticas y participatorias de que deriva su razón de ser histórica” (Mariño, 1986: 48).

El segundo, se vincula con Mariátegui de nuevo y lo aproxima a Walter Benjamin (2007), en la comprensión del marxismo como herramienta para reencantar el mundo y fortalecer la alianza entre “teología y materialismo histórico”. Así, se va configurando un marxismo anti-secular que promueve

3 Ver capítulo V, apartado “Filosofía de la praxis”.

un camino inverso al recorrido hasta ahora, esto es: pasar del socialismo científico al socialismo utópico.

Aunque Mariátegui abordó de manera poco sistemática la relación entre religión y marxismo, sugirió una idea poderosa: la existencia de elementos comunes entre las mentes religiosas y revolucionaria. En “el hombre y el mito” (1925) señala que la *fuerza* del revolucionario no radica en su ciencia sino en su fe, su pasión y su voluntad. Esta *fe* “es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito”. Se trata de una *emoción religiosa*, entendiendo que “las motivaciones religiosas se han mudado del cielo a la tierra. Ya no son divinas sino humanas y sociales” (Cit. en Löwy, 1999: 29). Su posición rescata las posiciones de George Sorel quien, a su criterio, *restituyó* la ‘misión revolucionaria’ al marxismo con su sistematización del marxismo.

En “Defensa del marxismo” (1930), el Amauta planteó la teoría de los mitos revolucionarios de Sorel (que aplicaba la experiencia de los movimientos religiosos al movimiento socialista). La postura de Mariátegui concibe la lucha revolucionaria como *mística* y religiosa, profana y secular, tratando de superar “la oposición habitual entre fe y ateísmo, materialismo e idealismo” (Löwy, 2012). Sin embargo, está lejos de promover una secta religiosa o de hacer del socialismo una Iglesia; su objetivo está en que el socialismo vuelva a *seducir* al mundo mediante la acción revolucionaria; por lo tanto, quiere “hacer surgir las dimensiones espiritual y ética de la lucha revolucionaria: la fe (mística), la solidaridad, la indignación moral, el compromiso total a riesgo de la propia vida (a lo que llamó lo ‘heroico’)” (Löwy, 1999: 30).

Por su parte Walter Benjamin señala la necesidad de una articulación entre teología y materialismo histórico en sus “tesis sobre el concepto de la historia” indicando que tal materialismo “puede competir sin más con cualquiera cuando pone a su servicio a la teología”, aunque advierte que ésta puede ser vista como “pequeña y desagradable y no debe dejarse ver por nadie” (2007: 65). Incluso va más allá cuando plantea la necesidad de ver al capitalismo como una religión (Hinkelammert, 2007: 166-169)⁴.

El tercer elemento que se advierte en el marxismo de Fals Borda, es que tal *corpus* no puede verse como una metafísica o un credo absoluto, sino que requiere situarse y enraizarse en las experiencias y tradiciones culturales del pueblo (Jaramillo, 2010). Este marxismo debe articularse al *ethos* popular de nuestros territorios y a la savia ancestral, tomar yagé y yopo. El resultado, pues, es un marxismo *barroco* o *mestizo* que late en el corazón del continente, como lo hace la cumbia, desde el sur del río Bravo hasta la Patagonia; un marxismo *cumbiero*, “comunitario” como lo propone Álvaro García Linera (2015), o como lo llama Miguel Mazzeo (2018), un *Marx populi*.

4 Pueden advertirse otros diálogos entre la teología y el pensamiento de Marx en los trabajos de Enrique Dussel (1993) y José Porfirio Miranda (1972).

Rupturas

El *Socialismo Raizal (SR)* plantea tres críticas implícitas a la cultura política y la civilización dominante. La primera de ellas alude al *colonialismo intelectual*, pues no se trata de “calcar y copiar” los planteamientos ideológicos concebidos por la filosofía política europea, los preceptos de otros países o meras traducciones de constituciones.

La segunda crítica se refiere al *contenido de la utopía*, promoviendo una concepción democrática, flexible, plural y abierta, alejado del modelo restrictivo estalinista y de la “ideología del consenso democrático” propio de la utopía clásica de derechas (Korol y Otros, 2010: 113; Fundación, 2014: 274; Fals Borda, 2008/1967: 208).

Finalmente, cuestiona la *relación nacional-internacional* de la lucha, asumiendo un horizonte de lucha comunal que reitera la autenticidad regional y nacional sin caer en el chauvinismo, en el mito del “socialismo en un solo país” o en el lastre del fascismo nacionalista. Se asume como una lucha dentro del conjunto de las luchas de los pueblos del mundo sin las cuales no tiene posibilidad de supervivencia, con un contenido anti-imperialista y anti-intervencionista (Fals Borda, 2008/1967: 208-212; Fundación, 2014: 276).

El rol de Camilo

Partiendo del reconocimiento de la tradición de lucha y de una mirada renovada de la teoría revolucionaria, Orlando Fals Borda considera que el SR será impulsado en Colombia por Camilo Torres Restrepo en 1965 a través de su proyecto Frente Unido del Pueblo.

En su libro “La subversión en Colombia...”, analiza el proceso de cambio social en la historia colombiana, describiendo y ubicando en la dialéctica histórica los diversos “órdenes sociales” que se han establecido y los “procesos subversivos” que los impugnan. De hecho, refiere que un Orden Social establecido (tesis) siempre es impugnado por un proceso subversivo (antítesis), el resultado de esta confrontación será un Nuevo Orden Social (síntesis) que, a través de un período de ajuste y compulsión, se establecerá como Orden Social establecido, recomenzando el ciclo dialéctico. Mientras todo Orden Social está sostenido por un conjunto de valores, normas, formas de organización social y tecnología disponible (topías), el proceso subversivo tiene una inspiración de futuro y una suerte de “estrategia mayor” que permite adelantar el cambio social y económico en toda su amplitud, nuevas metas que una sociedad quiere alcanzar (utopías). Ahora bien, los promotores de la subversión (subversores) sólo pretenden destruir aquello que consideran incongruente con sus ideales para reconstruir la sociedad de acuerdo con nuevas normas y pautas, representando la imagen futurista que los lleva a

convertirse en “la conciencia de una colectividad que despierta y que lleva a todos a una inusitada aventura existencial” (Herrera Farfán y López, 2012).

En la consideración falsbordiana, Colombia ha transitado por cuatro órdenes sociales que han sido impugnados, respectivamente, por cuatro subversiones. El orden prehispánico establecido por los muiscas (Aylico) fue confrontado durante la conquista por la subversión cristiana (de utopía misional). Al ganar la subversión, se estableció el orden colonial (Señorial), que fue impugnado por la subversión libertadora (de utopía liberal), deviniendo en la constitución del orden republicano (Social-Burgués), donde fue derrotada la subversión, pero se adoptaron algunos elementos propuestos por ella. En los inicios del siglo XX, el Orden Social-Burgués fue impugnado por una subversión (de utopía socialista), que luego de ser derrotada, devino en la constitución del Orden Burgués.

Establecido a partir de 1958 con la implantación del Frente Nacional (y luego del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán y del período de La Violencia), el Orden Burgués será impugnado prontamente cuando, en 1965, Camilo Torres Restrepo funda el Frente Unido del Pueblo e inaugura el nuevo período subversor.

La subversión iniciada por Camilo Torres reiteraba la utopía socialista en diálogo con las experiencias revolucionarias del Continente, particularmente la cubana, a la que adicionaba ingredientes éticos del cristianismo. Se trata entonces de una utopía *neo-socialista* que promueve el pluralismo, pues busca reunir y articular las distintas fuerzas y organismos vivos de la clase popular con el propósito de movilizarlas en dirección de la transformación radical de la sociedad, estableciendo reglas del juego político diferentes a las tradicionales (Korol y Otros, 2010: 113; Fundación, 2014: 274).

La utopía pluralista de Camilo parte del ecumenismo religioso basado en el concepto de *koinonia* (‘Comunidad’), cuyos tres principios rectores son: amor, libertad (justicia) y sabiduría (Fals Borda, 2008/1967: 210). La experiencia de Camilo expresa una visión renovada del cristianismo (de la matriz ética de la tradición profética semita), originando la contra-teoría de la subversión y la comprensión del amor como categoría política. De allí que no se trate de una “utopía clerical” sino de un ecumenismo político que sintetiza las corrientes cristiana y marxista con la historia y tradición de lucha del pueblo colombiano.

La utopía neo-socialista iniciada por Camilo Torres Restrepo sería una *teología política* de liberación (“teopolítica” al decir de Ginzberg, 2018), construida con un marxismo renovado, crítico y descolonizador, y con sabor a “bollo de yuca”, como dice Miguel Eduardo Cárdenas (Cit. en Rojas, 2010: LII-LIII). Parafraseando a Frei Betto, el neo-socialismo (o SR) sería el nombre político del amor eficaz (Herrera y López, 2017b). Aquí se pretende construir una sociedad abierta y justa, promoviendo y fortaleciendo las comunidades de base, el cooperativismo y la intervención de los obreros en las empresas; es decir,

enfaticando el desarrollo del poder popular-comunal. Sin embargo, aunque expresa muy clara la primacía de la solidaridad (Dussel, 2016b: 173-208) deja sin resolver la estructuración del Estado futuro resultante.

El SR se constituye en el “pegante ideológico” del proyecto emancipatorio, opuesto a formas políticas socialdemócratas y reformistas.

Ordenamiento territorial

Al mismo tiempo, que desarrollaba la sistematización de la IAP y reflexionaba sobre el SR, Orlando Fals Borda mantuvo su apoyo a los movimientos populares y organizaciones regionales que propugnaban por una apertura democrática y una discusión sobre el ordenamiento territorial (principalmente en la Costa Caribe y el norte del Cauca). De hecho, participó en 1986 en Mompox, en una serie de encuentros locales y regionales donde se comenzó la discusión sobre la constitución de un nuevo departamento: el Departamento del Río, que unificara secciones de Magdalena, Bolívar y Cesar. La voz de protesta que ascendía desde los maestros y políticos regionales planteaba provincias autónomas. Al poco tiempo se organizó un gran encuentro en El Banco que reunió a los representantes de todos los pueblos implicados.

Así fue surgiendo su interés y preocupación por la regionalización del país y el ordenamiento del territorio, buscando comprenderlo en función de la cultura, la tradición y las necesidades de los pueblos y no sólo desde la imitación acrítica del modelo euroamericano de Estado-nación. Se trataba de una construcción de “lo nacional” desde lo local y la identidad colectiva de base. El asunto territorial debe entenderse como una expresión de poder popular y autodeterminación colectiva, una manera de que las provincias disputen el ordenamiento del territorio hecho por el poder político central y los intereses espurios del capital. Producto de estos procesos de sistematización y relacionamiento son los cuatro volúmenes de la “Historia doble...” (publicados entre 1979 y 1986), “Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia” (1986) y “La insurgencia de las Provincias” (1988), que recogía las discusiones de las jornadas de Mompox.

En 1987 regresó a la Universidad Nacional de Colombia como investigador del IEPRI (Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, que editó su libro “La insurgencia...”) y retomó la docencia con un curso relacionado con el Territorio, mejor recibido entre los agrónomos que entre los sociólogos. Ciertamente, su suprema herejía no pasaría inadvertida para la sacrosanta intelectualidad universitaria.

Su regreso a la Universidad coincidió con el proceso de reorganización guerrillera (que incluyó la fundación de procesos unitarios y de “Coordinadoras”), un auge de la educación popular y las comunidades eclesiales de base, y el desarrollo de movimientos populares y regionales tales como “Inconformes” de

Nariño, “A Luchar”, el “Frente Popular” y la “Unión Patriótica”. Con diversos matices, estos movimientos comenzaban a hablar –desde la periferia– de “participación popular”, “democracia participativa”, “ordenamiento territorial” y reforma constitucional. Estas categorías y reclamos abrieron los nuevos ejes de trabajo, sin perder su *filo crítico*.

Una vez más, el resurgir de la clase popular colombiana vino aparejado de un incremento de la criminalidad estatal. El modelo de Seguridad Nacional norteamericano implementó la estrategia del Conflicto de baja intensidad e introdujo progresivamente la Guerra sucia, eliminando una generación de activistas sociales y cuadros políticos de la mano de los siameses tanáticos, mortales: las operaciones militares encubiertas y el paramilitarismo. Esto se unió a las derrotas internacionales del campo revolucionario (caída del muro de Berlín, derrota del Sandinismo).

En los albores de la década de 1990, el M-19 firmó un acuerdo de paz y se llamó a una Asamblea Nacional Constituyente. Fals Borda acompañó activamente la emergencia de nuevos espacios políticos (principalmente la Alianza Democrática M-19, de la cual hizo parte). Tal como ocurrió con sus investigaciones de la década de 1950, combinó nuevamente su compromiso científico y político-institucional. Las discusiones del libro “La insurgencia de las Provincias” fueron “como la chispa que incendió la pradera pidiendo un nuevo ordenamiento territorial en Colombia” (Cendales *et al.*, 2005: 40-41) y Orlando Fals Borda se vio nuevamente en la arena política al ser elegido miembro de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, con el mandato de discutir la cuestión territorial. A raíz de su elección el 9 de diciembre de 1990 escribió a Luis Lopezllera del Grupo Internacional de Iniciativas de Base (IGGRI, por sus siglas en inglés) donde manifestaba:

Es una oportunidad increíble de construir en este país, por fin, una tercera fuerza política que acabe de romper el bipartidismo tradicional. A mí se me ha clasificado ya como el vocero de los movimientos sociales, aunque inesperadamente fueron electos también dos indígenas y dos evangélicos, con quienes por supuesto, he hecho alianzas. El movimiento que me postuló, la Alianza Democrática M19 es también una suma de tales movimientos y partidos de izquierda. Estamos construyendo esta alternativa, y yo ‘con alma, vida y sombrero’. Espero que tú y mis compañeros de IGGRI entiendan esta especial coyuntura, su inmensa importancia para el pueblo colombiano, y la oportunidad que me ofrece de impulsar desde bien arriba en la estructura del poder estatal, los ideales por los que siempre he venido luchando (Cit. en Díaz, 2017: 285).

En la Asamblea Nacional Constituyente presidió la Comisión de Ordenamiento Territorial que redactó un proyecto de Ley, buscando ajustar la división política-administrativa a las realidades históricas regionales y a

las identidades culturales, geográficas, ecológicas y económicas, por medio de “unidades regionales autónomas, federativas, capaces de descentralizar el país”. Retomando el concepto de *región* usado en *La insurgencia de las provincias*, la reestructuración se basaba en tres principios: autonomía local, Estado regional y democracia participativa (Pereira, 2009: 243; Cubides, 1995; Jaramillo, 2015).

Lamentablemente, los resultados políticos fueron insatisfactorios pues la Ley no se aprobó. El pulso lo ganaron el centralismo estatal, los intereses del gamonalismo político y el eurocentrismo técnico. Sin embargo, quedó la semilla de la Segunda República, una República Regional Unitaria que respete las regiones, las provincias, las naciones indígenas y las comunidades afrocolombianas, y avance desde una utopía de base: el ecosocialismo (o SR).

La promulgación de la Constitución Nacional en 1991 coincidió con el establecimiento del neoliberalismo en todo el Continente y la perorata del “fin de la historia” pregonada desde los cuarteles generales (militares, mediáticos y científicos) norteamericanos. En Colombia se consolidó el narcotráfico y se expandió el paramilitarismo, alcanzando la Costa caribe colombiana, y, por medio del terror y la barbarie, debilitando el movimiento social y político popular, arreciando la lucha contrainsurgente y forzando lentamente hacia la derecha al consenso social como producto de una aceitada guerra psicológica. Entonces, la subjetividad se fue militarizando y la barbarie se naturalizó (Herrera Farfán, 2015).

La conjunción de narcotráfico y paramilitarismo reconfiguró el mapa político nacional, agudizó el problema agrario “a sangre y fuego”, y ocupó puestos claves en la estructura de los gobiernos regionales y del gobierno central. Su década terrorífica (1995-2005) obtuvo logros contundentes: el triunfo presidencial de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) y el control del 30% del Senado Nacional, la legitimación en la institución militar y el establecimiento de marcos jurídicos de protección, impunidad y legitimación. Su plan había quedado claramente establecido en el “Pacto de Ralito”, donde se propusieron la refundación de la patria.

Mientras tanto, en el campo de la izquierda se fueron desarrollando confluencias y articulaciones: en 1999 se creó el “Frente Social y Político”, en 2005 la coalición “Alternativa Democrática” y en 2006 el “Polo Democrático Alternativo”. Fals Borda participó en todos ellos y del último fue elegido Presidente honorario hasta su muerte. Al mismo tiempo, participó de los primeros encuentros mundiales anti-globalización, y renovó la esperanza con la lucha de las oprimidas y oprimidos que se organizaban a escala planetaria, y que luego darían origen al Foro Social Mundial.

Simultáneamente, en otros países del continente el viejo topo de la historia asomaba su cabeza de nuevo: puebladas, presidentes echados (algunos en

helicóptero), ocupaciones de los parlamentos y la emergencia de una nueva dirigencia política que desarrolló un discurso anti-imperialista, de integración regional y de una revaloración del socialismo y de los proyectos nacional-populares.

Debido al proceso de paramilitarización del país desde mediados de la década de 1990 y a los problemas de salud que comenzaban a aquejarlo, el septuagenario Fals Borda no pudo regresar al trabajo de campo. Entonces, desempeñó funciones más teóricas y analíticas que prácticas e investigativas, continuando la consolidación teórica y la difusión de la IAP. De hecho, coordinó el 8° Congreso Mundial IAP-Convergencia Participativa en Conocimiento, Espacio y Tiempo y del 4° Congreso Mundial de ALARA, celebrados en Cartagena de Indias 20 años después del Simposio fundacional de la IAP, con la presencia de representantes de 61 países y del presidente de la Asociación Mundial de Sociología, Immanuel Wallerstein. Las conclusiones aparecieron publicadas en “Participación popular: retos del futuro” (1998).

Al calor de lo que ocurría con la izquierda colombiana y con los procesos continentales, regresó nuevamente al socialismo raizal y se interesó en profundizar sus disquisiciones sobre el ordenamiento territorial. De hecho, sus reflexiones sobre el territorio alcanzaron una comprensión continental cuando planteó, desde los proyectos *geográfico* y *etno-cultural* una reconfiguración de la “morfología” de las fronteras de nuestros países, que llevaría, inevitablemente, a la reconstrucción de la Gran Colombia bolivariana (Fals Borda, 2004).

En el último tiempo impulsó la iniciativa “desde las bases”, que proponía desarrollar un programa de formación para activistas de base, muy interesado en que la nueva generación sentipensante asumiera las tareas de los nuevos tiempos. Esta iniciativa reunía sus preocupaciones centrales: desde el paradigma de la IAP se buscaba promover la construcción del poder popular y el SR (como *pegante ideológico*) y el reordenamiento territorial y la articulación continental (promoviendo la “República Regional Unitaria” y la Gran Colombia Bolivariana”). Estaba muy preocupado por la reconstrucción del país y el desarrollo de la lucha revolucionaria.

Este esfuerzo se evidencia en sus últimas publicaciones: “Acción y espacio. Autonomías de la nueva república” (2000), “Kaziylu: registro del reciente despertar territorial en Colombia” (2001), “Ante la crisis del país. Ideas-Acción para el cambio” (2003) y “Hacia el socialismo raizal y otros escritos” (2007). También, en 2006 impulsó la creación del Centro de Pensamiento Alternativo (CEPA) y dirigió los primeros números de la revista homónima, cuyo subtítulo expresa un llamado a la superación del desencanto y del activismo ciego: “Atreverse a luchar y pensar es empezar a vencer”.

Al final de la parábola de su vida, llegaron algunos reconocimientos de la Academia por su obra: Doctorados Honoris Causa de la Universidad Central

de Venezuela (1993) y la Universidad Nacional de Colombia (2006); el reconocimiento como maestro emérito de la Universidad Nacional de Colombia por medio de la Orden Rector Magnífico Gerardo Molina (2002) y el Premio Nacional al Mérito Científico por Vida y Obra (2002). En 2007, recibe el Premio Oxfam/Martin Diskin de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA, por sus siglas en inglés) y el premio Bronislaw Malinowski de la Sociedad para la Antropología Aplicada.

El 13 de julio de 2008 reeditó por quinta ocasión su libro “La subversión en Colombia...”, al que actualizaba con un epílogo. Se trataba de una donación y, a la vez, un regaño para su nuevo partido: el Polo Democrático Alternativo. Un mes después, el 12 de agosto, partió para la eternidad.

Vigencia de Fals Borda. A manera de conclusión espiralada

Orlando Fals Borda es el primer sociólogo profesional colombiano y uno de los pioneros en Latinoamérica. Sin lugar a dudas, es el más importante investigador en ciencias sociales de la historia reciente de los oprimidos y oprimidas colombianas, con una praxis científica y política caracterizada por la heterodoxia epistemológica, disciplinar y paradigmática, abierta a las corrientes intelectuales y políticas del mundo, y siempre dispuesta a trasgredir los límites canónicos. Su producción intelectual híbrida lo mejor del pensamiento anti-sistémico y contra-hegemónico desde un enfoque marxiano, una ética cristiana y un posicionamiento vivencial y contextual.

A lo largo de estas líneas, se buscó reconstruir el recorrido de su rebelión intelectual y su disidencia política, evidenciando la coexistencia de rupturas y continuidades en su obra que trascienden el campo académico para situarse en álgidos debates y temas del campo político.

Su punto de partida se halla entre la espiritualidad presbiteriana y el ambiente cultural caribeño, de los cuales aprehende una ética tolerante, pacífica, solidaria y comprometida con el Otro y la Otra. Sobre esta base, y no como sustitución, aprenderá las normas, métodos y leyes de las ciencias sociales hegemónicas (estructural-funcionalistas, positivistas, racionalistas, homeostáticas y liberales). Adicionalmente, no puede soslayarse la relación e influencia de Camilo Torres Restrepo: el proceso de Fals Borda está signado por la suprema herejía teológica, científica y política de Camilo. No obstante, los caminos no fueron los mismos debido a los hechos concretos de sus vidas y las trayectorias asumidas.

Su acento en los sujetos vivientes y sus contextos le permitió advertir las limitaciones e inutilidades de los marcos dominantes para asir una realidad compleja, en un contexto distinto al “normal” de las sociedades que los habían producido. Así, entendió que la clave explicativa de la ciencia se hallaba en la construcción de un conjunto categorial que ayudara a explicar, comprender y transformar las realidades lacerantes de los pueblos –situados socio-histórica y ecológicamente– y no en la abstracción de la realidad persiguiendo categorías y leyes *universales*. De esta manera, emprendió el proceso de liberación de la “cárcel epistemológica-existencial” que representa la Modernidad, cuestionando su andamiaje teórico y epistemológico, criticando los marcos de dominación cultural, económica y política –tanto de derechas como de izquierdas– y enfrentando el manto ideológico que impedía al marxismo ser un arma efectiva en la lucha científica y política: el marxismo-leninismo eurocéntrico. La liberación epistemológica exigía también redescubrir las experiencias y saberes telúricos, recuperar la memoria histórica y re-comprender los procesos sociales y políticos, “desde abajo” y “de la periferia al centro”.

La “independencia intelectual” exigía crear nuevas categorías y aplicar la llamada “Ley del contexto”¹ como antídotos contra la generalización abstracta y la pretensión de universalidad. Sólo así se podría tratar “de igual a igual” a los científicos y pensadores de otros países. Así pues, la ciencia social derivada de esta liberación/independencia, resulta auténtica, integradora y dinámica, con los acentos, colores, saberes y sabores de las gentes de las montañas y los valles. Entonces, el saber construido se convierte en herramienta de transformación y trasciende el *mundo de las ideas* para meterse de lleno en la historia del país, donde las poblaciones organizadas juegan un papel protagónico de coinvestigación y coautoría. Partiendo de la categoría “Subversión” (entendida como fenómeno histórico de raigambre ética) alcanzó su mayor radicalidad en el campo teórico al proponer un modelo de investigación *telética* para la construcción del poder popular y la revolución. Este modelo fue caracterizado como Investigación-Acción Participativa (IAP), un neo-paradigma epistemológico y convergente que incide efectivamente en el decurso de la historia como una verdadera ciencia de la praxis. Desde la IAP promovió el fortalecimiento del binomio popular saber-poder en el cual dialogan saberes cósmicos y populares ancestrales, sentimientos y espiritualidades, en pie de igualdad con las mejores armas teóricas e ideológicas de la tradición marxista y libertaria, promoviendo un *kaziyadu*.

Desde la IAP, Fals Borda pudo proponer una genealogía contra-hegemónica de la lucha popular que se consolidó como “Socialismo Raizal”. Esta diada científico-política comprende el territorio como unidad de sentido y exige un reordenamiento que afecte el modelo eurocéntrico de Estado-Nación para reactualizar el sueño bolivariano de la Patria Grande. Así, luchar por el saber, el territorio, la espiritualidad y la afectividad, significa luchar por la revolución socialista.

1 que significa someter las teorías y las categorías al contexto específico. Ver: Suárez (2017: XXII).

Ahora bien, vale advertir que la radicalidad teórica y vanguardista desarrollada por Fals Borda riñó en muchas ocasiones con sus posturas políticas reformistas y aún socialdemócratas, que apostaban más por un enfoque institucional y legislativo, de “políticas públicas” y parlamentarismo. La oscilación permanente entre el “Socialismo Raizal” y el “pacto social liberal”, puede evidenciarse en la errática lectura del momento político del uribismo en el “Epílogo” de la edición de 2008 de *La subversión en Colombia* y en la consideración del Polo Democrático Alternativo (PDA), cuyo programa apuntaba a una reconstitución radical del Estado Social de Derecho, como una suerte de “resurrección” del Frente Unido del Pueblo de Camilo Torres. Como señala Miguel Eduardo Cárdenas (2014), el PDA se desinfló en una apuesta reformista y socialdemócrata cuando varios de sus dirigentes entraron en la maraña del pragmatismo, la componenda y la corrupción.

De otro lado, debe decirse que la obra de Fals Borda tiene un sustrato ético que le permitió definir el compromiso, la finalidad (teleología) de su trabajo científico y sus visiones de cambio social. La teología se halla en el núcleo de su proceso, estableciendo una relación indivisible entre fe y ciencia, y entre fe y política.

Para advertir estas cuestiones en Fals Borda (pero también en gran parte del pensamiento crítico latinoamericano del último siglo) se exige la superación del prejuicio jacobino moderno del secularismo extremo presente en las ciencias sociales eurocéntricas. Esta exigencia trae aparejada la recuperación de los textos fundantes de la cultura occidental que han sido inmunizados absolutamente como teológicos (v.g. Éxodo, Evangelio de Juan, Apocalipsis, Carta a los romanos) y que han conducido a la adopción de las categorías helénicas como propias (Dussel, 2016b, 2010, 2000; Hinkelammert, 2010, 1998; Bautista, 2015). En esta clave, podría repensarse la obra de Fals Borda como un aporte a la construcción de una contra-religión (o Teología) secular en la que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, y que arrase con las relaciones en las cuales el ser humano sea humillado, violentado, sojuzgado y despreciable, tal como proponía Karl Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*. Se trata de confluir en un proyecto liberador de la espiritualidad, la ciencia, la política y el territorio que haga frente a la religión secular de la modernidad capitalista cuyo dios-mercado exige el sacrificio de vidas para su supervivencia.

El trípode Teología-Ciencia-Política que sostiene el andamiaje falsbordiano es patrimonio de una cierta comunidad de saberes-acción críticos desarrollados en Latinoamérica a lo largo del siglo XX en diversas disciplinas y experiencias (v.g. pedagogía, sociología, economía, teología, filosofía, ética, teatro, psicología y política), de allí que algunas de las características atribuidas a la IAP puedan compartirse con los desarrollos de las otras disciplinas. Uno de los desarrollos más recientes en este horizonte lo constituye la proposición de la sistematización de experiencias y prácticas, entendida como una investigación interpretativa crítica (Torres y Barragán, 2017).

La convergencia a la que se viene aludiendo podría enunciarse como un neo-paradigma propio latinoamericano, con un sello identitario relacional y un horizonte de liberación. En él se revelan, como una epifanía, las víctimas sufrientes del sistema de dominación; esto es, de un modelo social que, amparado e inspirado en el modelo científico hegemónico, las anula científicamente (en la relación *sujeto-objeto*) y las domina política y económicamente (a través de la democracia liberal-burguesa y el capitalismo). De aquí que sea ético el fundamento del pensamiento crítico latinoamericano.

Visto en perspectiva convergente, como horizonte neo-paradigmático, podrían establecerse vinculaciones, puentes, préstamos, diálogos y superposiciones entre consideraciones de la IAP y la educación popular, y entre la investigación crítica y los paradigmas emancipatorios (Torres Carrillo, 2015, 2014, 2009, s.f.). Pero también podrían hacerse similares aproximaciones entre la IAP y la ana-dialéctica y la transmodernidad dusseliana. Incluso, yendo un poco más allá, entroncándose y vinculándose con otras experiencias y desarrollos del sur global y del norte contrahegemónico. Se trataría de una suerte de articulación dialógica de epistemes tercermundistas, feminismos y marxismos críticos. Aquí se dialoga con las proposiciones descolonizadoras, los estudios subalternos, el feminismo, el ecosocialismo, el socialismo del siglo XXI, las epistemologías del sur y el Bien Común de la Humanidad. Este saber crítico emancipatorio es, al mismo tiempo, *traductor* de necesidades y perspectivas y *constructor* de justicia cognitiva global.

La rebelión intelectual y la disidencia política emprendidas por Orlando Fals Borda constituyen un precioso legado y materia prima indiscutible para los nuevos retos que presenta el mundo contemporáneo. Su esfuerzo de “recolocar” a Newton y Descartes (pero también a Hegel) para hacer del conocimiento una herramienta útil a los fines prácticos de la vida, puede servir de insumo para enfrentar y superar no sólo el positivismo, el dualismo y el estructural-funcionalismo (que de nuevo se instalan hegemónicamente en los discursos con nuevos ropajes), sino los cinco asesinatos que promueve y desarrolla cotidianamente la Modernidad: contra los sujetos, la naturaleza, los saberes distintos, las espiritualidades alternativas y la ética alterativa.

Como sucede con los grandes pensadores y pensadoras, a Orlando Fals Borda hay que seguirlo en sus búsquedas y no simplemente en sus hallazgos; hay que advertir las lecciones y no las repeticiones; comprender las perspectivas y no reducirse a las apariencias. Seguir estos criterios puede ayudar a enviar desde este tiempo y lugar un parte de tranquilidad a Fals Borda, quien anunció que acompañaría los procesos desde “el limbo” en compañía de las deidades ancestrales, en el sentido de que su “angustia por la continuidad”, expresada en su carta a Pedro Santana en 2004.

Orlando Fals Borda: un intelectual orgánico sentipensante

Incendiar los océanos

Alguna vez el entrañable marxista cubano Fernando Martínez Heredia nos compartió la anécdota del diálogo que, junto a un grupo de jóvenes inquietos, mantuvo con el por entonces flamante presidente Osvaldo Dorticós, quien en medio de la convulsionada coyuntura de la isla les espetó: “Ustedes tienen que incendiar el océano, y yo no sé cómo se hace eso”. La bella metáfora condensaba el enorme desafío ante el que se encontraban las nuevas generaciones militantes, no sólo en Cuba sino también en el resto del continente e incluso a nivel mundial.

En efecto, la revolución cubana inauguró en los años sucesivos un ciclo de ensayos, procesos de experimentación y rebeliones en todos los planos de vida social, que implicó una ruptura total frente a lo establecido. Las juventudes del sur global buscaron por diversas vías quebrantar la condición colonial en la que se encontraban sumidos sus pueblos, y para ello se trataba de *inventar o errar*. Crear era nuevamente, al decir de José Martí, la palabra de pase frente a los vetustos desertores de su propio suelo, que hacían del gesto imitativo y la impostación una constante. Dentro de esta pléyade de apuestas disruptivas gestadas por estas tierras, la del barranquillero Orlando Fals Borda resultó de las más descollantes en Colombia y Nuestra América, que fiel a su stirpe anfibia y multicolor se animó a incendiar tanto el océano Atlántico como el Pacífico.

Este libro reconstruye de manera magistral los senderos biográficos y praxiológicos del inigualable personaje *hicoatea* que supo hacer de la trashumancia y el compromiso una marca invariante de su ajetreada vida. Quizás como pocos, en su itinerario de intelectual y activista se ciñe el vaivén de las luchas populares y las trapisondas de las clases dominantes y el imperio en el último medio siglo. Por ello resulta tan certero el título que decidió ponerle Nicolás (*Saber colectivo y poder popular*), pues sintetiza con creces las dos mayores obsesiones de Fals Borda que, en rigor, son momentos inescindibles de todo proyecto que se precie de verdaderamente emancipatorio.

Hablar de Fals Borda es referirnos sin duda a una de las figuras más emblemáticas y señeras de Nuestra América, paradójicamente desconocida por buena parte del activismo de izquierda y por aquellos/as que desde las Ciencias Sociales pretenden estudiar la realidad con ojo crítico. De ahí que un material como éste sea tan pertinente en un contexto como el actual, donde las movilizaciones en las calles y la tendencia a la acción directa suelen resentir el análisis de situación, la investigación militante, la sistematización de experiencias y la formación política. Sin ellas quienes ansiamos revolucionarlo todo nos quedamos cojos y dando palos de ciego, por lo que más que nunca debemos asumir que *para cambiar el mundo es imprescindible a la vez poder comprenderlo*.

Con su pluma concisa y pedagógica, Nicolás nos convida un itinerario que delinea también una brújula, en la medida en que a pesar de su importancia, al día de hoy escasean los libros y materiales que ahonden en la figura de Fals a partir de su agitado periplo biográfico, sin disociar sus inquietudes militantes y sus apuestas investigativas del contexto histórico que lo estimula a sentir, pensar y actuar con cabeza propia, pero que al mismo tiempo desmenuce y esponga de manera tan rigurosa como apasionada sus principales hipótesis, conceptos y propuestas filosófico-políticas. Con él nos zambullimos en el universo -o mejor aún: la pluriversidad- de un personaje tan excepcional como mundano, único e irrepetible, pero que condensa lo más fidedigno de las culturas que habitan y dotan de sentido a ese cortaziano rompecabezas de regiones que es Colombia.

Su lectura nos aproxima, por tanto, a un intelectual orgánico de carne y hueso, que desde sus primeros acercamientos a las comunidades rurales de los Andes en los años '50, su posterior incursión en la vida universitaria -fundando la primera Facultad de Sociología en América Latina junto al padre Camilo Torres-, su estrecho vínculo durante los '70 con el movimiento campesino, a partir La *Rosca* de Investigación y Acción Social para "incidir en" y "aprender de" las luchas agrarias, la infinidad de núcleos de animación, simposios y eventos dinamizados en las décadas siguientes en pos de articular inquietudes y búsquedas comunes, que colaborasen con la gestación de una ciencia rebelde y subversiva, y en un plano más general potenciar el proceso de paz en Colombia teniendo como horizonte su reordenamiento territorial, hasta aquellas últimas

apuestas políticas e iniciativas de sistematización y balance autocrítico de trascendencia mundial a comienzos del siglo XXI, siempre buscó romper con la dicotomía sujeto-objeto e involucrar activamente en la co-producción de conocimiento a las clases subalternas y los grupos de base.

Moviéndose como pez en el agua entre el sentir popular, la intervención militante y la reflexión teórica, supo combinar mágicamente el rol de “especialista y organizador”, dos cualidades que de acuerdo a Antonio Gramsci son condición sine qua non para estar en presencia de un *filósofo de la praxis* cabal, alejado tanto del perfil del pedante académico desenraizado y recluso detrás de un escritorio, como del practicante revolucionario profesional, que cuenta con garganta y pulmones de sobra, pero carece de pensamiento crítico, humildad fidedigna y atenta escucha. Y es que para Fals Borda, por si hiciera falta aclararlo, ambos personajes rascan donde no pica.

Más allá de estas críticas certeras, según él lo fundamental es no vislumbrar a las y los intelectuales orgánicos como iluminados y sabelotodos que esclarecen y guían a comunidades, movimientos y pueblos “ignorantes”, carentes de conciencia por sí mismos y meros ejecutantes de una estrategia que les era incorporada “desde afuera”. No casualmente, en los acalorados debates que se dieron durante el emblemático Simposio Mundial realizado en Cartagena en 1979 -en el que Fals ofició de anfitrión-, unas de las referencias a las que más se apeló fueron las *Tesis sobre Feuerbach* del joven Marx, como anticuerpo ante las posiciones ortodoxas y unidireccionales que olvidan que “el educador a su vez debe ser educado”.

De ahí que quizás sea más equilibrado afirmar que, tanto en el caso de Orlando Fals Borda como en el de la infinidad de intelectuales surgidos/as al calor de los proyectos emancipatorios gestados en aquel intenso tiempo latinoamericano de rupturas y rebeliones (de Camilo Torres y María Cristina Salazar, a Ernesto Guevara, Haydee Santamaría, Paulo Freire, Miguel Enríquez o John William Cooke, por dar sólo unos pocos nombres), fue la praxis colectiva y el devenir histórico-político dentro del cual se situaron con creatividad y audacia en tanto aprendices-sistematizadores/as (o educadores-educandos), lo que les permitió destacarse como dirigentes e intelectuales revolucionarios/as a cada uno/a de ellos/as en los proyectos donde intervinieron.

A pesar de la indudable centralidad que han tenido en impulsar y sostener iniciativas de autoconocimiento, investigación militante y educación popular liberadora, en tanto pedagogos/as de la revolución, resulta fundamental -y he aquí otro aporte sustancial de este libro- resituar tanto sus liderazgos como las contribuciones teórico-prácticas que han generado, en el marco de *procesos y sujetos de carácter colectivo*, así como en función de una constelación de luchas populares y anti-sistémicas, que constituyeron las verdaderas escuelas en las que se forjaron.

Investigar para transformar

Si hay un eje directriz en la obra de Fals Borda que lo acompaña como la sombra al cuerpo, ese es sin duda el de la Investigación-Acción-Participativa en tanto propuesta que aúna conocimiento y transformación de la realidad. Al respecto, no está de más recordar las palabras dichas por el joven historiador autodidacta Milcíades Peña, al comienzo de un taller de formación dado en 1958, que se encuentran en plena sintonía con la perspectiva falsbordiana (quien ese mismo año promueve la creación de la acción comunal en Saucío y elabora, junto a Camilo Torres, el programa fundacional de la carrera de Sociología en la Universidad Nacional de Colombia): “El marxismo rechaza la concepción tradicional de la enseñanza como un proceso en que una persona activa enseña y muchas personas pasivas aprenden. Esta concepción -que se basa en la división entre teoría y práctica, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual- debe ser reemplazada por la enseñanza como un proceso creador en que todo el grupo -donde se enseña y aprende- trabaja activamente, confrontando sus conocimientos y sus ideas, y que a través de esta confrontación logra impartir el nuevo conocimiento al que aprende y logra profundizar el conocimiento del que enseña”¹.

Si las lecturas puramente académicas o reformistas han buscado convertir la propuesta de la Investigación-Acción-Participativa en una simple “técnica” para obtener información o cartografiar conflictos en los territorios desde una lógica bancaria, extensionista y de invasión cultural, Fals Borda supo concebirla en el marco de una ciencia popular con vocación crítico-transformadora, que tiene como punto de partida el reconocimiento de la sabiduría popular, la autoestima colectiva y el protagonismo auténtico de quienes habitan el subsuelo de nuestras sociedades. De ahí que piense el compromiso y a la vez comprometa el pensamiento, en función de una relación intersubjetiva que, afectividad mediante y en forma espiralada, va de la acción a la reflexión y de la reflexión a la acción, sin jamás confundir rigurosidad con desinterés o indiferencia. En última instancia, sólo se aprende investigando y partiendo de una praxis dialógica, horizontal y liberadora que busca potenciar la organización y la participación popular.

Por ello, en su libro *Conocimiento y poder popular* aclara que la IAP no es “un producto redondeado y definitivo”, sino “una alternativa abierta y creadora”, por lo que cabe caracterizarla, en sus propias palabras, como una *filosofía de vida* que involucra una postura ético-política. Si llevamos estos preceptos hasta sus últimas consecuencias, no cabe sino desnaturalizar y cuestionar la trama de relaciones sociales que configuran nuestra realidad, e incluso aquellas prácticas y vínculos en los que estamos inmersos/as como militantes, que a

¹ Milcíades Peña: *Introducción al pensamiento de Marx (Notas inéditas de un curso de 1958)*, Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2000.

pesar de presumirse liberadores en muchas ocasiones reproducen estructuras de dominación, dinámicas violentas, división sexual, racial y clasista del trabajo, así como estereotipos y subalternidades que es preciso desmontar. Al respecto, un marxista francés lanzó en los años setenta una hipótesis tan sugerente como irónica y que, a pesar del tiempo transcurrido, oficia de advertencia: “dime qué organización tienes y te diré qué dictadura del proletariado te darás”.

Partiendo de estas coordenadas, en las páginas de este libro se reconstruyen las múltiples y simultáneas batallas libradas por Fals Borda para fortalecer el proyecto de la IAP: contra las burocracias de toda laya, las causas estructurales de una guerra fratricida que ha desgarrado durante más de medio siglo a Colombia, la sociología “profiláctica”, el extractivismo académico y las fronteras artificiales e imaginarios autoritarios impuestos por el Estado, en franca ruptura con las lógicas mercantiles e instrumentales que contaminan y moldean nuestras prácticas investigativas y (con)vivenciales, pero sobre todo en favor de la intervención protagónica del pueblo en la construcción de su propio destino, recuperando sus raíces y tradiciones más potentes, que han sido avasalladas como consecuencia del “epistemicidio” ocurrido durante el trágico y prolongado derrotero de la conquista, que tuvo su continuidad a través de un profundo *colonialismo intelectual* que se ha mantenido invariante con posterioridad a los procesos independentistas, y que al decir Boaventura de Sousa Santos ha producido como “no existentes” a una infinidad de saberes, conocimientos y acerbos de cientos de comunidades y territorios, caracterizados todos ellos bajo los epítetos de “primitivos”, “salvajes” o “atrasados” en aras del progreso capitalista y la civilización occidental.

Consciente de este enorme flagelo, Fals Borda dedicó buena parte de su obra a exhumar este crisol de experiencias e historias muy “otras” que aún no son plenamente Historia, no tanto en la clave de un pasado remoto y romántico que debe ser restaurado sin más, como en la perspectiva de ejercitar una pedagogía de la memoria colectiva que potencie las dinámicas de aprendizaje mutuo y de producción de la vida en común, resituando a la música, el arte y la cultura popular como claves de intelección para enhebrar estas tradiciones y costumbres que hunden sus raíces en tiempos inmemoriales, con un presente en el que laten y se resignifican no solamente en ámbitos rurales, sino también en las periferias urbanas y en los intersticios de las grandes ciudades, al calor de los flujos migratorios de miles de familias, movimientos sociales y entramados de comunalidad que portan lazos de solidaridad y prácticas de trabajo colaborativo, al estilo del tequio y la minga, y constituyen un principio educativo fundamental para contrarrestar desde la ayuda mutua el individualismo y la lógica competitiva propia del capitalismo, a la par que cultivan una subjetividad insumisa, signada por un mito movilizador que les permite resistir a las renovadas modalidades de despojo y explotación en pleno siglo XXI.

Si el capitalismo como sistema de dominación múltiple nos amputa la sensibilidad y separa tajantemente cuerpo y alma, cabeza y corazón, Fals Borda nos advierte que *no hay conceptos sin afectos*, ni posibilidad de conocer de manera genuina sin con-movernos en una doble acepción: poniendo en juego nuestras emociones y movilizándonos junto a otros y otras en favor de una misma causa popular. Tal vez sea su monumental *Historia doble de la Costa* (publicada en 4 tomos consecutivos) una de las más hermosas demostraciones de esta capacidad bifronte de auscultar la realidad conjugando la razón y la esperanza, logos y mito, el sentir y el pensar, el arte y la ciencia, la investigación y el compromiso militante. Con un acompasado contrapunteo musical anclado en lo contextual, en ella nos sumerge en la mágica y polifónica historia de la costa caribe de la que Fals Borda era originario, a contrapelo de los estudios universitarios que pretenden hacer gala de su desapego y (falsa) neutralidad valorativa, en aras de cosificar, o bien ningunear, a las y los sujetos portadores de saberes, sentires y haceres que resultan refractarios a la colonialidad del poder.

El socialismo raizal como alternativa civilizatoria

La de Fals Borda es una apuesta que no se restringe a lo educativo ni tampoco a la producción colectiva del conocimiento, sino que es *integral*. Es pedagógica porque es política, y es política debido a que se concibe desde una pedagogía de la indignación y la utopía, que fusiona rabia y amor eficaz. Como bien reseña Nicolás en la parte final de este libro, a esta alternativa civilizatoria Fals osó bautizarla *socialismo raizal*, acaso retomando las raíces indígenas, afros, campesinas, antiseñoriales y plebeyas que hundien sus vasos comunicantes con aquella frondosa y variopinta historia de Abya Yala.

Hoy sabemos que este signifiante, además, es sinónimo de buen vivir, *sumak kawsay*, soberanía alimentaria, reordenamiento territorial, despatriarcalización, interculturalidad, autodeterminación, derecho a la ciudad, diplomacia de los pueblos, tierra sin mal y vida digna. Todos conceptos que han sido forjados y/o recreados en las últimas décadas por parte de comunidades y movimientos populares que ofician de maestros e intelectuales colectivos, al calor del diálogo de saberes y las resistencias emancipatorias que generan, en su propio andar colectivo, estas “ideas-acción” o categorías-de-lucha.

Sospechamos que Fals se hubiese alegrado sobremanera al vivenciar cómo este corpus teórico-político cobra sentido a lo largo y ancho de la inmensa escuela a cielo abierto que es actualmente Nuestra América, al mismo tiempo que se ponen “en cuarentena” los conceptos aprendidos en textos y aulas académicas. Estas organizaciones de base nos han enseñado, como estudiantes que somos, que la revolución no puede ser jamás pura negatividad o reacción, ni producto de un acto de prestidigitación histórica, sino que, en tanto proceso subversivo, multifacético y de largo aliento, debe tener como núcleo fundante a

la autoafirmación creativa de los pueblos, dando lugar al nacimiento o renacer de lo que Fals Borda enuncia en lengua huitoto como *Kaziyadu*.

A 10 años de su siembra, qué mejor homenaje para Fals que este libro tejido a partir de las pedagogías críticas, la sociología sentipensante, la investigación-acción-participativa, el poder popular, la cultura ribereña, la ciencia rebelde, el federalismo libertario, la devolución sistemática, el socialismo raizal y la democracia radical, todas claves orientativas que nos dejó para ensayar nuevos caminos, teniendo siempre como acicate la vinculación orgánica entre conocimiento y transformación. No cabe pues sino levantar el guante y -desde el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad a cuestras- continuar a paso firme con nuestro caminar permanente e inconcluso, a lo Sísifo, con la certeza de que, como sentenció semanas antes de su partida, “por allí es la cosa, a pesar de transitorias derrotas”.

Hernán Ouviaña,

Buenos Aires, septiembre intenso de 2018

Voces consultadas

- Adlbi S., S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México DF, México: Ediciones Akal.
- Bautista, J. J. (2015). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Caracas, Venezuela: Ministerio del poder popular para la cultura.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata, Argentina: Terramar Ediciones.
- Bergquist, Ch. (1989). En nombre de la historia: una crítica disciplinar de la *Historia doble de la Costa* de Orlando Fals Borda. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, No. 16-17 (pp. 205-229). Recuperado de: <http://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/36091>
- Blog Maestro Viejo (s.f.). “Corazonar, sentipensar, sentisaber: un pensamiento alternativo de alternativas”. Recuperado de: <http://selenitaconsciente.com/?p=253042>
- Bonilla, Víctor D.; Castillo, Gonzalo; Fals Borda, Orlando; Libreros, Augusto (1972). *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá, Colombia: Publicaciones de La Rosca.
- Cárdenas Rivera, M. E. (2014). Camilo Torres y Orlando Fals Borda: antiélite, utopía y pluralismo. Colombia 1958-2008: lecciones para la historia. En: Fundación Colectivo Frente Unido (Coord.). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo* (pp. 356-386). Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.
- Cataño, G. (2008). Orlando Fals Borda, sociólogo del compromiso. En: *Revista de economía institucional*, Vol. 10 (No. 19, segundo semestre de 2008), pp. 79-98. Recuperado de: <http://www.economiainstitutional.com/pdf/No19/gcatano19.pdf>.

- Caviedes, M. (2013). Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología. En: *Revista Universitas Humanística* (No. 75), pp. 37-61. Recuperado de: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/5960/4813>
- Cendales, L., Torres, A. y Torres, F. (2005). Uno siembra la semilla, pero ella tiene su propia dinámica. Entrevista a Orlando Fals Borda. En: N., Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 25-44). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Cruz R., E. (2012). Subversión, Investigación Acción Participativa y socialismo raizal: vigencia de la utopía en el pensamiento de Orlando Fals Borda. En: *Revista Izquierdas No. 14*, pp. 126-150. Recuperado de: <http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/izquierdas/article/view/1903>
- Cubides, F. (2010). Docencia y actividad profesional en la Universidad Nacional. Entrevista a Orlando Fals Borda. En: F. Cubides. *Camilo Torres: testimonios sobre su figura y su época* (pp. 89-106). Medellín, Colombia: La Carreta Editores – Universidad Nacional de Colombia.
- Cubides C., H. J. (1995). Orlando Fals Borda: el permanente compromiso de un innovador. En: *Revista Nómadas* (No. 2, marzo). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115242011>.
- Demo, P. (1994). Discutiendo éxitos y ambigüedades. En: *Revista Aportes* (No. 20, segunda edición), pp. 19-28. Bogotá, Colombia: Dimensión Educativa. Disponible en: <http://www.dimensioneducativa.com/revista-aportes.html>
- Díaz Arévalo, J. M. (2017). *Orlando Fals Borda or The Ethics of subversion : towards a critique of Ideology of Political Violence in Colombia, 1948-1974*. Tesis doctoral en Humanidades. Londres, Inglaterra: University of Roehampton. [Inédita]
- Dussel, E. (2016a). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2016b). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México DF, México: Ediciones Akal.
- Dussel, E. (2013/1966). *Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2010). Pablo de Tarso y la filosofía política actual. En: *El títere y el enano. Revista de teología política* (Vol. I, año 2010). Recuperado de: <https://nefilam.files.wordpress.com/2011/10/pablo-de-tarso-y-la-filosofia-politica.pdf>
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires, Argentina: Clacso.

- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: Plural editores-UMSA.
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas en Marx*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Dussel, E. (1987). “El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación”. En: *Concilium* No. 209, enero de 1987, pp. 99-114. Disponible en: http://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/181.1987.pdf
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México DF, México: Ediciones Era.
- Fals-Borda, O. y Anisur-Rahman, M. (1988). Romper el monopolio del conocimiento. Situación actual y perspectivas de la Investigación-Acción Participativa en el mundo. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 253-263). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. y Mora-Osejo, L. E. (2003). La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 93-101). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (2015/2009). “Mis primeros años”. En: O. Fals-Borda. *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 25-32). Buenos Aires, Argentina: Clasco-Siglo XXI Editores.
- Fals-Borda, O. (2008a/1967). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá, Colombia: FICA-CEPA.
- Fals-Borda, O. (2008b). Los problemas contemporáneos en la aplicación de la sociología al trabajar en la Investigación-Acción Participativa (IAP). [Conferencia del Premio Malinowsky]. En: O. Fals-Borda (2017). *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos* (pp. 401-407). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Fals-Borda, O. (2007). La Investigación-Acción en convergencias disciplinares. [Discurso de Honor en la Conferencia Conmemorativa Oxfam América Martin Diskin, de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Montreal, 7 de septiembre de 2007]. En: O. Fals-Borda (2017). *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos* (pp. 389-400). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Fals-Borda, O. (2004). Hacia la Gran Colombia bolivariana: bases para enfrentar peligros internacionales. [Conferencia en el Parlamento Andino, en el marco de la semana de la Unidad Andina, Caracas, 26 de julio de 2004]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 429-436). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.

- Fals-Borda, O. (2002a). Ciencias sociales, integración y endogénesis. [Primera lección inaugural de semestre, 20 de agosto de 2002]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 81-90). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (2002b). Memo sobre música sociológica. Reflexiones sobre el origen de sus piezas de música que se encuentran en el Fondo Fals Borda del Archivo General de la Universidad Nacional de Colombia, a raíz de su ejecución en la Primera Iglesia Presbiteriana de Barranquilla el 16 de enero de 2002. Recuperado de: ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/BDC10.pdf
- Fals-Borda, O. (2002c). La investigación Participativa y la geografía. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 327-331). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (2002d/1979). *Historia doble de la Costa. Vol. I. Mompos y Loba*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia-El Áncora editores.
- Fals-Borda, O. (2002e/1984). *Historia doble de la Costa. Vol. III. Resistencia en el San Jorge*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia-El Áncora editores.
- Fals-Borda, O. (2001). Cuarenta años de la sociología en Colombia: problemas y proyecciones. En: O. Fals-Borda (2017). *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos* (pp. 357-368). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Fals-Borda, O. (1989). Comentarios a la mesa redonda sobre la Historia doble de la Costa. En: *Anuario colombiano de historia social y de la cultura, No. 16-17* (pp. 231-240). Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/35681/1/36093-149579-1-PB.pdf>
- Fals-Borda, O. (1988). La IAP y la psicología. [Conferencia en el Departamento de Psicología de la Universidad del Valle, en Cali, el 1 de diciembre de 1988]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 333-348). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (1987). Por un conocimiento vivencial. [Conferencia inaugural en la Universidad Nacional de Colombia con la que se formaliza su reintegro a la institución el 7 de julio de 1987]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 155-163). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (1986). Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia. Bogotá, Colombia: Siglo XXI Editores.
- Fals-Borda, O. (1985). La investigación-acción participativa: política y epistemología. [Ponencia en el Segundo Coloquio Nacional de Sociología, Cali, octubre de

- 1985]. En: Á., Camacho (Comp.) (1986). *La Colombia de hoy, sociología y sociedad* (pp. 21-31). Bogotá, Colombia: Fondo editorial CEREC.
- Fals-Borda, O. (1985). Marxian categories and colombian realities. En: Banerjee, Diptendra (Ed.). *Marxian theory and the third world* (pp. 199-205). New Delhi, India: Sage publications.
- Fals-Borda, O. (1983). Marx y el Tercer Mundo. [Conferencia ofrecida en el Simposio “Vigencia de Marx en Colombia”]. En: Departamento de Historia (Coord.). *El marxismo en Colombia* (pp. 11-23). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia – Fescol.
- Fals Borda, O. (1981). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones sobre la Investigación-Acción (Participativa). [Ponencia en el Tercer Congreso Nacional de Sociología]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 301-318). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (1977). El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. [Ponencia en el Congreso Mundial de Cartagena de 1977]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 213-239). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (1971a/1968). La antiélite y su papel en el cambio social. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 109-117). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (1971b/1968). La subversión justificada y su importancia histórica. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 47-52). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Fals-Borda, O. (1970). Algunos problemas prácticos de la sociología de la crisis. En: R. Cortés (Comp.). *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional* (pp. 59-85). Buenos Aires, Argentina: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Fals-Borda, O. (1967). Ciencia y compromiso: problemas metodológicos del libro *La subversión en Colombia*. [Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Científico de Ultramar, organizado en la Universidad de Münster del 6 al 22 de noviembre de 1967]. En: *Revista colombiana de sociología Vol. 34* (No. 2), pp. 169-180. Recuperado de: <http://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/27825>
- FCH (2006). Rompiendo el muro del autoritarismo. La obra de María Cristina Salazar en el camino del saber social colombiano. [Catálogo de la exposición organizada en su memoria por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia]. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/45774/1/rompiendoelmurodel.pdf>
- Fernández N., E. y Silnik, G. D. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico:*

- conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires, Argentina: CICCUS-Clasco.
- Fernández N., E. y Silnik, G. D. (2011). Entrevista a Franz Joseph Hinkelammert. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-171005-2011-06-28.html>
- Fernández Retamar, R. (2006). *Todo Caliban*. La Habana, Cuba: Fondo Cultural del ALBA.
- Fontana, J. (2002). Ranahit Guha y los ‘subaltern studies’. En: Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (pp. 7-16). Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Fundación Colectivo Frente Unido (Coord.) (2014). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo-Periferia.
- García Linera, Álvaro (2015). *Socialismo comunitario. Un horizonte de época*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Ginzberg, E. (2018). Las raíces hebreas en el pensamiento teopolítico de Camilo Torres. En: Herrera Farfán, N. A. & Rojas Barragán, L. A. (Eds.) (2018). *Aportes del pensamiento crítico latinoamericano, No. 4*. Buenos Aires, Argentina: IEALC-UBA. [En Prensa]
- Giordano, V. (2012). Revisitando la sociología latinoamericana desde la sociología histórica. Contribuciones y trayectoria personal de Orlando Fals Borda. En: *E-latina vol. 10* (No. 38). Recuperado de: <http://iealc.sociales.uba.ar/publicaciones/e-latina/>
- Giraldo, J. (1994). *Colombia. Esta democracia genocida*. Catalunya: Fundación Lluís Espinal. Disponible en: http://www.javiergiraldo.org/IMG/pdf/Colombia_-_esta_democracia_genocida.pdf
- Goldentul, A. (2013). Orlando Fals Borda: en el cruce de todas las corrientes. En: *X Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.aacademica.com/000-038/170>
- Guha, R. (1993). “Las voces de la historia”. En: Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (pp. 17-32). Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Gutiérrez, F. (2014). *El orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)*. Bogotá, Colombia: IEPRI-Debate.
- Hagamos Memoria (2015, abril 8). Hagamos memoria: historia de la revista Alternativa. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=4GJ0xE0iGkM>
- Herrera-Farfán, N. y López-Guzmán, L. (2017a). Entrevista a François Houtart [Consolidación de entrevistas de 2010, 2012 y 2013]. [Documento de trabajo].

- Herrera Farfán, N. A. y López Guzmán, L. (2017b). “La religión es como la política, sirve para oprimir o para liberar”. Entrevista a Frei Betto. Disponible en: <http://www.marcha.org.ar/35972-2/>
- Herrera-Farfán, N. y López-Guzmán, L. (2014a). *Camilo Torres fue la figura paralela al Che Guevara*. [Entrevista a Enrique Dussel]. Colombia: Colombia Informa. Recuperado de: <http://www.colombiainforma.info/camilo-torres-fue-la-figura-paralela-al-che-guevara-entrevista-a-enrique-dussel-primera-parte/>
- Herrera-Farfán, N. y López-Guzmán, L. (2014b). *La teología de la liberación comprende la tradición religiosa popular*. [Entrevista a Enrique Dussel]. Colombia: Colombia Informa. Recuperado de: <http://www.colombiainforma.info/la-teologia-de-la-liberacion-comprende-la-tradicion-religiosa-popular-enrique-dussel/>
- Herrera-Farfán, N. y López-Guzmán, L. (Comps.) (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social. Antología de Orlando Fals Borda*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras.
- Herrera-Farfán, N. (2018). “¿Camilo Fals Borda y Orlando Torres Restrepo? Diálogos y encuentros”. Ponencia presentada en la Cátedra Caribe Orlando Fals Borda – Diez años de retorno a la tierra. Barranquilla, Colombia: Universidad del Atlántico, 16 de agosto de 2018.
- Herrera-Farfán, N. (2017). Pensamiento Nativo-mestizo y socialismo raizal. El caso de Camilo Torres Restrepo. [Documento de trabajo].
- Herrera-Farfán, N. (2015). ¿Hacia un quinto orden? Nuevo Orden Social y correlato psicosocial. En: *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6 (2015), pp. 258-296. Recuperado de: <http://www.teocripsi.com/ojs/>.
- Herrera-Farfán, N. (2013a). Colombia: democracia de hierro y violencia política. Una aproximación desde la Psicología Social (1960-2010). En: *Pacarina del Sur [En línea], Año 4, No. 14, enero-marzo, 2013*. Recuperado de: <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/601-colombia-democracia-de-hierro-y-violencia-politica-una-aproximacion-desde-la-psicologia-social-1960-2010>
- Herrera-Farfán, N. (2013b). Orlando Fals Borda: pedagogo de la praxis. En: *Anales de la Universidad Central del Ecuador* (No. 372), pp. 209-236. Recuperado de: <http://http://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/ANALES/article/view/84>
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (1999). *Ensayos*. La Habana, Cuba: Editorial Caminos.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.

- Houtart, F. (2014). Camilo Torres, un luchador de nuestro tiempo. En: Fundación Colectivo Frente Unido (Coord.). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo* (pp. 15-37). Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.
- Houtart, F. (2008). *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*. La Habana, Cuba: Ruth Casa Editorial – Instituto Juan Marinello.
- Jaramillo, J. E. (2015). Orlando Fals-Borda: intelectual “anfibia” entre la academia, el compromiso ético y los movimientos sociales. En: *Revista Aleph No. 172*. Recuperado de: <http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/718-orlando-vals-borda-un-intelectual-anfibio.html>
- Jaramillo M., J. (2011). La *Comisión Investigadora* de 1958 y la *Violencia* en Colombia. En: *Universitas humanística, Vol. 72* (No.72, julio-diciembre de 2011), pp. 37-62. Recuperado de: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2146>
- Jaramillo Salgado, D. (2010). “El socialismo raizal de Fals Borda”. En: Cuadernos de filosofía latinoamericana, Vol. 31, No. 102 (pp. 25-36).
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalía. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid, España: Iberoamericana.
- Kohan, N. (2013). *Marx en su (Tercer) Mundo*. La Habana, Cuba: Centro Juan Marinello.
- Korol, C., Peña, K., & Herrera Farfán, N. A. (Comps.) (2010). *Camilo Torres. El amor eficaz*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones América Libre.
- Löwy, Michael (2012). “Comunismo y religión: la mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui”. En: Revista Herramienta No. 51. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-51/comunismo-y-religion-la-mistica-revolucionaria-de-jose-carlos-mariategui>
- Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta-Editorial El Colectivo.
- Löwy, Michael (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México, México: Siglo XXI Editores.
- Lukács, G. (1984). *Historia y conciencia de clase* [T. I.]. Madrid, España: Editorial Sarpe.
- Mariátegui, J.C. (1927). “Heterodoxia de la tradición”. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/peruanicemos_al_peru/paginas/hetero.htm.
- Mariño, G. (1994). Encuentros y desencuentros con Orlando Fals Borda en un panel de la Universidad del Quindío. En: *Revista Aportes* (No. 20, segunda edición), pp. 31-38. Bogotá, Colombia: Dimensión Educativa. Disponible en: <http://www.dimensioneducativa.com/assets/encuentros-y-desencuentros-con-orlando-fals-borda-en-un-panel-de-la-universidad-del-quindio.pdf>
- Mariño, G. (1986). Hacia una investigación de la investigación acción. En: *Revista Aportes* (No. 20, primera edición), pp. 35-52. Bogotá, Colombia: Dimensión

- Educativa. Disponible en: <http://www.dimensioneducativa.com/assets/aportes-20.pdf>
- Martín-Baró, I. (2008/1989). *Sistema, grupo y poder*. San Salvador, El Salvador: UCA editores.
- Mazzeo, M. (2018). *Marx populi*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo.
- Mazzeo, M. (2013). *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*. Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Miranda, J. P. (1972). *Marx y la Biblia: crítica a la opresión*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Molina Velásquez, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores
- Moncayo, V. M. (2015/2009). Fals Borda: hombre icotea y sentipensante. En: O. Fals-Borda. *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 9-19). Buenos Aires, Argentina: Clacso-Siglo XXI Editores.
- Moreno Moreno, M. C. (2017). *Orlando Fals Borda: ideas, prácticas y redes, 1950-1972*. Tesis doctoral en Ciencias humanas y sociales. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. [Inédita]
- NCOS, SAGO, Terre des hommes & Otros. (1995). *Tras los pasos perdidos de la guerra sucia. Paramilitarismo y operaciones encubiertas en Colombia*. Bruselas, Bélgica: Ediciones NCOS.
- Öcalan, A. (2016). *Orígenes de la civilización: libro primero de Manifiesto por una Civilización Democrática*. Lomas de Zamora, Argentina: Editorial Sudestada.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Otavo G., J. (2011). De la sociología científica a la sociología crítica: una mirada crítica a la obra sociológica de Orlando Fals Borda. *Memorias del X Congreso Nacional de Sociología*, pp. 2898-2914. Recuperado de: https://www.icesi.edu.co/congreso_sociologia/images/ponencias/23-Otavo-De%20la%20sociologia%20cientifica%20a%20la%20sociologia%20critica%20una%20mirada%20critica%20a%20la%20obra%20sociologica%20de%20Orlando%20Fals%20Borda.pdf.
- Pereira-García, A. (2016). El giro epistemológico de Fals-Borda desde la sociología burguesa: el tránsito hacia una sociología latinoamericana. En: *Revista San Gregorio No. 15 (2016)*, pp. 45-57. Recuperado de: <http://revista.sangregorio.edu.ec/index.php/REVISTASANGREGORIO/article/view/236>
- Pereira F., A. (2009). Orlando Fals Borda: la travesía romántica de la sociología en Colombia. En: *Revista Crítica y Emancipación Año I, No. 2*, pp. 211-247. Recuperado de: biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE2/08fals.pdf
- Pérez R., G. (2009). *Camilo Torres Restrepo, mártir de la liberación*. Quito, Ecuador: Ediciones La Tierra.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E.

- Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Rivera Cusicanqui, S. (2006). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. En: *Voces recobradas*, Revista de Historia Oral (No. 21, año 8, junio, 2006), pp. 12-22. Recuperado de: www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/documents/rho21.pdf
- Rojas G., J. M. (2010). Sobre la fundación de la sociología en Colombia. En: O. Fals-Borda. *Antología* (pp. IX-LIII). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez, R. (2008). Orlando Fals Borda: héroe cultural. En: *Ciencia Política* (No. 6, Julio- Diciembre, 2008), pp. 9-17. Recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co>.
- Suárez F., N. J. (2017). Coherencia y vigencia de la vida y obra del sociólogo Orlando Fals Borda. En: O. Fals-Borda. *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos* (pp. XI-XLIV). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Sousa-Santos, B. de (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Antropofagia.
- Sousa-Santos, B. de (2009). *Una epistemología del sur*. México DF, México: Siglo XXI Editores.
- Torres Carrillo, A. & Barragán Cordero, D. (2017). *La sistematización como investigación interpretativa crítica*. Bogotá, Colombia: Editorial El Búho – Corporación Síntesis.
- Torres Carrillo, A. (2015). La investigación acción participativa: entre las ciencias sociales y la educación popular. En: *La Piragua, revista latinoamericana y caribeña de educación y política* (No. 141, noviembre, 2015), pp. 11-20. Recuperado de: https://www.academia.edu/35495612/La_Investigación_Acción_Participativa_entre_las_ciencias_sociales_y_la_educación_popular
- Torres Carrillo, A. (2014). Producción de conocimiento desde la investigación crítica. En: *Revista Nómadas* (No. 40, abril, 2014), pp. 68-83. Bogotá, Colombia: Universidad Central. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105131005005>
- Torres Carrillo, A. (2009). Educación popular y paradigmas emancipadores. En: *Revista Pedagogía y Saberes* (N.º 30), pp. 19-32. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional. Recuperado de: <http://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/PYS/article/view/1338/1312>
- Torres Carrillo, A. (s.f.). La investigación social alternativa y la educación popular. En: *Revista Educación hoy* (Educación por el arte: un buen camino), pp. 19-30. Bogotá, Colombia: Confederación interamericana de educación católica. Recuperado de: https://www.academia.edu/35351872/Torres_Alfonso_La

- investigación_social_alternativa_y_la_educación_popular
- Torres R., C. (2016). *Obras escogidas. Tomo I: textos inéditos y poco conocidos*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. [Alberto Parra Higuera, compilador]
- Torres R., C. (1970). *Cristianismo y revolución*. México DF, México: Ediciones Era. [Selección, notas y comentarios de Guitemie Olivieri, Óscar Maldonado y Germán Zabala]
- Torres R., C. (1965a). Muniproc. [Conferencia en el Primer Encuentro Nacional Pro-Desarrollo de la Comunidad. Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, abril de 1965]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2016) *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política* (pp. 133-134). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Editorial Nuestra América.
- Torres R., C. (1965b). Universidad de Nariño. [Conferencia en la Universidad de Nariño, Pasto, 19 de mayo de 1965]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2016) *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política* (pp. 135-150). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Editorial Nuestra América.
- Torres R., C. (1965c). Universidad Nacional. [Conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 22 de mayo y 2 de junio de 1965]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2016) *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política* (pp. 151-169). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Editorial Nuestra América.
- Torres R., C. (1965d). Subdesarrollo económico y revolución. [Conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, Manizales, 11 de junio de 1965]. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2016) *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política* (pp. 170-197). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Editorial Nuestra América.
- Torres R., C. (1964a). La desintegración en Colombia: 'Se están gestando dos subculturas'. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2016) *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política* (pp. 257-260). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Editorial Nuestra América.
- Torres R., C. (1964b). La Universidad y el cambio social. En: N. Herrera-Farfán y L. López-Guzmán (Comps.) (2016) *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política* (pp. 261-266). Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Editorial Nuestra América.
- Vanegas M., S. (2008). Orlando Fals Borda, el legado de hacer ciencia. En: *Universitas Humanística No. 66* (julio-diciembre de 2008), pp. 13-18. Recuperado de: www.scielo.org.co/pdf/unih/n66/n66a02.pdf
- Varsavsky, O. (2007/1969). *Ciencia, política y cientificismo*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*, pp. 433-486. Bogotá, Colombia: ICANH. Disponible en: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/631911911-en-busca-de-una-via-metodologica.pdf>
- Villanueva M., O. (1995). *Camilo. Acción y utopía*. Bogotá, Colombia: Editorial Códice.
- Villegas Arango, J. (1974). *Libro negro de la represión. Frente Nacional, 1958-1974*. Bogotá, Colombia: Comité de Solidaridad con los presos políticos.

Biblioteca básica de Orlando Fals Borda

Escritos por Orlando Fals Borda

- (1957). *El hombre y la tierra en Boyacá. Bases sociológicas e históricas para una reforma agraria*. Bogotá, Colombia: Documentos colombianos.
- (1961). *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucío*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. [Publicado originalmente como: (1955). *Peasant society in the colombian Andes*. Gainesville, USA: University of Florida Press]
- (1961). [Con Chaves, N.] *Acción comunal en una vereda colombiana: su aplicación, sus resultados y su interpretación*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia [Monografías sociológicas, No. 4]
- (1962). [Con Guzmán Campos, G. & Umaña Luna, E.] *La Violencia en Colombia*. [2 Tomos]. Bogotá, Colombia: Editorial Iqueima.
- (1967). *Subversión y cambio social*. Bogotá, Colombia: Ediciones Tercer Mundo. [Publicada también como: (1969). *Subversión and social change in Colombia*. New York & London: Columbia University Press; también: (2008) *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá, Colombia: FICA-CEPA (4ª Edición)]
- (1968). *Revoluciones inconclusas de América Latina 1809-1968*. México DF, México: Siglo Nuevo editores. [Publicada también como: (1969). *Las revoluciones inconclusas de América Latina*. México DF, México: Siglo XXI editores]
- (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México DF, México: Nuestro Tiempo. [Publicada en varias ediciones posteriores]
- (1972). [Et. al.] *Por ahí es la cosa*. Bogotá, Colombia: Punta de Lanza.

- (1972). [Et. al.] *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá, Colombia: La Rosca.
- (1976). *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica*. Bogotá, Colombia: Punta de Lanza.
- (1976). *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá, Colombia: Punta de Lanza.
- (1978). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla: por la praxis*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo editores. [8 ediciones]
- (1986). *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, Colombia y México*. Bogotá, Colombia: Siglo XXI editores.
- (1981-1986). *Historia doble de la Costa* [4 vols.]. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, El Áncora editores.
- (1988). [Et. al.] *La insurgencia de las provincias. Hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*. Bogotá, Colombia: IEPRI, Siglo XXI Editores.
- (1998). *Participación popular: retos del futuro*. Bogotá, Colombia: ICFES, IEPRI, Colciencias.
- (2000). *Acción y espacio. Autonomías de la nueva república*. Bogotá, Colombia: TM Editores, IEPRI.
- (2001). *Kaziyadu: registro del reciente despertar territorial en Colombia*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.
- (2003). *Ante la crisis del país. Ideas-Acción para el cambio*. Bogotá, Colombia: El Áncora Editores, Panamericana editorial.
- (2007). *Hacia el socialismo raizal y otros escritos*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.

Antologías

- (2009/2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Clacso-Siglo XXI Editores. [Preparada por Víctor Manuel Moncayo]
- (2010). *Antología*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. [Preparada por José María Rojas]
- (2010). *Antología de Orlando Fals Borda*. Madrid, España: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. [Preparada por Jaime Eduardo Jaramillo]
- (2012). *Ciencia, compromiso y cambio social*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Colectivo-Extensión Libros-Lanzas y Letras. Preparada por Lorena López Guzmán y Nicolás Armando Herrera Farfán]
- (2017). *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos* (pp. XI-XLIV). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. [Preparada por Normando Suárez]



Ciencia, compromiso y cambio social

Antología de Orlando Fals Borda
Nicolás Armando Herrera
Farfán y Lorena López Guzmán
(Compiladores)

2da edición revisada (Digital)
Editorial El Colectivo
Colección *Pensamiento
Latinoamericano*
2018

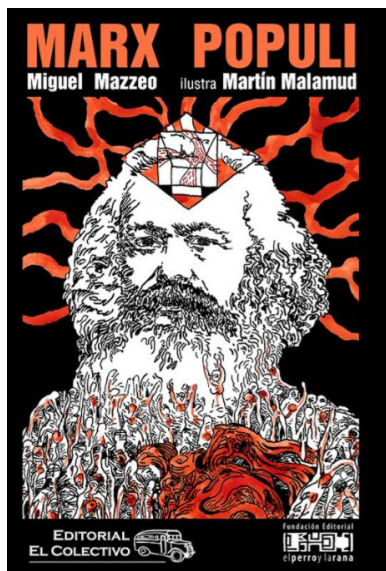
368 págs., 15x22cm.

Descargar la segunda edición de
**Ciencia, compromiso y cambio
social (2018)**

2da edición revisada en formato
digital



Otros títulos de la Editorial El Colectivo:



Marx Populi

Collage para repensar el marxismo
Mazzeo, Miguel / Ilustrado por
Martín Malamud

Editorial El Colectivo / Fundación
Editorial el perro y la rana
(Venezuela)

Colección *Ensayo e investigación*
2018

189 páginas. 22 x 15 cm.
ISBN 978-987-1497-86-7



Camilo Torres Restrepo. Profeta de la Liberación

Antología (teológica) política
Entrevistas, discursos y escritos de
Camilo Torres.

Lorena López Guzmán y Nicolás
Herrera Farfán

Editorial El Colectivo / Nuestra
América / Colectivo Frente Unido
Colección *Pensamiento
Latinoamericano*
2016

332 Páginas.
ISBN: 978-987-1497-77-5



El derecho a la protesta

Cuaderno N°1 de formación y acción colectiva

CIAJ

Editorial El Colectivo

2018

72 págs. 20 x 20 cm.

ISBN 978-987-2737-12-2



Campaña gráfica

Vivas nos queremos

Campaña Gráfica

Editoriales Muchas Nueces /

Editorial El Colectivo / Chirimbote

2017

128 Págs. 17 x 24 cm

ISBN 978-987-45857-9-0